

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA, PSICOLOGIA E PEDAGOGIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI
SCIENZE UMANE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA

CICLO XXVII°

CORPI PUBBLICI:
CITTADINANZA, MATERNITÀ E POTERE A PARTIRE DA
MARY WOLLSTONECRAFT

S.S.D. SPS/01

Coordinatore: Prof. FERDINANDO MARCOLUNGO

Tutor: Prof.ssa OLIVIA GUARALDO

Dottoranda: Dott.ssa CARLOTTA COSSUTTA

INDICE

Introduzione	p. 5
1. Mary Wollstonecraft: donne e cittadinanza	p. 12
1.1. Parlare alle donne di Corinto	p. 12
1.2. Da Corinto a Londra	p. 23
1.2.1. Una iena in gonnella	p. 23
1.2.2. Donne nella sfera pubblica	p. 30
1.2.3. Rivendicare i diritti delle donne	p. 37
1.2.4. La polemica con Rousseau	p. 48
2. Geni ed ecografie	p. 58
2.1. Petronisella, Raperonzolo, Rapunzel	p. 59
2.2. La scoperta della maternità	p. 65
2.2.1. La vista e il vedere	p. 74
2.2.2. Produrre la popolazione	p. 77
2.2.3. La demografia	p. 81
2.2.4. La trasformazione della donna in madre	p. 83
2.3. Riflettere sulla vita	p. 88

3. Maternità, tecnologie e potere	p. 104
3.1. Sul filo del tempo	p. 104
3.2. La cornice biopolitica	p. 114
3.2.1. I corpi di mezzo di Angela Putino	p. 125
3.2.2. Il ritorno della biologia	p. 132
3.2.3. La casa dalle pareti di vetro	p. 140
3.3. Ripensare la “cittadinanza materna”	p. 144
Bibliografia	p. 155
1. Testi	p. 155
2. Articoli	p. 173

Ringraziamenti

Benché spesso si rappresenti la ricerca come un lavoro individuale e solitario, la redazione di questa tesi non sarebbe stata la stessa senza l'aiuto, il contributo e la partecipazione di molte persone. Premettendo che tutti gli errori, le imprecisioni e le sviste non possono essere che responsabilità mia, desidero ringraziare almeno alcune delle molte voci che in maniera diversa abitano queste pagine. In primo luogo un grazie sentito a Olivia Guaraldo per tutto quello che mi ha insegnato e per aver condiviso in questi tre anni l'*eros* per la ricerca. Molto devo anche ad Adriana Cavarero per la costante ispirazione e a Lorenzo Bernini per l'esempio di una continua curiosità. A Marco Geuna vanno molti dei miei ringraziamenti per essere stato presente con severa pazienza e con preziosa fiducia.

Queste pagine non avrebbero trovato la forma attuale senza il centro di ricerca PoliTeSse, un luogo prezioso di dibattito, e senza la Società Italiana delle Storiche che nel 2013 ha organizzato una Summer School sulla maternità da cui ho attinto moltissimi spunti.

Ringrazio Ludmila Bazzoni per aver condiviso con me questo lungo percorso. Grazie ad Ambrosia perché il sapere è un ingranaggio collettivo e per il corpo che offre ai miei pensieri. Grazie più di quanto io possa dire ad Arianna Mainardi, per lo sguardo tecnologico, le discussioni, le risate, la solidarietà e l'affetto e per avermi insegnato che pensare insieme vuol dire pensare meglio.

Grazie alla mia famiglia, tutta e tanta com'è, senza la quale niente di tutto questo sarebbe stato possibile: grazie per avermi supportato e sopportato (un grazie speciale a mio papà per aver letto tutto il testo con infinita attenzione).

Infine grazie a Niccolò: nei tuoi occhi, come di fronte al mare, la felicità è un'idea semplice.

Introduzione

*Il mio ventre un'officina,
un impianto che ricicla,
un cumulo di concime organico.
La pelvi un recinto,
un terreno di coltura
un vivaio.*
Dorothy Molloy

La riflessione sulla relazione tra corpi e politica è stata al centro del dibattito filosofico fin dai suoi albori, intrecciandosi in maniera costitutiva alla concezione della cittadinanza e della possibilità di partecipare alla vita politica. Nel mondo greco, infatti, il corpo diventa simbolo di tutte le sfere e le dimensioni della vita considerate biologiche e per questo escluse dalla politica e dai suoi spazi: la politica si interessa della ragione e dell'*anima* scacciando i corpi dal proprio sguardo, considerandoli pura materia priva di una sostanza propria. Allo stesso tempo, però, la metafora del corpo diventa il paradigma per definire i sistemi di governo e le immagini della società. Questa rappresentazione della società come di un *corpo politico* trova il suo compimento più pieno nella modernità – basti pensare al frontespizio del *Leviatano* di Hobbes – ma affonda le sue radici già nel pensiero politico dell'antichità ed estende i suoi rami fin nel mondo e nel lessico contemporanei. Già Teognide, nel VII secolo a.C., nel parlare di Megara scrive che “questa città è gravida e io temo che partorisca / un uomo che corregga la nostra ignobile tracotanza”¹ e Menenio Agrippa, nel suo più celebre discorso riportato da Livio, sottolinea che “sic senatus et populus quasi unum corpus discordia pereunt concordia valent”², paragonando le società a dei corpi umani e organici. Questo movimento di un corpo costantemente escluso e riaccolto appare come un paradosso, che svela alcune delle contraddizioni e delle strutture della riflessione politica occidentale³.

¹ Teognide, *Elegie*, I, vv. 39-40.

² Tito Livio, *Ab Urbe condita*, II, 32.

³ Per una prima analisi della metafora del corpo politico si veda almeno: Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989; e in italiano: Francesca Rigotti, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989; Edoardo Greblo, *Corpo politico/organicismo*, in

Come rileva Adriana Cavarero, infatti, questa esclusione del corpo diventa innanzitutto esclusione delle donne, considerate più legate alla materialità biologica e quindi meno dotate di razionalità: “questa costitutiva impoliticità, o meglio antipoliticità, del corpo in quanto opposto al *logos* si rivela in ultima analisi fondata sulla basilare opposizione della natura femminile a quella maschile [...]. Nel pensare il corpo come donna e la donna come corpo, la *polis* di fondamento maschile giunge così a sintetizzare in una sola idea tutto ciò che essa considera il suo temibile *altro*, e che poi sintomaticamente corrisponde a ciò che la *polis* medesima ha, sul piano storico, già liquidato e sconfitto”⁴. L’esclusione del corpo e dei corpi, in questo senso, diventa veicolo per negare la cittadinanza e la possibilità dell’azione politica in primo luogo alle donne, che diventano spesso metafora della natura e della materialità del biologico. Anche il *corpo politico* assume delle sembianze sempre più lontane dalla concretezza dei singoli corpi: Teognide è uno dei pochi casi in cui il corpo a cui si fa riferimento è quello di una donna *gravida*, mentre più spesso, nel corso della modernità, viene descritto un corpo adulto, neutro in quanto maschile e senza nessun riferimento a dimensioni biologiche.

Allo stesso tempo, però, i corpi, ed in particolare i corpi delle donne, nel corso della modernità vengono analizzati e investiti dallo sguardo politico interessato alla possibilità di controllare la capacità di generare. I corpi femminili diventano, quindi, *luoghi pubblici*, spazi da presidiare e da controllare, centrali per la riproduzione della società, ma egualmente esclusi dalla possibilità di agire politicamente. Inoltre, a partire dal Settecento, i corpi femminili vengono esposti anche allo sguardo medico, che inizia a riconoscerne la specificità senza considerarli solo un calco in negativo del corpo maschile e che comincia ad osservare la gravidanza e il parto con una maggiore attenzione al feto e alla possibilità di *vederlo* all’interno dell’utero della madre, prima grazie alla palpazione e, due secoli dopo, attraverso l’ecografia. I corpi femminili, quindi, diventano crocevia di una serie di saperi e di poteri che ne stabiliscono i confini e la forma e che contribuiscono al processo di soggettivazione e subordinazione delle donne.

Questo lavoro prende le mosse proprio da questi legami per indagare lo sviluppo della relazione tra corpi e cittadinanza attraverso gli intrecci tra scienza e politica, prendendo

Carlo Galli e Roberto Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 175-178; Gianluca Briguglia, *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006.

⁴ Adriana Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 9.

in esame come momento paradigmatico di questo rapporto proprio la gravidanza e la maternità: ci troviamo di fronte ad un ulteriore paradosso per cui la capacità di generare diviene sia fonte di potenza che di assoggettamento. Il percorso inizia, nel primo capitolo, sul finire del Settecento, un momento molto denso in cui la Rivoluzione irrompe nel panorama politico, accompagnata da un nuovo sguardo medico che contribuisce a dare forma alle prime apparizioni del paradigma biopolitico teorizzato da Michel Foucault. In questo panorama trova spazio la voce delle donne, che prendono parte ai cambiamenti politici e che riflettono sulla propria condizione: in particolare proverò a seguire queste riflessioni attraverso gli scritti di Mary Wollstonecraft, analizzando il suo tempo, le parole delle donne che l'hanno preceduta e la sua polemica con Jean Jacques Rousseau.

Mary Wollstonecraft, attraverso l'analisi dell'educazione delle donne, mette in luce come la subordinazione e la supposta inferiorità femminile siano il risultato di un *addomesticamento*, di un continuo sforzo educativo teso a rappresentare e creare delle donne simili a ninnoli e soprammobili, pensate per il piacere altrui e per lo sguardo maschile, che devono affascinare per poter raggiungere il solo obiettivo posto alla loro portata, il matrimonio. L'osservazione del processo educativo permette a Wollstonecraft di scardinare l'apparente dicotomia tra natura e cultura, in cui alle donne spetta il polo del naturale, mostrando come i caratteri attribuiti per natura al femminile non siano altro che il prodotto di un processo culturale, che rinforza costantemente gli stereotipi. Quelli che Rousseau identifica come dei vizi innati – la vanità, l'ignoranza, l'incostanza, etc. –, sui quali basa la giustificazione dell'esclusione delle donne dalla sfera pubblica se non come compagne di un uomo, vengono smontati e ne vengono svelate le contraddizioni.

Wollstonecraft propone una riflessione sulla virtù repubblicana del cittadino estendendola anche alle donne, per le quali non devono essere pensate delle virtù particolari, partecipando di una virtù che non può che essere unica per definizione. Allo stesso tempo, però, viene preservata la differenza femminile attraverso un ripensamento della distinzione tra spazio pubblico e privato: la casa, in questa prospettiva, non è più un luogo intimo impermeabile agli sguardi della politica, ma diventa la cornice entro cui i cittadini si formano e quindi può essere paragonata alla piazza, all'*agorà* in cui trova spazio l'azione politica. Questo ripensamento permette a Wollstonecraft di teorizzare quella che Eileen Yeó definisce una *cittadinanza materna* che si modella sul ruolo di madre: la possibilità di partecipazione politica delle donne, infatti, può partire proprio dai loro corpi

che tradizionalmente hanno segnato la loro esclusione; la possibilità di generare e di educare i figli, in questo senso, assume le caratteristiche del compito politico di creare i nuovi cittadini e le nuove cittadine e di formarle alla virtù politica. Se la tradizione politica usa la maternità per escludere le donne dalla sfera pubblica, Wollstonecraft la sfrutta per ripensare l'idea stessa di cittadinanza, proponendo una concezione della virtù che tenga in considerazione tutti gli aspetti dell'esperienza umana, anche quelli considerati più intimi come la riproduzione e la cura dei figli.

Il secondo capitolo analizza i cambiamenti medici nell'osservazione e nello studio della gravidanza che sempre alla fine del Settecento subiscono una svolta, con la creazione dei primi reparti di maternità. Fino a quel momento, infatti, la gravidanza e soprattutto il parto erano considerati una *cosa da donne*, regno delle levatrici più che dei medici e compresi attraverso il racconto dei sintomi della singola donna incinta. La gravidanza era un momento dalla durata incerta e dal frutto mai sicuro fino al parto: i feti, nel corso dei secoli precedenti, erano rappresentati come adulti in miniatura anche nei trattati anatomici, senza attenzione alla loro forma "reale". I lavori di Barbara Duden permettono di mettere in luce come lo sguardo medico abbia profondamente modificato questa percezione della gravidanza, trasformandola in un fenomeno misurabile e comprensibile solo attraverso gli strumenti medici. I chirurghi e gli ostetrici che si formano nei primi reparti di maternità hanno come obiettivo quello di vedere all'interno dell'utero in maniera *oggettiva* e indipendente dal vissuto delle donne: questo auspicio viene portato a termine con lo sviluppo dell'ecografia, che non solo permette ai medici di osservare il feto, ma che soprattutto trasforma la gravidanza in qualcosa che si *vede* dall'esterno più che in un'esperienza sinestetica che si sente dall'interno del corpo.

Questo cambiamento nella comprensione della gravidanza si accompagna da un lato alla decorporeizzazione delle donne, dall'altro ad una diversa concezione del concetto di vita, che si estende dal feto all'essere umano in generale. Il secondo capitolo, in questo senso, prende in esame anche le riflessioni di Hans Jonas che analizza l'influenza di Darwin e la nascita della biologia nel pensare la vita come una spinta alla sopravvivenza e un processo dinamico di continuo adattamento: il concetto fondamentale è quello di *fitness*, che dalle scienze biologiche passa in quelle sociali, diventando un paradigma anche delle relazioni all'interno della società. Questa diversa concezione della vita si accompagna inoltre ad un rapporto con la tecnologia che deve fare i conti con l'accresciuto potere della tecnica e con

le sue conseguenze, con particolare attenzione alla genetica e alla riproduzione assistita: senza demonizzare la tecnologia bisogna, però, essere consapevoli degli intrecci di sapere e potere e, secondo Jonas, prestare particolare attenzione al momento della nascita per preservare la possibilità dell'imprevisto e della novità.

Il terzo capitolo, infine, mette in discussione la cornice biopolitica, per comprenderla a partire dalla dimensione dei corpi e della loro materialità. Ancora una volta, seguendo la scansione temporale proposta da Foucault, il punto di partenza è la fine del Settecento, momento in cui emerge la biopolitica come dispositivo e come modalità per intendere le strutture di potere che investono la vita nel suo complesso, attraverso le tecniche mediche e psicologiche e anche grazie alla saldatura con la governamentalità neoliberale. Con la consapevolezza che i paradigmi politici non scompaiono mai del tutto, ma emergono in forme e maniere diverse a seconda dei contesti, e che, quindi, insieme alla biopolitica coesistono modelli di sovranità e disciplina, questo capitolo utilizza le riflessioni di Angela Putino per mostrare la centralità del dispositivo di sessualità per il biopotere. Inoltre, Putino mette in luce come la *vita* presa in carico dalla biopolitica non sia neutra, ma sempre iscritta nei corpi e nelle loro differenze e come agisca in diverse maniere su corpi diversi.

Le molteplici modalità di soggettivazione e assoggettamento trovano differenti punti di applicazione grazie al complesso panorama delle tecnoscienze, indagato e svelato in particolare da Donna Haraway: lo sviluppo medico che ha avuto inizio nel XVIII secolo assume forme sempre più parcellizzate, che non modificano soltanto la comprensione dei corpi ma anche la loro struttura materiale. In questo panorama la rottura della distinzione tra pubblico e privato sembra essere compiuta, ma in una forma lontana da quella auspicata da Mary Wollstonecraft: più che ad una *pubblicizzazione* del privato, attraverso una diversa concezione della cittadinanza, si assiste ad una *privatizzazione* dello spazio pubblico, inteso come un luogo di scambi economici più che di azione politica. Proprio questo contesto impone un ripensamento della nozione di *cittadinanza materna* per salvarne la proposta paradossale di un'uguaglianza nella differenza e di un insieme di differenze che non stabiliscano una gerarchia. Il ripensamento di un'idea di cittadinanza, però, deve partire dalla consapevolezza che i nodi di potere e sapere che agiscono sui corpi sono multiformi e capaci di neutralizzare le resistenze.

Nelle pagine che seguono proverò, quindi, a proporre un percorso genealogico che sappia legare gli sviluppi teorico-politici e i cambiamenti materiali e scientifici dei paradigmi

che agiscono sui corpi. Partire da Mary Wollstonecraft significa, in questo senso, mettere in luce alcuni nodi non ancora sciolti degli intrecci tra corpi e cittadinanza: l'attenzione alla maternità e alla gravidanza, perciò, non vuole essere uno sguardo essenzialista sulle donne e la loro natura, ma servire da ancora per partire dalla carne e dal sangue di cui sono fatti i *corpi pubblici* a cui allude il titolo. Uno degli obiettivi di questo lavoro, infatti, è quello di osservare le differenze tra i corpi, indagare i modi in cui essi vengono compresi e il modo in cui queste diverse comprensioni agiscono sulla possibilità di partecipare alla politica a partire da varie articolazioni storico-concettuali, proprio per mettere in discussione il rapporto tra natura e cultura.

Concludo questa breve introduzione con un'avvertenza e una speranza. L'avvertenza è quella di sapere che ogni capitolo è introdotto da un personaggio, una figura letteraria – tratta da epoche e generi diversi – che, come un prisma, scomponga la luce della teoria nei molti colori e nelle diverse sfumature dei racconti di vite immaginarie. Il primo capitolo, così, si apre sotto il segno di Medea, la barbara, la strega straniera capace di uccidere i suoi stessi figli in un'opera di annullamento di sé, ma soprattutto una donna che pubblicamente si rivolge ad altre donne per rivendicare un diritto di cittadinanza basato sulla capacità di partorire. Il pensiero di Mary Wollstonecraft viene introdotto dalla tragedia di Euripide anche per trovare le tracce già nel mondo greco di quell'oppressione che l'autrice svela, permettendoci di uscire dalla dimensione tragica di una contraddizione irrisolvibile. Il secondo capitolo prende le mosse dalla fiaba di Raperonzolo, letta attraverso tre diverse epoche – il XVII secolo, il XIX e i giorni nostri – per mostrare, non mediati dalla teoria, i cambiamenti nel vissuto della gravidanza e del parto: le fiabe, infatti, spesso danno corpo a comportamenti e dimensioni del vivere che non trovano spazio nei documenti ufficiali e nei trattati. Infine, nell'ultimo capitolo, appare Connie, protagonista di *Woman on the Edge of Time*, un romanzo di *science fiction* di Marge Piercy, che si muove tra il presente e un'utopia e una distopia future per immaginare diversi esiti del rapporto tra scienza, tecnica e politica. La vita di Connie – donna ispanica, povera e abusata – mette in luce i rapporti di inclusione ed esclusione basati sulla biologia propri della biopolitica. Queste tre figure di donna danno corpo proprio ai *corpi pubblici* che vengono modellati e investiti dagli intrecci di sapere e potere.

La speranza, infine, è quella che si possano leggere le prossime pagine seguendo il filo del paradosso: quello dell'uguaglianza nelle differenze, della libertà anche attraverso la tecnica, dell'intreccio di natura e cultura e della possibilità di immaginare la cittadinanza a partire dall'esclusione. Un insieme di paradossi che non vengono sciolti, ma dipanati, come una tela di Penelope continuamente fatta e disfatta per trovare tra la trama e l'ordito i fili per diverse immagini del soggetto e diverse forme di soggettivazione. Se, come sostiene Olympe de Gouges, le donne non hanno che paradossi da offrire, spero che questa consapevolezza possa offrire spazi di immaginazione politica e di libertà.

I. Maternità e cittadinanza

1.1. Parlare alle donne di Corinto

La riflessione pubblica e politica delle donne emerge soprattutto nel periodo della Rivoluzione Francese, legandosi alla richiesta di diritti e alla possibilità di ottenere un riconoscimento pubblico. Nello stesso periodo comincia la ricerca medica sulla maternità, la gravidanza e il parto, un tema che affronterò più diffusamente nei prossimi capitoli, ma che trova una risonanza con il discorso pubblico delle donne: il legame tra donna e madre viene, infatti, fin da subito messo a tema, per mostrare un'esclusione ingiusta e per trasformarsi in una base per la rivendicazione di diritti e cittadinanza. La più nota esponente di questa riflessione è Mary Wollstonecraft che nel 1792 pubblica *A Vindication of the Rights of Woman* in aperta polemica con la concezione della donna di Jean-Jacques Rousseau, con il quale condivide molte premesse e molte idee.

Prima di Mary Wollstonecraft, però, un'altra donna aveva tenuto un discorso pubblico nel quale maternità e cittadinanza si uniscono e si scontrano: Medea. Nelle tragedia di Euripide, infatti, si trovano molti dei temi che riemergono nelle successive riflessioni delle donne sul tema della partecipazione alla vita della *πολις*. La storia di Medea è notissima: la barbara arrivata dalla Colchide, sposa di Giasone tradita, per vendetta uccide i suoi figli, dopo aver ucciso la nuova sposa e suo padre. Medea, inoltre, si è macchiata dell'uccisione di suo fratello Apsirto ed è colpevole di aver portato le figlie di Pelia a uccidere il padre. Medea è anche una maga, una strega, che conosce arti sconosciute ai greci e la sua famiglia discende dal dio Sole: Medea, infatti, è figlia del re della Colchide.

La nutrice all'inizio dell'opera si fa carico di svelare quale sia il motivo per cui Medea ha lasciato la sua patria e gli agi della vita della sacerdotessa del dio Sole: si è innamorata di Giasone, arrivato in Colchide per impadronirsi del vello d'oro. E così, nelle prime battute, scopriamo due dei principali temi di tutta l'opera: l'amore di Medea e l'ambizione di Giasone.

Giasone, infatti, è partito alla ricerca del vello d'oro per diventare re: suo padre, Esone, è stato spodestato da Pelia, che promette al giovane Giasone il trono se questi ritornerà con il vello. Pelia spera che il ragazzo muoia nell'impresa, o per i flutti o grazie al drago che sorveglia il vello d'oro, e, mentre Giasone è assente, uccide sia Esone che la madre.

Arrivato in Colchide Giasone si rende conto che non riuscirà mai a recuperare il vello d'oro, ma Medea si innamora di lui e, con i suoi incantesimi, gli permette di eludere la sorveglianza del drago. Giasone, quindi, è vittorioso, ma deve scappare. Medea lo segue e, per permettergli di fuggire, uccide il fratellino Apsirto e ne lancia i pezzi dietro di sé, costringendo il padre e il suo esercito a fermarsi per raccogliarli. Arrivati a Iolco Giasone apprende della morte dei genitori e chiede vendetta e, ancora una volta, Medea corre in suo aiuto: inganna le figlie di Pelia che uccidono il padre e lo fanno bollire credendo di poterlo ringiovanire. Giasone, però, non si accontenta: lascia il trono al figlio di Pelia e va in cerca di un regno più grande.

Fin dall'inizio l'opera è pervasa da quella che René Girard chiama violenza mimetica: Giasone uccide, o meglio, fa uccidere, solo per vendetta, rispondendo in maniera automatica alla violenza precedente e, una volta morto Pelia, si accorge di non volere nemmeno quel trono per cui tanto ha fatto. Il desiderio di essere re di Iolco, infatti, poteva vivere solo finché Pelia era in vita: è possibile leggere questa situazione come un triangolo di desideri, in cui Giasone è il soggetto e Pelia il mediatore. Il desiderio *triangolare* è, secondo René Girard¹, il desiderio tipicamente umano: l'uomo desidera ciò che vede desiderato dagli altri, proprio perché è desiderato da qualcun altro². Gli oggetti del desiderio assumono il loro valore solo perché qualcun altro li desidera o li possiede: il desiderio non è, quindi, un'espressione di sé, ma un'apertura all'altro, uno spazio relazionale che può condurre sia alla violenza che alla costruzione di legami positivi.

¹ Faccio riferimento alla riflessione sul desiderio e sulla violenza proposta da Girard, per approfondire si veda: René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* Paris, Grasset, 1961, trad. it. *Struttura e personaggi nel romanzo moderno*, poi come *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, 1965; Id, *Dostoievski du double à l'unité* Paris, Plon, 1963, trad. it., *Dostoevskij dal doppio all'unità*, Milano, SE, 1987; Id, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; Id, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987.

² Queste riflessioni di Girard hanno trovato terreno fertile anche negli studi di neuroscienze, in particolare in relazione al comportamento dei neuroni specchio. Per approfondire questa relazione cfr. Vittorio Gallese, *The Two Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification*, in «Journal of Consciousness Studies», 16, No. 4, 2009, pp. 21-44.

Inoltre l'opera ci mostra subito, sempre seguendo un'interpretazione mimetica delle forze che agiscono in essa, che Medea non è altro che un doppio di Giasone: desidera ciò che desidera lui, vive "compiacendo a Giasone in ogni cosa"³, come ci dice la nutrice. Medea non sarebbe arrivata a uccidere il fratello se non fosse stato per Giasone, e così Pelia: compie atti violentissimi senza essere spinta da odio o da desiderio di vendetta, ma *sposando* la storia di Giasone e il suo risentimento. Se nelle tragedie greche la catena del sangue si sviluppa all'interno della famiglia, in un unico *γενος* come nel caso del ciclo degli atridi, qui non è Giasone a vendicare il padre e la madre, ma Medea, una straniera, donna, esclusa da quel susseguirsi di colpe che permeano i miti greci e la loro rielaborazione tragica. Medea, sia nel corso della tragedia euripidea che negli antefatti, non sembra avere alcun desiderio proprio oltre a quello di rispondere ai desideri di Giasone: ella cerca l'approvazione del marito in ogni momento, Giasone diventa così il motore di tutte le sue azioni e di tutti i suoi sogni. Medea entra nella tragedia perché sceglie di assumere come proprio lo sguardo del marito e di diventarne strumento.

È ancora la nutrice che nelle prime battute svela anche un'altra cosa: Medea, a Corinto, è ben gradita da tutti, che chiedono i suoi consigli e ne stimano la saggezza. Medea ha in sé le caratteristiche di un perfetto *capro espiatorio*: è diversa, è straniera, conosce arti che altri non conoscono ed è isolata. Nonostante questo, Medea, all'inizio della tragedia, è soprattutto una donna abbandonata: Giasone, infatti, ha sposato la figlia del re di Corinto e ha ottenuto il trono. Medea è disperata, piange e non si dà pace, rimpiange di aver lasciato la casa paterna per un uomo che ora la oltraggia. Ma, fin da subito, e in contrasto con questa descrizione di una Medea distrutta, la nutrice ci dice che teme che possa compiere qualche grave azione.

Nelle letture tradizionali dell'opera, Medea fin dal principio ha in animo una qualche vendetta e nei suoi dialoghi con Creonte, Giasone e la nutrice non farebbe altro che cercare di celare questo suo proposito. Una diversa lettura della tragedia, però, fa sorgere il dubbio che le idee di vendetta le siano state suggerite dagli altri, che siano un modo di adeguarsi all'immagine che gli altri si sono fatti di lei e, soprattutto, che siano un modo per sfuggire a un destino da capro espiatorio.

Medea, infatti, sembra essere proprio il capro espiatorio descritto da Girard: è ben voluta, quindi potente, e allo stesso tempo è straniera, diversa e senza legami, non ha

³ Euripide, *Medea*, Milano, Mondadori, 2004, p. 5, v. 13.

nessuno, cioè, che potrebbe vendicarla. È vero che la situazione di Corinto non è una situazione di crisi, ma Giasone è un nuovo re, che ha bisogno di unire la società, di creare un legame molto forte e, come spiega Girard, niente lega gli esseri umani più che commettere un crimine insieme.

Medea, dopo le nuove nozze di Giasone, si trova in disgrazia, fuori dalle mura della città, e sembra soprattutto compiangere la sua triste sorte. Infatti, quando Creonte le annuncia che dovrà andare in esilio lei afferma di non capire, dice di non essere “in condizione tale da nuocere a potenti signori”⁴ e, in fondo, di non averne nemmeno motivo. Creonte, però, continua a non crederle, a risponderle che lei sicuramente ha in animo qualcosa di nocivo, ad accusarla di essere un pericolo. Il risultato è che alla fine del dialogo, per la prima volta, Medea medita vendetta contro Creonte e sua figlia. Questo scambio di battute viene tradizionalmente utilizzato come prova della malvagità di Medea, che non esita a mostrarsi debole di fronte a Creonte per meglio colpire poi lui e la figlia. Questa interpretazione si basa principalmente sul verso 262 in cui Medea medita vendetta contro il marito e aggiunge che farà pagare i suoi mali anche “a chi gli ha dato la figlia e a lei che lo ha sposato”. Proprio queste poche battute, però, sono oggetto di controversia: Johannes Lenting le ha addirittura espunte perché non si trova traccia di esse nella risposta immediatamente successiva del coro⁵. Il primo a parlare di minacce al re e a sua figlia, quindi, sarebbe proprio Creonte, che riporta a Medea delle voci che stanno circolando a Corinto. Questa espunzione sembra confermare la teoria per la quale Medea inizia ad allargare la sua vendetta ad altri rispetto a Giasone solo dopo aver compreso che non ci sarà mai modo, per lei, di costruire un rapporto coi corinzi: rimarrà sempre straniera e sospetta.

Il secondo dialogo è con Giasone, che entra in scena accusando Medea di aver parlato contro i sovrani, accusa che sa non essere vera: per tutta la prima parte dell’opera, infatti, Medea si è lamentata, senza mai insultare nessuno. Medea, quindi, si trova costretta a rispondere a una nuova accusa basata su voci e pettegolezzi e per questo prende definitivamente coscienza di quale sarà il suo destino e inizia a tentare di trovare una soluzione. Il dialogo con Giasone è serrato, rimbalzano le stesse accuse dall’uno all’altra in

⁴ Euripide, *Medea*, op. cit., p. 23, vv. 306-307.

⁵ Johannes Lenting (1790-1843) fu un filologo tedesco che nel 1819 pubblicò un’edizione critica di *Medea* di Euripide con annotazioni, nella quale ritenne che il verso 626 fosse da espungere.

uno scambio rapsodico e apparentemente sordo: Medea cerca di mostrare ciò che ha fatto per lui e Giasone continua a sminuirla. Alla fine Medea non può far altro che cacciarlo.

Il terzo dialogo sembra essere del tutto irrilevante nello svolgersi della vicenda: compare Egeo, un nuovo personaggio che non avrà alcun ruolo e quasi non si parla di nulla. In realtà questo dialogo serve a svelare alcuni lati del carattere di Medea rimasti in ombra: Egeo si rivolge a Medea perché è consapevole della sua saggezza, è in cerca di consigli e vuole un parere autorevole. Medea, quindi, si rivela essere non solo la straniera sradicata, ma una donna rispettata e apprezzata. Tutta la tragedia non è altro, in ultima analisi, che il tentativo di trasformare Medea in un mostro.

Da questo momento la tragedia avanza velocemente: Medea decide di volersi imporre e medita la più terribile delle vendette. Manda i suoi figli a portare dei doni mortali alla figlia di Creonte e poi uccide quegli stessi figli. L'ultimo, straziante dialogo con Giasone mostra come Medea abbia reciso tutti i legami che la legavano alla comunità: uccidendo i figli si è posta talmente al di fuori della comunità umana da uscire di scena su un carro alato, più simile ad una dea che ad una mortale.

La tragedia di Medea, quindi, può essere letta come una persecuzione non riuscita: il capro espiatorio designato si ribella non proclamando la sua innocenza ma agendo la violenza che sarebbe dovuta essere appannaggio dei persecutori.

Medea, però, mostra anche la forza del mimetismo: lei desidera talmente essere come Giasone da corrispondere ogni suo desiderio, da plasmare il suo carattere sulla visione che ne ha lui. Fin dal primo momento, infatti, Medea ha scelto Giasone come suo punto di riferimento e quando lui la rifiuta lei sembra perdere la sua identità, per riacquistarla sulla base delle accuse che le vengono mosse. Creonte, Giasone e la nutrice le dicono che lei è una donna implacabile e vendicativa e lei lo diventa.

Oltre a tutto questo, la tragedia è rilevante perché per la prima volta una donna pronuncia un discorso pubblico di fronte ad altre donne: Medea, infatti, nel primo episodio viene invocata dal Coro, composto dalle donne di Corinto, alle quali decide di rivolgere queste parole:

“Donne di Corinto, eccomi, sono uscita dal palazzo perché voi non mi biasimiate: conosco infatti molti uomini superbi, sia qui sotto i nostri occhi, sia tra gli stranieri, i quali, per non aver mosso piede, si acquistarono cattiva fama di indifferenza. Non esiste

giustizia negli occhi dei mortali, quanti a prima vista, senza averne conosciuto esattamente l'animo, odiano un uomo che nemmeno li ha offesi. È necessario, per certo, che uno straniero si adegui ai costumi della città; ma d'altronde non lodo un cittadino arrogante, che si renda invisibile agli altri per mancanza di comprensione. Questa sciagura imprevedibile, che si è abbattuta su di me, ha distrutto l'anima mia. Per me è finita: e, perduta ogni gioia di vivere, desidero soltanto, mie care, morire. Colui nel quale avevo riposto tutto, il mio sposo – ben comprendo – è diventato il peggiore degli uomini. Fra gli esseri tutti, dotati di anima e di ragione, noi donne siamo la razza più sventurata; noi che dobbiamo anzitutto comprarci con una grossa dote uno sposo e insieme un padrone del nostro corpo; e, fra i mali, questo è il male peggiore. E in questo c'è un gravissimo rischio: avere un marito cattivo o buono. La separazione non porta buona fama alle donne e non si può nemmeno ripudiare il marito. Bisogna che una donna, entrando in un ambiente con leggi e usanze nuove sia un'indovina – ignorandone tutto finché è ragazza – per sapere quale compagno del letto le toccherà mai. Se questa difficile ricerca ci riesce bene e lo sposo coabita di buon grado portando il giogo coniugale, allora è una vita degna di invidia; se no è meglio morire. L'uomo, quando è sazio di starsene in famiglia, se n'esce e dà tregua alla noia in compagnia di un amico o di un coetaneo; noi invece siamo costrette ad avere davanti agli occhi una persona sola. Dicono poi che viviamo in casa una vita senza pericoli, mentre essi combattono in guerra. Ma ragionano male: io vorrei imbracciare tre volte lo scudo, piuttosto che partorire una volta sola. Ma questo discorso conviene a me, non a te: tu hai qui la patria, la casa paterna, gli agii della vita e la compagnia dei tuoi cari; io, sola e senza patria, tolta come preda da una terra barbara, sono offesa da mio marito e non posso rifugiarmi, a conforto dei miei affanni, né presso mia madre né presso un fratello o un parente. Questo soltanto vorrei da te, che tu taccia se troverò la via e il mezzo di far pagare questi mali a mio marito [e, insieme, a chi gli ha dato la figlia e a lei che l'ha sposato]⁶. La donna, fra l'altro, è piena di paura, vile di fronte alla forza e alla vista di un'arma. Ma quando le accade di essere offesa nei diritti del suo letto, non esiste altro essere più micidiale".⁷

In questo lungo discorso Medea pone le basi per la comprensione di una struttura binaria che divide rigidamente gli uomini e le donne, che assegna loro statuti, luoghi e caratteri diversi. Medea mostra fin da subito come il luogo delle donne non possa essere

⁶ Tra parentesi quadre ho segnalato il verso 262 oggetto della controversia di cui sopra.

⁷ Euripide, *Medea*, op. cit., vv. 214-263, pp. 18-21.

altro se non la casa, ma nel dirlo esce da palazzo, consacrando il suo discorso a quella dimensione pubblica che sembrava riservata solamente agli uomini, quasi come se di domandasse e chiedesse: è possibile una cittadinanza femminile? Medea sembra mettere in discussione la separazione tra uno spazio, privato, riservato alle donne e uno, pubblico e maschile, a loro precluso. Rivolgendosi alle donne di Corinto da questa inedita tribuna Medea si scaglia contro la dipendenza nei confronti degli uomini: prendere un marito è necessario, ma estremamente rischioso perché a lui solo dovrà essere consacrata la propria vita e il proprio tempo. Il matrimonio con Giasone è stato, per Medea, un'occasione di riscatto: con lui è fuggita dalla patria perché da lui veniva ascoltata, come suo padre e gli uomini della Colchide non avevano mai fatto. Il delitto di Giasone, quindi, è ancora più grande perché la fa precipitare da una situazione di uguaglianza a una di netta inferiorità: non solo donna abbandonata, e quindi priva di riconoscimento sociale, ma anche straniera, priva di legami che possano darle forza.

Dal punto di vista maschile, invece, il matrimonio assume valore unicamente come legame in grado di portare alla generazione dei figli, possibilmente maschi, che assicurano un riconoscimento sociale che non dipende in nessun modo dalla donna, se non intesa come madre. Giasone parla del matrimonio con Medea, ormai dimenticata la loro alleanza, come di una seccatura, arrivando ad augurarsi la scomparsa delle donne: “sarebbe necessario che gli uomini generassero in altro modo i figli e che non ci fosse la stirpe femminile”⁸. La donna viene considerata unicamente per la sua possibilità di generare uomini, ma rimane esclusa dalla piena umanità: per tutta l'opera Medea – e ogni donna – viene descritta come φυτόν, come un essere, indeterminato, non appartenente ad alcun regno in maniera compiuta. Medea non è né pienamente umana, ma nemmeno pienamente animale: le donne appartengono ad un interregno non definito e, per questo, escluso. Non a caso, inoltre, φυτόν è un termine neutro, privo di un genere anche grammaticalmente. Questa parola così informe, però, condivide la propria radice con il verbo φῦτω, che vuol dire generare, ma anche essere generati, e che riconsegna le donne alla loro principale funzione generativa e materna: possono essere visibili dagli uomini solo in quanto portatrici di figli.

Il fatto che Medea uccidendo i suoi figli si ponga fuori dall'umanità, in uno spazio intermedio e spaventoso, è espresso in maniera molto vivida nella riscrittura che Heiner Müller fa del mito. Il drammaturgo tedesco ambienta la tragedia in una spiaggia deserta,

⁸ Euripide, *Medea*, op. cit., v. 573.

abbandonata e piena di immondizia, lontana dallo splendore classico tipico delle messe in scena dei miti greci; questo paesaggio fa da sfondo ad un linguaggio altrettanto vivido che riassume la vicenda quasi in un unico appassionato discorso di Medea a Giasone. Medea si descrive come uno strumento, “nient’altro che un gradino per salire alla gloria”⁹, ma dopo aver ucciso i figli nemmeno riconosce più Giasone: al suo richiamo lei risponde semplicemente “chi è questo qui”¹⁰, segnando il suo essere altrove, lontana anche dalla sua unica fonte di senso. In maniera ancora più esplicita, un attimo prima di uccidere i figli e rammaricandosi di non essere più la barbara che era, pronuncia delle parole drammatiche: “ora però con queste mie barbariche mani/Ruvide per il tanto lavare e cucire/Voglio spezzare in due tutta l’umanità/E sedermi nel vuoto tra i due tronconi lo/Né donna né uomo”¹¹. Il gesto di Medea è un gesto che distrugge non solo i figli, ma anche tutti i legami che la costituivano: perdendo i figli e il marito non è più donna, ma non uomo; l’unico spazio che può abitare è quel vuoto che lei stessa ha creato. Uccidere i propri figli significa, in un modo drammatico e disperato, svelare la contraddizione dell’esclusione delle donne da una società che hanno contribuito, letteralmente, a mettere al mondo: le donne sembrano poter scegliere solo tra lo spazio privato della casa e della maternità e il vuoto della rinuncia ad esso, come svela anche la Medea euripidea allontanandosi dalla terra sul carro del Sole.

Questo vuoto è particolarmente significativo anche perché le donne esistono, nel mondo greco, solo come contraltare al maschile: le donne hanno spesso il ruolo simbolico di essere l’altro, le portatrici di una cultura e un mondo estranei a quello ateniese, con regole diverse ed imprevedibili. Come nota Adriana Cavarero i miti greci sono “per gli uomini un teatro di figure nel quale è la loro soggettività che è chiamata a riconoscersi, per le donne il medesimo teatro imposto da un soggetto maschile e nel quale esse non sono soggetto bensì oggetto”¹². Le donne esistono come oggetto di uno sguardo maschile, prive di una loro identità se non come, appunto, altre. Per questo il tradimento di Giasone non è solo un abbandono, per quanto doloroso, ma un annullamento, una cancellazione di una donna, che rimane sola e, quindi, invisibile. Negli scenari tragici solo una volta troviamo delle donne che si rifiutano di essere mogli: si tratta della vicenda delle Danaidi narrata da Eschilo ne *Le*

⁹ Heiner Müller, *Materiale per Medea. Paesaggio con Argonauti*, Milano, Ubulibri, 1991, p. 96.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p.4.

*Supplici*¹³. Il tragediografo mette in scena il timore di queste donne, non a caso straniere, che il matrimonio non sia altro che una forma di schiavitù, in maniera molto simile alla descrizione che ne dà la stessa Medea, definendo il marito come “un padrone del nostro corpo”. Anche in questo caso le donne che mettono in discussione l’ordine matrimoniale e il proprio ruolo vengono da fuori, dall’Egitto, e anche in questo caso le donne si macchiano di un crimine efferato: la prima notte di nozze tutte e cinquanta – con un’unica eccezione – sgozzano i propri mariti.

Il crimine di Medea rimane, però, unico e l’infanticidio resta per sempre legato al suo nome. Che una madre possa uccidere i propri figli è un gesto del tutto incomprensibile per la cultura greca, tanto da spingere Giasone a dire che “nessuna donna greca lo avrebbe osato”¹⁴ ricordando ancora una volta l’origine barbara di Medea. Le donne esistono e vengono riconosciute solo perché hanno la possibilità di mettere al mondo dei figli: anche l’atto della nascita, però, nel mondo greco passa in secondo piano rispetto a quello della morte. Gli esseri umani sono definiti dalla parola *mortali* e, come sottolinea Cavarero, “il fatto che si scelga la morte per dare il nome agli umani viene così coerentemente a iscriversi in un contesto nel quale la nascita è tranquillamente rubricata a polo opposto della morte”¹⁵.

La scrittrice tedesca Christa Wolf riscrive la storia di Medea proprio a partire dalla centralità della nascita per le donne e, non a caso, in apertura dell’ultimo capitolo, cita Cavarero – “gli uomini, esclusi dal generare la vita che è esperienza esclusivamente femminile (esclusi dal segreto), trovano nella morte un luogo ritenuto più potente della vita

¹³ *Le Supplici* era parte di una tetralogia che conteneva altre due tragedie, *Figli di Egitto* e *Danaidi*, seguite da dramma satiresco, *Amirnone*, andati perduti. Il mito evocato da Eschilo nella tetralogia può riassumersi in poche parole. Io, sacerdotessa di Era ad Argo è amata da Zeus. Era, gelosa la trasforma in giovenca. Zeus continua ad amarla e ad avvicinarla prendendo le sembianze di un toro. Era furibonda scaglia contro la povera Io un tafano che la fa impazzire e la insegue attraverso l’Europa e l’Asia. Finalmente Io giunge in Egitto dove Zeus tocca la sua fronte e soffia sul suo volto. La pazzia scompare immediatamente ed Io torna a essere la bella ragazza che aveva affascinato Zeus per poi partorire un figlio, Epafo, il “Tocco” di Zeus. I re d’Egitto discendono da questo lontano antenato, figlio del re degli dei. I pronipoti di Epafo, Danao ed Egitto, un giorno entrano in conflitto. Il primo è padre di cinquanta figlie e il secondo di cinquanta maschi che vogliono prendere per spose le figlie di Danao. Scoppia la guerra. Danao vinto fugge insieme alle figlie, le Danaidi, su una nave che li porta ad Argo. I Pelasgi che occupano l’Argolide accettano di dare asilo ai fuggitivi. Vedendo i figli di Egitto lanciati al loro inseguimento, Danao finge di cedere alla loro prepotenza e accetta di dare la mano delle proprie figlie ai cugini. Appena celebrate le nozze, la stessa notte, ognuna delle figlie di Danao, su ordine del padre, sgozza il proprio marito. Una sola delle Danaidi, Ipermestra, risparmia il suo sposo, Linceo. Dall’unione tra Ipermestra e Linceo discende la dinastia dei re di Argo e da quel giorno i Pelasgi diventano i Danai.

Questa tragedia non deve essere confusa con l’omonimo dramma di Euripide che racconta della guerra tra Tebe ed Atene in seguito alla richieste delle donne argive di poter seppellire i propri figli morti in battaglia.

¹⁴ Euripide, *Medea*, op. cit., vv. 1139-1140, pp. 84-85.

¹⁵ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit., p. 48.

in quanto la vita toglie”¹⁶. Wolf racconta la storia di Medea basandosi su testi diversi da quello euripideo, che imputano l’uccisione dei figli non alla madre, ma agli abitanti di Corinto, che li avrebbero lapidati. In questa versione a commettere infanticidio sarebbe stato il re Creonte che avrebbe ucciso la figlia primogenita Ifinoe: Medea è colpevole di averlo scoperto e averlo rivelato alla città che sceglie di non vedere, di schierarsi con la corte e l’ordine ufficiale fino ad uccidere i figli della straniera. Medea, qui, diventa colpevole di aver svelato le fondamenta di un potere che uccide i propri figli, ed in particolare le proprie figlie: è il caso di Agamennone che non esita a sacrificare sua figlia Ifigenia per poter partire alla volta di Troia. Anche nella tragedia a lui dedicata è una donna, Cassandra, a rivelare come il potere regale di Agamennone tragga forza da un infanticidio, da una morte contrapposta alla nascita: “guardate questi ragazzi seduti/davanti al palazzo, ombre di sogno:/sì, sono i figli massacrati dai parenti,/le mani colme di carne, portano in pasto/le loro interiora, le loro viscere,/a un padre che se le porta alla bocca”¹⁷. Wolf ritiene impossibile che Medea abbia ucciso i figli proprio per il primato della relazione umana che lei esprime e incarna: proprio per quelle fondamenta materne che costituiscono l’identità femminile delle donne nel mondo greco, ma non solo: seguendo Cavarero, infatti, “il pensiero antico sta all’inizio e imprime la sua direzione al cosiddetto destino d’Occidente”¹⁸.

Questa centralità del materno è impressa in Medea fin dal suo nome, che deriva da μηδόμαι, un verbo che può voler dire *essere sapiente, scaltra*, ma anche *prendersi cura, guarire* e che condivide la radice μηδ, ancora una volta, con la parola *madre*¹⁹. In questo senso l’uccisione dei figli di Medea può essere letta anche come un annullamento di sé, una completa distruzione della propria radice, ma anche la distruzione di un riconoscimento sociale totalizzante. La vendetta, quindi, non è solo contro Giasone, ma anche contro se stessa. Il suo essere madre fa sì che sappia prendersi cura dei figli anche nell’atto di ucciderli: Müller le fa descrivere la morte “come un regalo che voi riceverete dalle mie proprie mani”²⁰, un ultimo e disperato tentativo di protezione. Proprio per questo il suo gesto ci riempie di orrore: Medea “non si muove sul terreno di battaglia dell’*homo necans*. Dato che

¹⁶ Christa Wolf, *Medea. Stimmen*, München, Luchterhand Literaturverlag, 1996; trad. it. *Medea. Voci*, Roma, E/O, 1996, p. 221. È degno di nota che in particolare Wolf citi *Nonostante Platone* di Adriana Cavarero. Su Medea di veda anche Christa Wolf, *L’altra Medea. Premesse a un romanzo*, Roma, E/O, 1999.

¹⁷ Eschilo, *L’Orestide. Agamennone*, traduzione di Pier Paolo Pasolini, Roma, Istituto Nazionale del Dramma Antico, 1960.

¹⁸ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit., p. 6.

¹⁹ La radice è anche la stessa di medicina e si ritrova in altre eroine greche, come ad esempio Andromeda,

²⁰ Heiner Müller, *Materiali per Medea*, op. cit., p. 99.

è madre, il vulnerabile, che ella annienta con una ferita mortale, persino nel momento stesso dell'atto omicida è da lei conosciuto anche dal lato della cura"²¹. Medea, oltretutto, porta i figli con sé per poterli seppellire con le sue mani: unico barlume rimasto della sua identità di madre nella catastrofe della sua rovina.

Questa radicale attenzione alla maternità è espressa dalla stessa Medea nel suo discorso nel quale paragona l'atto del partorire all'atto del combattere, l'atto che più di tutti faceva di un uomo greco un cittadino. Per partecipare alla democrazia ateniese, infatti, era necessario potersi permettere di acquistare l'attrezzatura di un oplita: il cittadino poteva essere tale solo se era in grado di essere soldato²² – un privilegio, o un dovere, riservato ai maschi. Quando Medea afferma che preferirebbe mille volte combattere che partorire, quindi, il suo discorso potrebbe essere letto non solo come un paragone tra i dolori del parto a quelli delle armi, ma come un tentativo di elevare l'atto di generare a quello dell'essere soldato: tra le righe del discorso alle donne di Corinto si potrebbe leggere la richiesta di cittadinanza sulla base della capacità di partorire, che è pari a quella di partecipare ad una guerra non nel senso della sofferenza fisica e del pericolo, ma in quello del contributo alla società e alla costruzione di una comunità. L'atto della nascita non sarebbe più, quindi, un mero polo opposto alla morte, ma avrebbe la possibilità di schiudere un orizzonte di senso e di azione politica in particolare per le donne²³.

Medea, che uccide i figli, è la rappresentazione tragica, e quindi apparentemente ineluttabile, della negazione di questa possibilità di azione pubblica che conduce ad un finale distruttivo, una rappresentazione che svela in maniera archetipica un conflitto che perdura nel tempo. Questo conflitto offre anche una chiave di lettura interessante per indagare la dicotomia inclusione/esclusione attraverso la lente della partecipazione politica femminile e dei limiti posti ad essa. Euripide, attraverso Medea, pone in luce una questione che ritornerà al centro della riflessione delle donne, proprio a partire da Mary Wollstonecraft, e che problematizza il legame tra maternità e cittadinanza, tra maternità e politica.

²¹ Adriana Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 39. Per riscattare Medea, Cavarero ci offre il racconto delle madri che fuggivano da Amburgo rasa al suolo dai bombardamenti inglesi portando nelle valigie i corpi dei propri figli morti: "che si tratti di una cura ormai non più rivolta alla vita è evidente. Ciò che viene accudito, conservato, salvato è il cadavere [...] nella storia del crimine ontologico il bagaglio delle madri di Amburgo risponde da lontano e disperatamente alla figura mitica di Medea" (*Ivi*, p. 40).

²² Non è un caso che Eschilo, eminente tragediografo greco, venga ricordato, nel suo epitaffio, non tanto per i meriti artistici e poetici, ma per la sua partecipazione alla battaglia di Maratona, azione che segna la sua dignità di cittadino ateniese.

²³ In questo senso è inevitabile pensare al concetto di *natalità* espresso da Hannah Arendt sul quale ritornerò in seguito.

1.2. Da Corinto a Londra

Un millennio dopo il discorso di Medea un'altra donna si ritrova a pronunciare, o per meglio dire a scrivere, un discorso pubblico che mette in discussione la condizione delle donne e il loro ruolo all'interno della società. Mary Wollstonecraft, infatti, pubblica nel 1792 *La rivendicazione dei diritti delle donne*, un testo che si nutre del panorama rivoluzionario nel quale nasce, ma capace di metterne in discussione le fondamenta, tanto da diventare un classico del pensiero femminista dei secoli successivi. Nelle prossime pagine proverò ad affrontare la riflessione di Wollstonecraft per mettere in luce le sue analisi delle relazioni tra genere e cittadinanza e tra spazio pubblico e privato.

1.2.1. Una iena in gonnella

La vita di Mary Wollstonecraft è stata fin da subito oggetto di attenzione, tanto da influenzare gli studi sul suo pensiero e i giudizi sulla sua opera. Le biografie si sono succedute fin dal principio, in una maniera molto maggiore rispetto agli studi critici, fino a trasformare Wollstonecraft in un personaggio noto e pittoresco, ma la cui riflessioni sono avvolte nella nebbia. Già all'indomani della sua morte, infatti, suo marito Godwin pubblica una prima biografia²⁴ che ne descrive la vita e i pensieri e che da un lato è l'appassionato tributo di un amante all'amata appena scomparsa, ma dall'altro svela molti particolari della sua vita e dei suoi comportamenti che sono serviti ai suoi detrattori per denigrarla, come ad esempio i suoi amori al di fuori del matrimonio e i suoi viaggi solitari. Diventa, quindi, utile ripercorrere brevemente la vita di questa pensatrice²⁵ per comprendere in che contesto nascono le sue teorie e in che modo vengono osservate e giudicate dall'esterno.

Wollstonecraft nasce il 2 aprile 1759 in un sobborgo di Londra da una famiglia modesta: suo padre è un tessitore, poi un agricoltore che Godwin descrive come pigro e

²⁴ William Godwin, *Memories of the Author of "the Vindication of the Rights of Woman"*, London, J. Johnson, 1798; trad. it. *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

²⁵ Per un'analisi bio-bibliografica più approfondita si veda almeno Roberta Adelaide Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

irresponsabile²⁶, tanto da trasferire la famiglia in otto località diverse fino al 1780, anno della morte della moglie. Mary è la seconda di sei figli: il primogenito è Ned, prediletto dai genitori e fonte di invidia per la ragazza. Ned, infatti, viene iscritto a scuola e riceve un'istruzione completa, mentre Mary deve accontentarsi di imparare a leggere e scrivere da un'anziana domestica, ricevendo una rozza istruzione casalinga. Godwin descrive Mary come una bambina timida e introversa, ma anche capace di difendere la madre dai frequenti scoppi d'ira del padre²⁷. Quando Mary ha quindici anni la situazione economica della famiglia Wollstonecraft si aggrava e ritornano tutti a vivere in un sobborgo di Londra, meno salubre della campagna, ma dove Mary conosce Frances Blood, detta Fanny, che diventerà la sua più cara amica e che avrà un ruolo molto importante nella sua vita.

Nel 1788 Mary lascia la famiglia per cercare di essere indipendente diventando la dama di compagnia di Miss Dawson, a Bath. Dopo soli due anni, però, deve abbandonare il lavoro e tornare a casa a prendersi cura della madre malata. Alla sua morte il desiderio di indipendenza torna a farsi sentire, tanto che, mentre le sorelle scelgono di vivere con Ned, Mary va ad abitare con Fanny. Nel 1782 la sorella Eliza sposa Meredith Bishop, rimane incinta, ma dopo la nascita di una bambina fatica a riprendersi: Mary, allora, decide di trasferirsi da lei per aiutarla a gestire la casa e la neonata. Questo episodio viene narrato in maniera diversa in diverse biografie: Godwin sottolinea la bontà e la disponibilità di Mary, mentre Janet Todd e Claire Tomalin²⁸, che ricostruiscono la vicenda sulla base delle lettere, raccontano delle accuse di Mary al marito della sorella e del suo ruolo nel porre fine al matrimonio, con l'obiettivo di salvare Eliza dalla prostrazione. Mary fugge con la sorella, forzando una situazione forse rimediabile, e si rifugiano a Londra sotto falso nome. La vicenda ha una fine tragica: Eliza, infatti, non rivedrà più sua figlia che muore prima di compiere un anno.

Nel 1783, in un sobborgo a nord di Londra, Mary, Fanny, Eliza e l'altra sorella Everina fondano una scuola in cui insegnano a leggere, scrivere e ricamare: aprire una scuola era una cosa semplice, per la quale non servivano titoli e che necessitava solo di un piccolo capitale iniziale. La scuola sembra avere successo, dato che dopo pochi mesi accoglie già una ventina di allievi. A Newington Green, sede della scuola, era presente una forte comunità di *Rational*

²⁶ William Godwin, *Memories*, op. cit, p. 7.

²⁷ *Ivi*, p. 9-10.

²⁸ Cfr. Janet Todd, *Mary Wollstonecraft. A Revolutionary Life*, New York, Columbia University Press, 2000 e Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1974.

Dissidents: protestanti non conformisti che credevano nelle dottrine unitariane, seguivano le teorie filosofiche e politiche di Locke e confidavano nella perfettibilità umana e nella ragione. Questa comunità, ed in particolare il reverendo Richard Price, suscita grande interesse in Mary e avrà un ruolo significativo nel suo sviluppo intellettuale e nel delinearsi delle sue teorie. Janet Todd rileva come “il tipo di religione di Price l’aiutò nella sua visione di un Dio incoraggiante e razionale che richiedeva alle sue creature di poter essere libere per diventare morali”²⁹: questo legame tra libertà e sviluppo etico e morale rimarrà uno dei principi fondamentali di Mary. Inoltre alle riunioni dei *Dissidents* Mary incontra Hannah Burgh, vedova di James Burgh che aveva scritto un saggio, *Thoughts on Education*, in cui sosteneva la necessità di una pari educazione tra maschi e femmine. Hannah Burgh aiutò Fanny e le sorelle Wollstonecraft nella gestione della loro scuola, grazie all’esperienza maturata col marito, e sicuramente influenzò le riflessioni di Mary sull’educazione e la cultura.

Nel frattempo la salute di Fanny peggiora: malata di tubercolosi, si aggrava e il fidanzato decide di sposarla e di trasferirsi a Lisbona per offrirle un’aria più salubre. Nel 1785 rimane incinta e Mary decide di raggiungerla: sia l’amica che il figlio, però, muoiono nel 1786. Mary ritorna in Inghilterra decisa ad aiutare i genitori di Fanny a trasferirsi in Irlanda: purtroppo la scuola versa in cattive acque e, così, Mary entra in contatto con un editore di Londra per guadagnare i soldi per il viaggio scrivendo. Nel 1787, perciò, Joshep Johnson, che diventerà un fondamentale amico di Mary, pubblica *Thoughts on the Education of Daughters*³⁰, il primo testo di Wollstonecraft. Questa opera ricalca alcune delle teorie in auge tra i *Dissidents* ed in particolare quella secondo cui l’educazione sarebbe in grado di curare i mali della società. Inoltre il testo segue un’impostazione lockeiana: l’intelletto sarebbe una sorta di *tabula rasa* e la conoscenza sarebbe fortemente influenzata dall’ambiente e dalle esperienze. Questa base serve a Wollstonecraft per inaugurare le sue teorie sull’educazione delle ragazze: critica un percorso finalizzato unicamente al matrimonio che non garantisce alle donne nessuna indipendenza e quasi nessuna possibilità di guadagnarsi da vivere, se non con lavori umili e subordinati. In questo testo si trova già, *in*

²⁹ Janet Todd, *Mary Wollstonecraft*, op. cit., p. 60.

³⁰ Mary Wollstonecraft, *Thoughts on the Education of Daughters: with Reflections of Female Conduct in the more important Duties of Life*, London, Joseph Johnson, 1787.

nuce, la critica ad un'educazione che forma donne frivole e superficiali, incapaci di adempiere ai propri ruoli nella società, primo tra tutti l'educazione dei figli.

La scuola di Newington Green fallisce e Mary, per mantenersi, trova lavoro come istitutrice presso una delle famiglie più aristocratiche d'Irlanda: i Kingsborough, che avevano ben dodici figli. Le idee radicali e egualitarie apprese nel confronto coi *Dissidents* rendono per Mary difficile abituarsi allo stile di vita aristocratico: fin da subito si troverà a criticare Lady Kingsborough ai suoi occhi colpevole di trascurare i figli abbandonandoli alle cure delle bambinaie per prestare più attenzione alle sue frivole occupazioni mondane e ai suoi cani. Mary, però, si trova bene con i bambini e in particolare con Margaret: il loro legame diventerà così stretto da suscitare la gelosia della madre, cosa che causerà il suo licenziamento. Mary si sente sola anche perché non partecipa ai passatempi delle altre donne trovandoli sciocchi: si dedica allo studio della filosofia ed in particolare inizia a leggere e apprezzare le opere di Jean-Jacques Rousseau. Nel frattempo si preoccupa delle condizioni economiche delle sorelle e per farvi fronte scrive un racconto per Johnson: *Mary. A Fiction*³¹. Il legame con l'editore si stringe quando perde il lavoro e decide di intraprendere la carriera di scrittrice professionista, inaugurando a ventotto anni una nuova fase della sua vita: quasi contemporaneamente al suo arrivo alla casa editrice, Johnson inizia a pubblicare il mensile "Analytical Review"³² ed offre a Mary di collaborare.

L'ambiente editoriale è molto stimolante ed è qui che Mary incontra Henry Fuseli: un pittore svizzero il cui vero nome era Johann Heinrich Füssli che realizzava quadri ispirati alle opere di Shakespeare e Milton. Mary se ne invaghisce nonostante fosse più vecchio di lei e già sposato: non ci sono tracce di una loro relazione sentimentale ed anche Godwin parla solo di un'importante amicizia, nonostante il forte desiderio di Mary di averlo potuto avere come compagno³³. Sempre grazie a Johnson e al suo nuovo lavoro, Wollstonecraft conosce molti intellettuali e ne studia le opere, arricchendo continuamente la sua formazione da autodidatta.

Nel 1789 scoppia la Rivoluzione Francese e ne arriva immediatamente notizia in Inghilterra: i *Dissidents* e più in generale l'ambiente della casa editrice accolgono l'evento

³¹ Mary Wollstonecraft, *Mary. A Fiction*, London, Joseph Johnson, 1788. Il racconto narra di una ragazza aristocratica costretta ad un infelice matrimonio di convenienza. Sempre nel 1788 pubblica *Original Stories from Real Life*: un libro di racconti per bambini volto ad educare attraverso gli esempi.

³² Si trattava di un giornale scientifico e letterario costituito principalmente da recensioni.

³³ William Godwin, *Memories*, op. cit., p. 90.

con entusiasmo. Il 4 novembre, in occasione delle celebrazioni della Gloriosa Rivoluzione del 1688, Richard Price pronuncia il discorso *On the Love of Our Country*, in cui esalta la Rivoluzione Francese come una ventata di progresso che si sarebbe presto diffusa in tutta Europa. Price sostiene che la Rivoluzione Francese sia simile a quella inglese del XVII secolo perché entrambe stabilivano il diritto del popolo ad eleggere i suoi governanti e a ribellarsi ad un governo illegittimo: la rivoluzione del 1688, però, era rimasta incompiuta, i suoi principi non si erano pienamente attuati ed era tempo di tornare a difenderli e promuoverli. Questa adesione entusiastica agli ideali rivoluzionari viene duramente contestata da Edmund Burke che scrive *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*³⁴ proprio per attaccare i radicali: sostiene, infatti, che tra la Gloriosa Rivoluzione e quella Francese non vi siano similitudini e confuta la teoria dei diritti naturali dell'uomo. Burke loda lo spirito conservativo della società inglese che ha preservato il Regno: "grazie alla nostra diffidenza verso le innovazioni, grazie alla neghittosità del nostro carattere nazionale, ancora possediamo la tempra dei nostri padri. Noi non abbiamo perduto - come io credo - la liberalità e la dignità di pensiero del quattordicesimo secolo, né però abbiamo fatto di noi stessi dei selvaggi"³⁵ e afferma che anche la Gloriosa Rivoluzione mirava a conservare e non a innovare. Mary Wollstonecraft è la prima a reagire a questo attacco componendo *A Vindication of the Rights of Men*³⁶, un testo che ottiene subito un grandissimo successo tanto da richiedere una seconda ristampa in pochi mesi. In particolare, in un celebre passo delle *Riflessioni* Burke scrive: "Io pensavo che diecimila spade si sarebbero sguainate per vendicare anche un solo sguardo insolente nei confronti di Maria Antonietta. Ma l'età della cavalleria è passata"; Wollstonecraft critica duramente la teatralità di questo passo ed in particolare l'idea di associare la femminilità con la debolezza che conduce ad una società basata sull'ineguaglianza e sulla discriminazione delle donne.

Quest'opera mette in contatto Mary con Thomas Paine, autore de *I diritti dell'uomo*, e, nelle stesse circostanze con William Godwin, con il quale, però, all'inizio ha solo una conoscenza superficiale. Nel 1792 Wollstonecraft prosegue le riflessioni iniziate con i suoi testi precedenti dando alle stampe in inglese *La rivendicazione dei diritti delle donne*, che in

³⁴ Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Roma, Ideazione, 1998.

³⁵ *Ivi*, p.127

³⁶ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*, London, Joseph Johnson, 1790. Alcuni brani in traduzione italiana sono proposti in Mary Wollstonecraft, *Tempo di Rivoluzioni. Sui diritti degli uomini e delle donne*, Santa Maria Capua Vetere, Edizioni Spartaco, 2004.

poco tempo verrà tradotto in tedesco, francese e vedrà anche una edizione americana – ma di questo testo mi occuperò più diffusamente nei prossimi paragrafi. Sempre nel 1792 Johnson propone a Mary e a Fuseli un viaggio in Francia, per vedere da vicino quella Rivoluzione di cui tanto si parla. I tre erano già a Dover pronti ad imbarcarsi quando giunge la notizia dei massacri compiuti a settembre a Parigi: Fuseli e Johnson ritengono più prudente non partire, ma Mary non vuole rinunciare e affronta il viaggio da sola. La realtà della Rivoluzione e la tensione che si respirava a Parigi costituiscono una cocente delusione: Mary si aspettava di trovare il regno della libertà e si riscopre immersa nei preparativi del Terrore. Ella a Parigi frequenta soprattutto la comunità inglese e, nonostante il suo testo sui diritti delle donne, non si mostra interessata ad incontrare Olympe de Gouges o a visitare i club di donne rivoluzionarie. Wollstonecraft non è una sostenitrice delle insurrezioni di massa e rimarrà sempre convinta del potere dell'educazione e dello sviluppo personale; inoltre la Rivoluzione si avvia alla sua fase più sanguinaria: quando, nel settembre 1793, si stabilisce che la Repubblica debba essere governata col Terrore gli stranieri sono ritenuti sospetti o dichiaratamente controrivoluzionari, gli inglesi vengono espulsi e Mary è costretta a lasciare Parigi e a trasferirsi in campagna, a Neully sur Seine. Qui Wollstonecraft inizia a lavorare ad una storia della Rivoluzione Francese: scrive il primo volume, ma Godwin riporta di non aver mai trovato traccia di altri appunti o di altri scritti. Janet Todd ritiene che *An Historical and Moral View on the Origin and Progress of the French Revolution*³⁷ possa essere interpretato come il seguito ideale di *A Vindication of the Rights of Men*³⁸: all'entusiasmo iniziale fa seguito la disillusione e Mary identifica la causa degli eccessi rivoluzionari non solo nei secoli di tirannia, ma anche in un razionalismo esasperato.

Poco dopo il trasferimento a Neully, Mary inizia una relazione con Gilbert Imlay, un americano che si trovava a Parigi per vendere terre oltreoceano agli europei. Todd attribuisce la possibilità di questo amore fuori dalle regole anche all'atmosfera rivoluzionaria, che tra le altre cose aveva reso il matrimonio un contratto civile e legalizzato il divorzio³⁹, e lega a questa relazione i cambiamenti delle vedute e dello stile di vita di Mary. La coppia fa ritorno a Parigi, ma subito Imlay parte per Le Harve per portare avanti degli

³⁷ Mary Wollstonecraft, *An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe*, London, Joseph Johnson, 1794.

³⁸ Janet Todd, *Mary Wollstonecraft. A revolutionary Life*, op. cit., p. 218.

³⁹ Ivi, p. 236.

affari e lascia Mary, incinta, da sola. Wollstonecraft scriverà moltissime lettere all'amato⁴⁰, che ritornerà brevemente a Parigi per poi lasciarla sola altri lunghi mesi. La figlia, Frances detta Fanny in onore dell'amica, nasce il 14 maggio 1794, mentre gli affari di Imlay vanno molto male, tanto da obbligarlo a partire per Londra lasciando Mary e la neonata malata di vaiolo. Le due si trasferiscono nuovamente a Parigi e poi a Londra, dove Imlay non va nemmeno ad accoglierle. Per aiutare il compagno Mary si reca, con Fanny e una bambinaia, in Scandinavia: un viaggio che si rivelerà molto piacevole e che porta alla pubblicazione di un libro, *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*⁴¹. Al suo ritorno Mary, però, scopre che Imlay vive con un'altra donna e cerca di suicidarsi gettandosi nel Tamigi, dove viene salvata da alcuni barcaioli di passaggio⁴².

Mary si trasferisce in campagna, dove incontra nuovamente William Godwin: scoprono di essere vicini di casa e iniziano a frequentarsi assiduamente. In principio scelgono di non sposarsi, anche perché Godwin era contrario al matrimonio e favorevole alle unioni di fatto, ma appena scopre che Mary è incinta ritiene più sicuro rendere ufficiale la loro unione: i due si sposano⁴³, quindi, il 29 marzo 1797. Iniziano una vita tranquilla a Londra che viene interrotta bruscamente il 10 settembre dello stesso anno, quando Mary muore di setticemia dopo aver partorito una figlia, Mary anche lei. Godwin ne è distrutto: si dedica immediatamente alla redazione delle memorie sulla vita di lei e alla pubblicazione postuma delle sue lettere e dei suoi scritti, tra i quali il romanzo *Maria: or, the Wrongs of Woman*⁴⁴, in cui Wollstonecraft critica il matrimonio raccontando la storia di una donna fatta internare in manicomio dal marito.

Già immediatamente dopo la morte di Wollstonecraft fioriscono i suoi detrattori⁴⁵: il primo è Richard Polwehle, vescovo di Exter, che la include in una banda di donne che hanno *sfidato la natura*. Nel poema *The Unsex'd Women*⁴⁶ la accusa di essere una donna che non

⁴⁰ Queste, ed altre, lettere sono raccolte in: Mary Wollstonecraft, *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Edt. by Janet Todd, New York, Columbia University Press, 2003.

⁴¹ Mary Wollstonecraft, *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, London, Joseph Johnson, 1796; trad. it. *Lettere scritte durante un breve soggiorno in Svezia, Norvegia e Danimarca*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011.

⁴² A portare a compimento il suicidio sarà, invece, la figlia Frances a 22 anni: nessuno ne reclamerà il corpo.

⁴³ Questo matrimonio desta molto scandalo poiché svela che Mary Wollstonecraft non era stata sposata con Imlay ed era, quindi, una madre nubile.

⁴⁴ Mary Wollstonecraft, *Maria: or, the Wrongs of Woman*, Edt. by William Godwin, London, Joseph Johnson, 1798 (incompiuta).

⁴⁵ I detrattori non erano mancati nemmeno quando era in vita. Uno su tutti è Horace Walpole che la definisce una "hyena in petticoats".

⁴⁶ Richard Polwehle, *The Unsex'd Women: a Poem*, London, Cadell and Davies, 1798.

arrossiva mai, la condanna per l'amore con Imlay e per il tentato suicidio e descrive la sua morte come un segno della Provvidenza. Queste critiche la seguiranno fino al XX secolo, in cui ancora vengono proposte delle teorie secondo le quali sarebbe stata spinta alle sue teorie dalla follia, dall'odio verso gli uomini o dalla perversione sessuale⁴⁷. Accanto a questi ritratti foschi, però, si trovano molte biografie lusinghiere, che esaltano il coraggio e l'intelligenza di Wollstonecraft, che nascono a partire dal XIX secolo e che si moltiplicano sulla scia della seconda ondata del femminismo a partire dagli anni '60 del Novecento⁴⁸.

1.2.2. Donne nella sfera pubblica

Mary Wollstonecraft scrive *A Vindication of the Rights of Woman*⁴⁹ nel 1792, quando ancora non si è recata in Francia, ma già fortemente influenzata, come abbiamo visto, dalla Rivoluzione Francese. Il testo, però, subisce anche l'influsso di un clima culturale e politico nel quale il tema dei diritti delle donne iniziava a essere affrontato e discusso. Il testo di Wollstonecraft viene spesso presentato come pionieristico e talvolta anche come un *unicum* nel panorama dell'epoca, ma in realtà, pur presentando caratteri di originalità e di innovazione, si inserisce in una tradizione di riflessioni sull'emancipazione femminile, che, pur se in forma embrionale, ha molto influenzato l'Inghilterra del tempo ed in particolare l'ambiente dei *Dissidents*⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. Ferdinand Lundberg and Marynia Farnham, *Modern Woman: The Lost Sex*, New York, Harper and brothers, 1947.

⁴⁸ Oltre alle già citate Todd e Tomalin, cfr.: Charles Aldis, *A Defence of the Character and Conduct of the Late Mary Wollstonecraft Godwin, Founded on the Principles of Nature and Reason as Applied to the Peculiar Circumstances of Her Case; in a Series of Letters to a Lady*, London, James Wallis, 1803; Emma Rauschenbush-Clough, *A Study of Mary Wollstonecraft and the Rights of Woman*, London, Longman, Green and Co., 1898; Henry R. James, *Mary Wollstonecraft. A Sketch*, Oxford, Oxford University Press, 1932; Margaret George, *One Woman's "Situation": A Study of Mary Wollstonecraft*, Urbana, University of Illinois Press, 1970; Eleanor Flexner, *Mary Wollstonecraft: a Biography*, New York, Coward, McCann and Geoghegan, 1972; Dale Spender, *Women of Ideas*, London, ARK Editions, 1982; Gary Kelly, *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*, New York, St. Martin's Press, 1992; Lyndall Gordon, *Vindication: A Life of Mary Wollstonecraft*, New York, Harper Collins, 2005.

⁴⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, London, Joseph Johnson, 1792; trad. it. *Una rivendicazione dei diritti della donna con osservazioni di argomento politico e morale*, Roma, Editori Riuniti, 1977 (nuova ristampa: *I diritti delle donne*, Roma, Edizioni Q, 2008). In maniera parziale è stato tradotto anche in: Ead., *Sui diritti delle donne*, Milano, BUR, 2008.

⁵⁰ Cfr. Roberta Adelaide Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, op. cit., in particolare il capitolo III.

Fin dalla nascita della riflessione moderna sulla cittadinanza e la politica, infatti, il soggetto è stato messo in discussione dalle donne: prima tra tutte Margaret Cavendish⁵¹, che nel suo racconto *The Contract*⁵² critica proprio le teorie hobbesiane. Cavendish ritiene la scienza politica di Hobbes nient'altro che un'opinione e denuncia la natura fittizia del patto sostenendo che la forma non ha inizio, che non può esserci un momento formale che segna la nascita della società. Inoltre Cavendish problematizza il concetto stesso di *umanità* e sottolinea come non possa essere considerata universale dato che le donne ne sono escluse. Nei suoi racconti, Cavendish descrive delle eroine che si muovono in un mondo maschile e la cui forza sta "nell'affermarsi con il proprio corpo; esse dimostrano di avere già da sempre disposizione di sé, e tramite il travestimento e il viaggio fanno valere il proprio potere nel mondo che pretende di ridurle a oggetto"⁵³. La critica ad Hobbes è necessaria per criticare una subordinazione che viene presentata come naturale, ma che non sembra esistere nello stato di natura in cui viene postulata l'uguaglianza: le donne vengono sottomesse a seguito di una guerra per il dominio sui figli, che viene garantito agli uomini grazie al patto tra *padri di famiglia*. Cavendish, grazie alla sua presa di parola pubblica e alla sua puntualizzazione sull'esclusione femminile dalla piena umanità, mostra come "la guerra, alla fine, la vincono

⁵¹ Margaret Cavendish (1623-1673) nacque nei pressi di Colchester, ultima di otto figli. A soli due anni morì suo padre: la madre le diede un grande esempio di indipendenza. Nel 1642 si trasferì con la famiglia a Oxford e l'anno dopo divenne damigella di compagnia della regina Enrichetta Maria. Fuggita a Parigi con la regina durante la rivoluzione inglese, conobbe William Cavendish, I duca di Newcastle, che la sposò in seconde nozze nel 1645, malgrado avesse oltre trent'anni di più.

Nel 1648 si trasferì ad Anversa e l'anno dopo, con l'esecuzione di Carlo I d'Inghilterra, William Cavendish venne ufficialmente esiliato. Nel 1651 Margaret cercò di ottenere indietro tutti i beni confiscati dal governo di Oliver Cromwell, con una visita ufficiale a Londra. Non ottenne ciò che voleva, ma diventa una personalità pubblica a cui si interessano molte persone, tra cui Samuel Pepys, che di lei parla spesso nel suo *Diario*.

Inoltre, durante il suo soggiorno nella capitale inglese, Margaret iniziò a pubblicare una grande quantità di opere letterarie e teatrali. Nel 1660 i coniugi Newcastle tornarono in patria e si stabilirono a Welbeck Abbey, nel Nottinghamshire. Nel 1665 Carlo II nominò William Cavendish duca di Newcastle-upon-Tyne, di cui fino a quel momento era stato solo *earl*.

Nel 1667 Cavendish visitò la Royal Society, suscitando un grande clamore. Morì sei anni dopo e venne sepolta nell'Abbazia di Westminster. I suoi scritti furono poi curati dal marito, che li ripubblicò nel 1676, poco prima di morire.

Tra le sue opere ricordo: Margaret Cavendish, *Bell in Campo and The Sociable Companions*, Edt. by Alexandra G. Bennett, Peterborough (ON), Broadview Press, 2002; Ead., *Observations upon Experimental Philosophy*, Edt. by Eileen O'Neill, New York, Cambridge UP, 2001; Ead., *Paper Bodies: A Margaret Cavendish Reader*, Edt. by Sylvia Bowerbank and Sara Mendelson, Peterborough (ON), Broadview Press, 2000; Ead., *Sociable Letters*, Edt. by James Fitzmaurice, Peterborough (ON), Broadview Press, 2004; *The Description Of A New World Called The Blazing World And Other Writings*, Edt. by Kate Lilley, London, Penguin, 2004, trad. it. *Il mondo sfavillante*, a cura di Maria Grazia Nicolosi, CUECM, Catania, 2008; Ead., *The Convent of Pleasure and Other Plays*, Edt. by Anne Shaver, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1999.

⁵² Margaret Cavendish, *The Contract*, in *The Blazing World and Other Writings*, op. cit., pp. 3-46.

⁵³ Paola Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia Politica», n. 3, 2011, p. 367.

gli uomini, ma non senza condizioni”⁵⁴ grazie alle quali è possibile ripensare il soggetto, svelandone il carattere sessuato.

Già nel 1676, inoltre, era stata tradotta, a Londra, l’opera di Poullain de la Barre *L’egalité des deux sexes*⁵⁵, un testo di ispirazione cartesiana che prende in esame la teoria dell’inferiorità femminile ritenendola un prodotto storico e culturale corroborato dall’aristotelismo. La disuguaglianza appare naturale perché è rafforzata dal costume e dalla consuetudine, ma le sue ragioni scompaiono di fronte ad un’analisi razionale: per cambiare questo stato di cose per Poullain de la Barre, come sarà per Wollstonecraft, è necessaria l’educazione. Questo pensatore ebbe una grande influenza su Mary Astell, che alla fine del XVII secolo scrisse una serie di saggi sulla questione femminile, di cui uno umoristico⁵⁶. Anche Astell lotta contro il costume e l’abitudine che condannano le donne all’inferiorità e anche per lei la soluzione si può trovare solo nell’educazione. In *A Serious Proposal to the Ladies* arriva a dire che l’ignoranza delle donne è voluta dagli uomini che così possono sentirsi superiori e propone, per contrastare questo fenomeno, l’istituzione di college femminili dove le donne possano istruirsi e coltivare le loro qualità. Astell critica fortemente anche il matrimonio, che considera svantaggioso per una donna, ma non mette mai in discussione il potere patriarcale all’interno della famiglia, che per lei deriva direttamente da Dio. Pur essendo meno radicale di Wollstonecraft, ne anticipa, però, molti dei temi e delle rivendicazioni.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Poullain de la Barre, *L’egalité des deux sexes*, Paris, Jean du Puis, 1673; trad. it. in Ginevra Conti Odorisio, *Poullain de la Barre e la teoria dell’uguaglianza*, Milano, Unicopli, 1996.

⁵⁶ Mary Astell (1666-1731) nacque all’interno di una famiglia borghese decaduta di Newcastle, una città che prima della Riforma era stata un importante centro di monachesimo: un riferimento che, molto probabilmente, Mary cercherà di recuperare, dandogli un nuovo significato.

Alla morte del padre, visse in una casa fondamentalmente femminile, dove suo zio fu il suo precettore. Così, in un momento in cui la maggior parte delle donne era analfabeta, lei ricevette un’educazione che comprendeva studi di filosofia, matematica e alcune lingue moderne. Dalla sua opera si può dedurre che possedesse conoscenze di teologia, politica, storia e letteratura classica. A Londra si stabilisce nel quartiere di Chelsea, dove a poco a poco si formerà intorno a lei un circolo di donne, di amiche, che furono nel corso degli anni le sue compagne più intime e il suo principale sostegno, sia economico sia emotivo: lady Elizabeth Montague (a cui dedicò l’edizione del 1694 della sua *Proposal*), lady Catherine Jones, Elisabeth Hasting, Ann Coventry, ed altre. Si trattava di donne aristocratiche - che contavano pertanto su abbondanti risorse proprie - che avevano fatto una scelta di vita simile a quella di Mary: avevano deciso di restare nubili oppure, rimaste vedove, si erano rifiutate di sposarsi di nuovo. Verso la fine della sua vita, avendo smesso di scrivere, si dedicò a dirigere una Scuola di Carità per figlie di militari a riposo dell’Ospedale di Chelsea, che rimase aperta fino al 1862.

Tra le sue opere ricordo: Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest. By a Lover of Her Sex*, London, R. Wilkin, 1694; Ead. *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Dutchess of Mazarine’s Case; Which is Also Considered*. London, John Nutt, 1700.

Così come Mary Astell, anche Mary Wortley Montagu⁵⁷ non pensava che l'inferiorità femminile fosse un fatto naturale, ma riteneva derivasse dall'educazione e che le donne avrebbero avuto più vantaggi dall'istruzione che dal matrimonio. Pubblica due lavori, *Woman not Inferior to Man* nel 1734 e *Woman's Superior Excellence over Man* nel 1740⁵⁸, con lo pseudonimo di "Sophia, a Person of Quality". In questi testi *Sophia* condanna l'organizzazione patriarcale della società svelandone il carattere culturalmente costruito e rafforzato dall'abitudine. Critica l'esclusione delle donne dai pubblici uffici e la attribuisce alla mancanza di istruzione: le donne, infatti, vengono educate solo per essere utili agli uomini, non per il loro sviluppo. *Sophia* nota come non via sia nulla che provi che le donne siano inadatte a svolgere gli stessi compiti degli uomini, e con gli stessi risultati, se non il costume e l'abitudine: gli uomini ne sono influenzati e ne approfittano poiché ne ricavano una posizione di vantaggio – sia intellettuale sia materiale – che non hanno alcun interesse a perdere.

Quasi nello stesso periodo Catherine Macaulay pubblica *Letters on Education*⁵⁹, un'opera verso cui Mary Wollstonecraft riconosce un grande debito intellettuale e che viene recensita entusiasticamente sulla *Analytical Review*. Macaulay viene ricordata principalmente per *History of England from the Accession of James*⁶⁰, una storia dell'Inghilterra in chiave repubblicana: in quanto donna Catherine non aveva avuto un'educazione ufficiale, ma da autodidatta era rimasta molto colpita dalla storia greca e romana e affascinata dalla libertà repubblicana. Si interessa alla Rivoluzione Americana e

⁵⁷ Mary Wortley Montagu (1689-1762) è nata in una famiglia aristocratica inglese. Nel 1712 fugge con Edward Wortley Montague per sposarsi: il loro matrimonio, infatti, era stato osteggiato dal padre di lei. Passano i primi anni in campagna, poi si stabiliscono a Londra dove Edward diviene membro del Parlamento: nel 1716 viene nominato ambasciatore e si trasferiscono a Istanbul. Mary scriverà la storia di questo viaggio e le sue osservazioni in *Turkish Embassy Letters*, una raccolta ricca di minuziose descrizioni che sarà d'ispirazione per le successive viaggiatrici e per gli orientalisti. Nel 1719 tornano in Inghilterra e Mary importa una pratica di immunizzazione dal vaiolo che aveva visto praticare in Turchia: le donne turche inoculavano il vaiolo delle mucche ai loro bambini che poi rimanevano immuni. I figli di Mary saranno i primi inglesi ad essere immunizzati e lei combatterà una lunga battaglia per importare questa pratica.

Nel 1736 lascia Londra e si trasferisce a Venezia lasciando il marito e destando grande scandalo: condivide con Mary Wollstonecraft l'avversione da parte di Walpole che la definisce *avara, impudente e assurda*. A Venezia si innamora di un intellettuale italiano, Francesco Algarotti, e ritorna a Londra solo dopo la morte del marito nel 1761. Poco dopo vorrebbe tornare in Italia, sul lago d'Iseo dove si era trasferita, ma si ammala di cancro e muore nel 1762.

⁵⁸ Sophia, a Person of Quality, *Woman not Inferior to Man. Or a Short and Modest Vindication of the Natural Right of the Fair Sex to a Perfect Equality of Power, Dignity and Esteem with Men*, London, John Hawkins, 1734; Ead. *Woman's Superior Excellence over Man: or a Reply to the Author of the late Treatise, entitled Man Superior to Woman. In Wich the excessive Weakness of that Gentleman's Answer to Woman not Inferior to Man is exposed*, London, John Hawkins, 1740.

⁵⁹ Catharine Macaulay, *Letters on Education. With Observations on Religious and Metaphysical Subjects*, London, C. Dilly, 1783.

⁶⁰ Catherine Macaulay, *History of England from the Accession of James*, London, C. Dilly, 1763-1783.

pubblica, in suo sostegno, *An Adress to the People of England, Scotland and Ireland on the Present Important Crisis Affaire*⁶¹. Studia a fondo la costituzione federale e contribuisce attivamente alla sua diffusione, mettendola in relazione con la situazione politica inglese e con la sua corruzione. Come Mary Wollstonecraft, anche Macaulay risponderà alle *Reflections* di Burke sulla Rivoluzione Francese con quello che sarà il suo ultimo scritto politico.

Letters on Education anticipa molti dei temi che saranno propri di Wollstonecraft: l'importanza della mancanza di istruzione per le donne e la necessità di colmare questa lacuna per rendere le donne *virtuose*. Per Macaulay la virtù di una donna consiste essenzialmente nell'essere fedele ad un solo uomo, cosa che non accade perché uomini e donne sono educati diversamente, mentre andrebbero trattati allo stesso modo. Ipotizza, perciò, la costituzione di scuole miste in cui ragazze e ragazzi possano ricevere la stessa educazione: la virtù e la conoscenza sono uniche e non ha senso sdoppiarle artificialmente per crearne di diverse a seconda del sesso. Ricevere lo stesso tipo di istruzione, infine, è l'unica via attraverso la quale le donne possono sperare di cambiare lo stato di cose presenti e le condizioni politiche e sociali svantaggiose per loro.

In Francia, intanto, il tema dei diritti femminili era molto dibattuto: Condorcet aveva sostenuto la causa dei diritti e dell'istruzione delle donne, sostenendo che non vi sono differenze naturali tra uomini e donne e che quindi non ha senso escludere queste ultime dai diritti propri dei cittadini. Nel 1791 Talleyrand presenta all'Assemblea Costituente un rapporto sull'istruzione pubblica, in cui riprende la proposta di Condorcet del diritto all'istruzione per le donne, ma la modifica fino a snaturarla: le donne devono sì essere istruite, ma deve occuparsene la famiglia per salvaguardare l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, che, per la pubblica utilità, devono rimanere in quella domestica. Questo rapporto viene in gran parte bocciato e nel 1792 Condorcet ne presenterà un altro per riaffermare il diritto all'istruzione delle donne. Non ci sono prove che Mary Wollstonecraft abbia conosciuto Condorcet, anche se lui frequentava l'editore Johnson, ma probabilmente ne aveva sentito parlare: in questo senso è significativo che dedichi la *Vindication or the Rights of Woman* a Talleyrand e lo inviti a tenerne conto e a ripensare al suo progetto educativo.

⁶¹ Catherine Macaulay, *An Adress to the People of England, Scotland and Ireland on the Present Important Crisis Affaire*, London, C. Dilly, 1775.

Sempre in Francia nasce, vive e lavora Olympe de Gouges, che con Mary Wollstonecraft si contende il titolo di madre del femminismo. Olympe de Gouges nasce nel 1748 col vero nome di Marie Gouzes. Era una donna di lettere, una commediografa e un'attivista politica: nel 1788 pubblica un pamphlet intitolato *Lettre au Peuple, ou projet d'une caisse patriotique*, in cui proponeva che gli Stati Generali risolvessero la grave crisi economica in cui si trovava la Francia istituendo un fondo in cui far confluire versamenti volontari dei cittadini. Inoltre, precedentemente, aveva scritto un testo contro la schiavitù, in particolare quella dei neri, e uno in cui rivendicava con forza la necessità del divorzio. Il suo testo politico più famoso, però, è la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*⁶², che scrive in seguito alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* per denunciare l'esclusione delle donne dalla vita politica. Alle donne, infatti, era stato attribuito il ruolo di cittadine passive, che de Gouges contesta: se i cittadini attivi, come sostiene Camille Desmoulins, sono quelli che hanno partecipato alla presa della Bastiglia, allora le donne devono essere considerate cittadine attive, dato che sono state le prime a marciare verso Versailles per rivendicare i loro diritti e visto che il 14 luglio erano in prima fila nella rivolta.

Il testo ripercorre le motivazioni che hanno portato a proclamare i diritti dell'uomo estendendoli alle donne, sulla base dell'idea che se "la donna ha il diritto di salire sul patibolo, deve avere ugualmente il diritto di salire sulla Tribuna"⁶³, una frase tristemente ironica rispetto alla morte della stessa de Gouges, ghigliottinata nel 1793. Ella non si limita, però, ad una mera trasposizione di diritti, ma aggiunge spiegazioni e riflessioni, come quelle, ad esempio, proposte per motivare l'importanza della libertà di parola per le donne, che potrebbero, così, riconoscere pubblicamente i padri dei propri figli – illegittimi – senza essere costrette dai pregiudizi a nascondere la verità. Inoltre il testo auspica la creazione di un'assemblea di donne, la rappresentanza femminile in tutte le cariche pubbliche, la possibilità per le donne di conservare i propri beni e la parificazione dei figli naturali a quelli legittimi. De Gouges critica fortemente il matrimonio, come già aveva fatto rivendicando la necessità del divorzio, e lo definisce *la tomba della fiducia e dell'amore*: mira ad abolirlo per dei rapporti più liberi tra i due sessi, proponendo al suo posto una sorte di *contratto sociale*

⁶² Olympe de Gouges, *Declaration des droits de la femme e de la citoyenne, dediee à la reine*, in Ead., *Oeuvres*, Paris, Mercure de France, 1986; trad. it, *Dichiarazioni dei diritti della donna e della cittadina*, Roma, Caravan Edizioni, 2012.

⁶³ *Ivi*, p. 22.

nel quale i coniugi sarebbero stati uguali e avrebbero avuto gli stessi diritti. Queste rivendicazioni portano Joan Landes e Karen Offen⁶⁴ a definire Olympe de Gouges come una femminista più radicale rispetto a Mary Wollstonecraft; in realtà le due pensatrici hanno molte riflessioni in comune: entrambe credono che la natura non abbia stabilito la subordinazione delle donne e sono convinte che i difetti del proprio sesso – l’astuzia, la falsità, la vacuità – derivino dallo stato di subordinazione e di vera e propria schiavitù nella quale sono tenute. Se, però, Mary Wollstonecraft vede nell’educazione la sola via per risolvere questa situazione, Olympe de Gouges percorre strade più classicamente politiche, come quella della richiesta di un’assemblea femminile e dell’incitazione alla ribellione. La pensatrice francese riconosce l’importanza dell’educazione, ma solo perché “tentare di dare al mio sesso una onorevole e giusta considerazione è considerato ora un paradosso”⁶⁵ e come preparazione ad altre e per lei più incisive forme di protesta e cambiamento. Al contrario di Wollstonecraft, però, de Gouges si rivela più conservatrice sul piano delle forme di governo: sostiene, infatti, che la monarchia sia quella più auspicabile a causa della capacità del sovrano di agire un potere disinteressato e di personificare la legge⁶⁶.

Mary Wollstonecraft, pur avendone la possibilità, non incontrò mai Olympe de Gouges, né cita i suoi testi, ma conobbe sicuramente le idee della pensatrice francese, così come quelle delle donne e degli uomini che avevano preso parola contro la subordinazione femminile, che hanno contribuito a creare un contesto e un clima nel quale le riflessioni di Wollstonecraft hanno potuto svilupparsi e prendere corpo, fino a trovare compimento e forma nel testo che spesso viene riconosciuto come una pietra miliare del femminismo, se non addirittura il suo iniziatore.

⁶⁴ Joan Landes, *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988 e Karen Offen, *Was Mary Wollstonecraft a Feminist? A Contextual Re-reading of “A Vindication of the Rights of Woman”*, in *Quilting a New Canon: Stitching Women’s Word*, Edt. by Uma Parameswaran, Toronto, Black Women and Women of Colour Press, 1996, pp. 3-24.

⁶⁵ *Ivi*, p. 40.

⁶⁶ Nel corso della Rivoluzione cambierà idea fino a dichiararsi repubblicana, ma più a causa del comportamento del Re che di una vera adesione (non a caso la *Dichiarazione dei diritti della donna* è dedicata alla Regina). Durante il periodo del Terrore questo suo sostegno alla monarchia verrà considerato un segno di slealtà e la condurrà alla decapitazione.

Nonostante le sue riflessioni sul matrimonio, inoltre, de Gouges descrive l’origine della società civile in maniera significativa: una famiglia è riunita al capezzale del padre morente il quale lascia ai figli le leggi che permetteranno loro di uscire dalla condizione di selvaggi. Cfr. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l’homme, ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, 1789.

1.2.3. Rivendicare i diritti delle donne

Come abbiamo visto Mary Wollstonecraft ritiene che la subordinazione delle donne sia dovuta essenzialmente all'educazione che esse ricevono, che le relega ad essere ornamento e gingillo, bei soprammobili per allietare gli uomini. Wollstonecraft pensa soprattutto alle donne borghesi, tralasciando di discutere delle donne del popolo, se non quando discute delle possibilità lavorative molto ridotte e spesso degradanti: si riferisce e si rivolge principalmente alle donne del ceto medio perché "sembrano trovarsi in una condizione più naturale"⁶⁷, non sono, cioè, né sottoposte al bisogno, né sommerse dal lusso, si trovano in una condizione mediana che svela meglio i caratteri della sottomissione. Mary Wollstonecraft si rivolge alle donne che conosce e di cui fa parte: sufficientemente istruite da poter comprendere il suo discorso e capaci di riconoscere le limitazioni imposte al proprio sesso perché non confuse da dei limiti di classe o dai vuoti privilegi della ricchezza. Le donne aristocratiche vengono considerate, infatti, troppo corrotte dal lusso e dall'indolenza: per modificare la loro condizione non basta rivendicare i diritti delle donne, ma bisognerebbe modificare i rapporti tra le classi sociali, perché le donne dell'aristocrazia sembrano essere troppo abituate ai loro, vani, privilegi per rinunciarvi in nome dell'uguaglianza. L'autrice precisa, inoltre, che il testo si rivolge anche agli uomini sia per renderli edotti sulla condizione femminile che per provocare in loro un cambiamento utile anche al cambiamento delle donne: "diventino gli uomini più casti e modesti, e se allora le donne non diventeranno più sagge, al pari degli uomini, sarà chiaro che posseggono un intelletto più debole"⁶⁸.

La riflessione di Wollstonecraft prende le mosse dall'idea che l'unica differenza naturale tra uomini e donne sia quella della forza: "ammetto che l'uomo sembra avere una superiorità naturale sulla donna per forza fisica; e questa sembra essere l'unica base solida su cui edificare il concetto di superiorità"⁶⁹. Proprio a causa della diversa educazione, infatti, non è possibile distinguere quali disuguaglianze derivino dalla cultura e quali siano naturali, a parte quelle fisiche: in questo campo la superiorità dell'uomo non può essere negata, "tuttavia, non contenti di questo vantaggio naturale, gli uomini si adoperano per farci cadere

⁶⁷ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 29.

⁶⁸ *Ivi*, p. 32.

⁶⁹ *Ivi*, p. 60.

ancora più in basso”⁷⁰, trasformando le donne in creature ancora più deboli e dipendenti. Mary Wollstonecraft non immagina uno stato di natura grazie al quale poter scoprire le caratteristiche originarie di donne e uomini, ma propone l’esperimento inverso: bisogna offrire alle donne un’educazione pari a quella degli uomini prima di giudicare le loro qualità, “si dia loro spazio per sviluppare le proprie facoltà e la possibilità di rafforzare la propria virtù e si decida solo allora quale debba essere la posizione dell’intero sesso nella scala intellettuale”⁷¹.

Per adempiere questo compito Wollstonecraft analizza attentamente l’educazione che viene impartita alle donne, ponendola in relazione con i risultati che ottiene, per mostrare come molti dei difetti e delle debolezze femminili ne siano il frutto più pieno. La caratteristica più rilevante della formazione delle donne è il suo tendere in un’unica direzione: rendere la donna piacente, farla diventare “il giocattolo dell’uomo, il sonaglio che tintinna nelle sue orecchie ogni volta che egli decide di mettere da parte la ragione e svagarsi”⁷². Nel corso del testo le donne vengono paragonate a gingilli, a pennuti, a piante esotiche e ad una serie di oggettini piacevoli per sottolinearne la frivolezza, l’attenzione all’aspetto e all’esteriorità, il ruolo di passatempo per gli uomini e soprattutto la loro dipendenza; le donne finiscono per fare della loro bellezza il loro solo obiettivo: “l’impegno principale nella vita di una donna, sulla base del modello sociale attuale, è il piacere”⁷³, che distoglie la loro mente da occupazioni più stimolanti intellettualmente e più utili alla società. In questo modo le donne diventano, “letteralmente parlando, schiave del proprio corpo e si gloriano di questa sottomissione”⁷⁴, che viene rappresentata dagli uomini come piacevole e come segno di un privilegio.

Questa vanità femminile non è naturale, ma è il frutto di un’educazione che parte proprio dal corpo: le donne vengono costrette all’immobilità, permettendo loro, fin dalla più tenera infanzia, solo giochi sedentari e silenziosi, preludio di una vita adulta altrettanto noiosa. Mary Wollstonecraft critica fortemente questa consuetudine: “in tutto il regno animale ogni giovane creatura ha bisogno di esercizio continuo e l’infanzia dei bambini, secondo questa indicazione, dovrebbe essere trascorsa fra innocue capriole che mettono in

⁷⁰ *Ivi*, p. 28.

⁷¹ *Ivi*, p. 55.

⁷² *Ivi*, p. 53.

⁷³ *Ivi*, p. 78.

⁷⁴ *Ivi*, p. 65.

movimento mani e piedi. L'attenzione necessaria alla sopravvivenza è, infatti, il primo naturale esercizio dell'intelletto, mentre le piccole invenzioni per il diletto del momento sviluppano l'immaginazione. Ma questi saggi disegni della natura sono vanificati dal cieco zelo"⁷⁵. In particolare, alle ragazze viene chiesto di conservare la propria bellezza, che sembra essere il loro bene più prezioso, e di non metterla in pericolo con giochi all'aria aperta: un comportamento che "indebolisce i muscoli e fa rilasciare i nervi"⁷⁶. La naturale inferiorità rispetto alla forza maschile viene costantemente rafforzata, trasformando le donne in creature malaticce e annoiate, che prestano attenzione al loro aspetto perché è l'unica cosa che gli è stata concessa fare: "è del tutto naturale che una donna costretta a star seduta e ascoltare le conversazioni oziose di sciocche governanti o presenziare alla toeletta della madre si sforzi di prendere parte alla conversazione"⁷⁷, come è logico che le bambine nei loro giochi finiscano per imitare i comportamenti della madre davanti allo specchio non avendo avuto modo di osservare nulla di più stimolante. Wollstonecraft ritiene, invece, che sarebbe opportuno far giocare insieme maschi e femmine e che in quel caso l'attenzione delle bambine non sarebbe mai assorbita per ore da una bambola o da giochi ripetitivi e banali; non vi sarebbero nemmeno rischi per il pudore perché ragazzi e ragazze giocherebbero insieme innocuamente "se non si inculcasse in loro la distinzione tra i sessi prima che la natura stabilisca le dovute differenze"⁷⁸. Anzi, aggiunge Wollstonecraft, le donne che hanno avuto più contatti con i ragazzi e che hanno avuto modo di comportarsi razionalmente sono quelle che meno di tutte hanno appreso a civettare⁷⁹.

Questa educazione alla piacevolezza rende le donne dipendenti dal giudizio maschile e forma la loro identità solo in relazione al piacere dell'uomo. Questo dà origine, secondo Wollstonecraft, ad un circolo vizioso tra l'educazione personale e la divisione dei ruoli all'interno della società: le donne non possono lavorare a meno di non essere considerate delle prostitute, quindi non possono essere indipendenti, quindi devono trovare un marito che le mantenga e quindi devono essere *piacenti*, ma anche viceversa: vengono educate solo alla frivolezza, quindi non sanno di poter essere indipendenti o non sono in grado di esserlo

⁷⁵ *Ivi*, p. 62.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 63.

⁷⁸ *Ivi*, p. 64.

⁷⁹ "E continuando in questo discorso, se il timore, nelle ragazze, invece di essere incoraggiato o suscitato, venisse tratto alla stregua della codardia nei ragazzi, vedremmo presto donne dall'atteggiamento più dignitoso". *Ivi*, p. 86.

e quindi non resta loro che il matrimonio. Questo cortocircuito è anche la causa di molti dei difetti attribuiti per natura alle donne: se il loro solo obiettivo è soltanto il matrimonio, saranno sempre rivali tra loro e dovranno usare tutti i mezzi possibili per essere piacevoli ed essere quindi scelte da un uomo. Dalle donne non ci si aspetta nessuna virtù “se non quelle negative”⁸⁰ – pazienza, docilità, buon umore e arrendevolezza – virtù incompatibili con qualsiasi esercizio dell’intelletto di un certo spessore”⁸¹: gli uomini, infatti, non si aspettano di sposare una compagna con cui discorrere, ma una schiava da avere a propria disposizione. Le donne, quindi, vengono tenute nell’ignoranza e rese “orgogliose della propria debolezza”⁸² che viene interpretata come un segno di distinzione e buon gusto: la dipendenza, travestita da seducente fragilità, diventa un valore e un obiettivo da perseguire.

Oltre a queste *virtù negative*, che indeboliscono l’intelletto e la volontà, alle donne è richiesta la castità, per contrastare l’intemperanza maschile. Wollstonecraft, però, nota come questa virtù non sia appannaggio di tutte le donne: ve ne sono alcune che sono “schiave compiaciute della lussuria occasionale”⁸³, che diventano voluttuose per piacere agli uomini; il testo mostra, ancora una volta, il paradosso entro cui sono confinate le donne: per difendere la loro reputazione devono corrispondere alla castità, la virtù per la quale sono maggiormente lodate, ma per poter attrarre gli uomini devono mostrarsi libertine e disponibili. In questo contrasto la castità si trasforma in pura apparenza, in attenzione formale alla reputazione che non ha più nulla di virtuoso. Le donne sono paragonate agli ufficiali⁸⁴ che “acquisiscono le buone maniere prima della morale”⁸⁵ e che hanno come scopo della propria vita la galanteria e la mondanità. Anche in questo caso viene chiamata in causa l’educazione, che sia nel caso delle donne che dei soldati è frammentaria e subordinata agli impegni mondani: “ma può il frutto acerbo dell’osservazione casuale, mai sottoposto al vaglio del giudizio [...], meritare di essere considerato conoscenza? I soldati, come le donne, praticano le loro virtù minori con puntigliosa formalità. Dov’è dunque la differenza sessuale, quando l’educazione è stata la stessa?”⁸⁶. Wollstonecraft puntualizza

⁸⁰ Queste virtù vengono definite negative da Wollstonecraft perché basate tutte sulla sopportazione, “ma la sopportazione cessa di essere virtù quando confonde giusto e ingiusto” *ivi*, p. 53.

⁸¹ *Ivi*, p. 82.

⁸² *Ivi*, p. 116.

⁸³ *Ivi*, p. 101.

⁸⁴ Si assiste a un curioso ribaltamento del paragone di Medea tra il parto e la battaglia: qui paragonare donne e soldati ha, al contrario, il segno negativo di mettere a confronto delle debolezze.

⁸⁵ *Ivi*, p. 40.

⁸⁶ *Ivi*, p. 39.

come la passione delle donne per l'esteriorità e la forma, quindi, non sia un fatto naturalmente connesso al loro sesso, ma sia il risultato di un'educazione che preferisce l'emulazione al giudizio e che valorizza la confezione rispetto al contenuto.

La pura esteriorità alla quale sono educate le donne le rende dipendenti dai sensi, che vengono messi al servizio del divertimento e del piacere degli uomini, nel continuo sforzo di attrarne uno per garantirsi la sicurezza, ma anche perché piacere è l'unico compito al quale sono state educate. Anche attraverso questo processo le donne si indeboliscono e secondo Wollstonecraft dimenticano il fine ultimo della sessualità: la procreazione. Nonostante sia stata tacciata di condurre una vita scandalosa, infatti, l'autrice mostra un grande rispetto per il pudore e nel corso del testo si scaglia più volte contro la passione e persino contro l'amore: "affannarsi a cacciar via l'amore dal mondo significherebbe essere più donchisotteschi di Cervantes e offendere parimenti il buonsenso; ma non è affatto sconsiderato cercare di dare confini a questa passione tumultuosa e non permettergli di spodestare le facoltà superiori o usurpare lo scettro che l'intelletto dovrebbe bandire con lucidità"⁸⁷. Per Wollstonecraft l'amore e la passione coincidono essenzialmente con la mancanza di lucidità, sono dannosi per le donne, che grazie alla retorica romantica, vengono sempre di più descritte come esseri irrazionali in balia delle emozioni, ma dannosi anche per la società: l'amore, infatti, è una condizione transitoria, che non può creare legami stabili e solidi, ma che continua a cambiare oggetto, alla ricerca di sempre nuove emozioni. "Il vincolo più sacro della società è l'amicizia"⁸⁸, che dovrebbe diventare anche il collante del matrimonio, per trasformarlo in un patto tra pari: "marito e moglie dovrebbero cessare di amarsi con passione" che non è altro che "un povero sostituto dell'amicizia"⁸⁹.

L'amicizia è per Wollstonecraft il riferimento di un rapporto giusto, solidale e basato sull'uguaglianza: non esistono, infatti, l'amato e l'amante, ma solo amici pari nel sentimento e nella considerazione dell'altro. Questa utopia dell'amicizia tra uomo e donna pervade tutto il testo, che è volto a dimostrare che le virtù attribuite ai maschi dovrebbero essere estese anche alle femmine: non ha senso, infatti, immaginare delle virtù divise per sesso⁹⁰. La virtù, infatti, è unica, "ha un solo modello eterno"⁹¹, che potrà differire per grado ma non per

⁸⁷ *Ivi*, p. 44.

⁸⁸ *Ivi*, p. 48.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 47-49.

⁹⁰ Wollstonecraft afferma: "lancio il guanto della sfida e nego l'esistenza di virtù proprie di un sesso, modestia compresa". *Ivi*, p. 73.

⁹¹ *Ivi*, p. 43.

natura: Wollstonecraft ribadisce più volte che le donne sono *esseri umani* e che, in quanto tali, devono partecipare alle virtù proprie dell'uomo. Le donne sono schiave, private dell'intelletto e della capacità di giudizio e perciò sono state spogliate delle virtù dell'umanità e rivestite di grazie artificiali e illusorie: non essendo libere non possono essere autenticamente virtuose e non avendo potuto sviluppare la propria ragione non possono pienamente discernere il giusto e lo sbagliato, ma si limitano a copiare modelli appresi nell'infanzia. Le donne si trovano così in un limbo, né pienamente umane né completamente animali: "se esiste un solo criterio per la morale, un solo archetipo d'uomo, sembra dunque che il destino lasci le donne in sospeso [...]: esse non posseggono né l'istinto infallibile degli animali, né possono puntare l'occhio sulla ragione per un modello di perfezione. [...] Non devono anelare al rispetto per non correre il rischio di essere cacciate dalla società con l'accusa di mascolinità"⁹².

Il tema della mascolinità ritorna di frequente nelle pagine della *Rivendicazione*: Wollstonecraft, infatti, si riferisce spesso al progredire delle donne con l'idea che esse acquistino una maggiore virilità, sovrapponendo virtù e mascolinità. Questo tipo di linguaggio le è stato spesso rimproverato, quasi minasse le sue rivendicazioni femministe⁹³ con l'adesione ad un lessico che rimanda agli stessi stereotipi che vuole combattere. Modugno nota, ad esempio, come Poullain de la Barre avesse invece individuato proprio nel linguaggio uno dei più forti meccanismi di rafforzamento del potere e ne avesse svelato l'origine culturale: "se le donne nel corso della storia avessero avuto potere si sarebbero considerate caratteristiche nobili le virtù femminili e per lodare un uomo lo si sarebbe chiamato *effeminato*"⁹⁴. Wollstonecraft non compie questo passaggio e ribadisce che a suo avviso tutti coloro che guardano alle donne con occhio *filosofico* dovrebbero augurarsi "che esse diventino sempre più maschiline" fino al "raggiungimento di quelle capacità e virtù il cui esercizio nobilita il carattere"⁹⁵.

Il lessico di Mary Wollstonecraft e i suoi continui richiami alla virtù sono stati interpretati, in particolare da Virginia Sapiro⁹⁶, come l'indizio di una dimensione

⁹² *Ivi*, p. 54.

⁹³ Cfr. in particolare: Joan Landes, *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, op. cit., p. 135.

⁹⁴ Roberta Adelaide Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, op. cit. pp. 115-116. Cfr. anche Poullain de la Barre, *L'egalité des deux sexes*, op. cit., p. 151.

⁹⁵ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 79

⁹⁶ Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: the Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago, Chicago University Press, 1992. Negli ultimi anni altri autori ed altre autrici hanno seguito la strada tracciata da

repubblicana del suo discorso. Philip Pettit, ad esempio, cita proprio la *Rivendicazione* per sottolineare come l'ideale repubblicano della libertà come assenza di dominio da parte di un altro possa favorire cause diverse, tra le quali anche quella femminista: ricorda, a questo proposito, che "l'immagine di una donna che non deve vivere sottomessa al proprio marito o padre [...] si ritroverà negli autorevoli scritti di Mary Wollstonecraft"⁹⁷. Se è vero, infatti, che Wollstonecraft si inserisce in una corrente di pensiero lockeiana, lo fa soprattutto per quanto riguarda la teoria della conoscenza, mentre, come nota Sapiro, per contestare l'ordinamento patriarcale della società utilizza degli argomenti repubblicani: infatti non mira unicamente a estendere i diritti degli uomini alle donne, ma vuole ripensare la società intera per favorire la virtù e contrastare il dispotismo.

È noto come gli studi di John G. A. Pocock⁹⁸ abbiano messo in luce una tradizione repubblicana precedente a quella liberale, la quale mantiene una sua autonomia pur sovrapponendosi ad essa: è una tradizione carsica, che riemerge a tratti in diversi autori e momenti storici, e che va rintracciata con attenzione. Secondo Pocock il tratto caratteristico e distintivo di questa tradizione è quello di considerare, aristotelicamente, l'essere umano un *animale politico*, che trova la sua più piena realizzazione proprio nella partecipazione alla vita politica della comunità. Skinner ha approfondito questo discorso rintracciando le origini del repubblicanesimo nella tradizione romana: descrive un filo conduttore che da Livio e Cicerone passa per Machiavelli per arrivare a James Harrington e alla teoria politica americana. Percorrendo questo filo Skinner identifica nella difesa della libertà la caratteristica principale della teoria repubblicana: la partecipazione politica non sarebbe, a suo avviso, il risultato di una predisposizione naturale ma un mezzo per difendere la libertà civile attraverso la virtù. Per questo, seguendo Skinner, si può affermare che "per considerare repubblicani alcuni autori bisogna rintracciare nel loro pensiero tesi e

Sapiro, ne cito solo i casi più recenti: Lena Halldenius, *The Political Conditions for Free Agency. The Case of Mary Wollstonecraft*. in Quentin Skinner, and Martin van Gelderen (Eds.) *Freedom and the Construction of Europe. Volume II Free Persons and Free States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 227-243; Alan Coffee, *Mary Wollstonecraft, Freedom and the Enduring Power of Social Domination*, in «European Journal of Political Theory, 2012», Vol. 12 (2), pp.116-35.

⁹⁷ Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; trad. it. *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli, 2000.

⁹⁸ Per una prima indagine sul repubblicanesimo si veda: John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentin Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino, 1980; Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit; Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, trad. it. *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001; Marco Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia Politica», 1, 1998, pp. 101-132; Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

concettualizzazioni specifiche che riguardano, in particolare, la libertà e il nesso libertà individuale-libertà collettiva⁹⁹: sono proprio queste tracce che appaiono anche nel testo di Mary Wollstonecraft e che, nelle prossime righe, proverò a mettere in luce.

Mary Wollstonecraft critica duramente la società del suo tempo, ed in particolare l'aristocrazia, per la mollezza dei costumi, che indebolisce la virtù dei cittadini, rendendoli apatici e poco propensi alla vita pubblica: "è nella società più raffinata che si nascondono, sotto le erbe rigogliose, fetidi rettili e serpenti velenosi; c'è una voluttà, alimentata dall'aria ferma e opprimente, che fa rilassare ogni buona disposizione prima che maturi divenendo virtù"¹⁰⁰. La debolezza delle donne è lo specchio della debolezza di una società intera, nella quale è "la ricchezza, e non la virtù, a rendere l'uomo rispettabile"¹⁰¹, dove alla proprietà è tributato quel rispetto e quella ammirazione che dovrebbe essere dovuta alla virtù e ai talenti¹⁰² e dove conduce a più alti onori il piacere rispetto al dovere. Le donne, poiché vengono educate alla dipendenza, sono l'esempio più alto di questa corruzione dei costumi: nella *Vindication of the Rights of Men* Mary Wollstonecraft aveva sottolineato come dalla mancanza di libertà nascessero il servilismo, la furbizia e l'adulazione e nella *Rivendicazione* estende questo argomento alle donne, deboli perché schiave. Pettit osserva proprio come questo sia un tema classico del repubblicanesimo¹⁰³ che acquista una nuova veste "allorché Mary Wollstonecraft comincerà a deprecare la 'meschinità', le 'furbizie', le piccole astuzie cui le donne sono spinte dalla dipendenza dei mariti: dalla schiavitù"¹⁰⁴. Seguendo questo argomento l'unico modo per rendere le donne pienamente virtuose sarebbe, quindi, quello di renderle libere. Wollstonecraft si serve dell'idea repubblicana che vede la mancanza di libertà non solo nella costrizione, ma anche nella dipendenza: Skinner nota, infatti, "che il vivere in una condizione di dipendenza è in se stesso una forma di costrizione"¹⁰⁵. La condizione femminile, quindi, può essere descritta come una mancanza di libertà, come una schiavitù.

⁹⁹ Marco Geuna, *La libertà esigente di Quentin Skinner*, in Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. XXXVI.

¹⁰⁰ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 105.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 140.

¹⁰² "Dal rispetto tributato alla proprietà derivano, come da una fonte avvelenata, la maggior parte dei mali e dei vizi" *ivi*, p. 105.

¹⁰³ Un altro tema caro al repubblicanesimo che compare nel testo è quello dei cittadini in armi: la critica di Wollstonecraft agli ufficiali, infatti, non è altro che una riproposizione, in un contesto originale, dell'idea che cittadinanza e servizio militare debbano procedere di pari passo e che le milizie di professione siano un rischio per una repubblica che voglia prosperare.

¹⁰⁴ Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 78.

¹⁰⁵ Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 55.

Per Wollstonecraft – ed ecco un'altra traccia di repubblicanesimo – la virtù non può pienamente svilupparsi se esclusa dalla vita attiva, dalla partecipazione politica o dalla cosa pubblica. Le donne, però, educate ad essere frivole, non potranno provare alcun interesse per questo campo finché non saranno libere dalla dipendenza dagli uomini. Wollstonecraft sottolinea come questo non sarebbe un vantaggio solo per le donne, ma per la società intera: se, infatti, una repubblica è ben ordinata grazie a dei cittadini virtuosi, non si può pensare di lasciare in mano l'educazione dei bambini, futuri cittadini, a donne escluse dalla virtù e incapaci, quindi, di insegnarla. La mancanza di partecipazione politica delle donne è un male per l'intera società anche perché "l'amore per l'umanità, da cui scaturisce naturalmente una serie di virtù, può nascere soltanto dalla considerazione dell'interesse morale e civile dell'umanità"¹⁰⁶, interesse dal quale le donne sono escluse e che non possono trasmettere. La prima richiesta in questo senso è quella che le donne abbiano "dei rappresentanti invece di essere governate senza alcuna voce in capitolo nelle delibere del governo"¹⁰⁷ sulla base dell'idea che se vengono negati "i diritti i doveri diventeranno inutili"¹⁰⁸, la seconda è che possano godere di un'istruzione pubblica uguale a quella dei maschi che permetta alle donne di sviluppare il loro intelletto per poter sviluppare la propria virtù in maniera autonoma, senza scimmiettare gli uomini.

Il nesso tra libertà e virtù come requisito di una piena cittadinanza, e quindi di una partecipazione politica attiva, è un tema repubblicano, che, però, Wollstonecraft amplia per immaginare una diversa forma di cittadinanza, che si accompagna a un ripensamento della virtù civile. Wollstonecraft infatti non si limita a invocare l'ingresso delle donne nella sfera pubblica, ma ne teorizza un ripensamento radicale: rompe la barriera tra sfera pubblica e sfera domestica e tra virtù pubblica e privata. La sfera domestica diviene il ruolo della formazione dei cittadini e quindi diviene a tutti gli effetti pubblica o, per meglio dire, politica. La cittadinanza viene ripensata a partire dal ruolo femminile di moglie e di madre, a partire

¹⁰⁶ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 125.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 113. Wollstonecraft però aggiunge: "ma giacché l'intero sistema di rappresentanza in questo paese è solo una comoda occasione di dispotismo le donne non dovrebbero lamentarsi del fatto che sono rappresentate nella stessa misura in cui lo è la numerosa classe di operai, lavoratori accaniti che pagano per il sostentamento dei membri della famiglia reale quando riescono a stento a saziare con il pane la bocca dei figli. Come vengono rappresentati coloro il cui stesso sudore serve a mantenere la splendida scuderia di un erede diretto, o fa da ornamento al cocchio di qualche favorita[...]? Le tasse sui beni di prima necessità permettono a un gran numero di principi e principesse oziosi di sfilare in ridicola pompa magna dinnanzi alla folla incantata che rimane a bocca aperta di fronte a quella parata [...] che non sono mai riuscita a guardare se non con indignazione mista al disprezzo. [...] Ma finché questi monumenti di follia non saranno rasi al suolo dalla *virtù*, simili sconsideratezze continueranno a mettere in fermento l'intera massa" (corsivo mio).

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 112.

da doveri diversi da quelli maschili, ma che hanno lo stesso statuto di doveri pubblici. Anche la virtù subisce un ribaltamento simile: “la virtù privata diventa il cemento della felicità pubblica e l’ordine del tutto viene consolidato dalla tendenza di tutte le parti verso un centro comune”¹⁰⁹; viene abolita quella distinzione tra ruoli pubblici e privati che rendeva la sfera domestica un luogo intimo, opaco alle leggi e alla vita politica. Le donne libere e virtuose sono “figlie più rispettose, sorelle più affettuose, mogli più fedeli e madri più ragionevoli; in un parola, cittadine migliori”¹¹⁰ perché per Wollstonecraft l’analogia tra Stato e famiglia non è soltanto una metafora o una sineddoche, ma una realtà: pare quasi anticipare lo slogan femminista *il personale è politico*, pur limitandosi a gettare uno sguardo pubblico sui rapporti privati. Come sottolinea Modugno, “la sfera domestica, svolgendo un ruolo fondamentale nella formazione dei cittadini, diventa sfera pubblica e gli individui restano cittadini anche nel loro privato”¹¹¹. Wollstonecraft svela, così, la natura politica della sfera privata, mettendo in luce i rapporti di potere e di forza che agiscono in essa, sotto le mentite spoglie di una pretesa *Natura*, che copre logiche di subordinazione. In questo senso la soluzione proposta non può che essere politica: ripensare l’educazione significa tentare di scalzare le dinamiche subordinanti di quei rapporti di potere inserendo una dimensione di uguaglianza potenziale, che offra l’opportunità di agire politicamente.

Eileen Yeo ha definito questo modello di cittadinanza come una “cittadinanza materna”¹¹² e ritiene che Wollstonecraft abbia cercato di difendere i diritti delle donne salvaguardando allo stesso tempo l’uguaglianza e la differenza: da un lato, infatti, rivendica per le donne lo stesso statuto di soggetti razionali, mentre dall’altro tenta di coniugare la partecipazione politica con un ruolo specificatamente femminile. Wollstonecraft riconosce, infatti, una differenza fisica tra uomini e donne ed è sulla base di questa, che trova l’espressione più evidente nella maternità, che immagina un modello di uguaglianza che possa fare i conti con questa differenza. Adriana Cavarero ha più volte rilevato come l’ideale di uguaglianza sia stato pensato come uguaglianza tra uomini, tra maschi. Tale modello di uguaglianza ha cancellato la differenza sessuale e si è rivelato un paradosso per le donne, che devono essere uguali agli uomini pur nella diversità biologica e simbolica. Cavarero

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 109.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 117.

¹¹¹ Roberta Adelaide Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, op. cit., p. 174.

¹¹² Cfr. Eileen Yeo, *Some Contradictions of Social Motherhood*, in *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminism*, Edt. by Ead., London-New York, River Oram Press, 1997, pp. 121-133.

sostiene inoltre che “la stessa soluzione di Mary Wollstonecraft si colloca all’interno di questo paradosso. Essa esemplifica il tentativo di salvare insieme l’uguaglianza e la differenza. Mary Wollstonecraft vuole infatti che alle donne sia riconosciuto quello statuto di soggetti autonomi e razionali che i suoi contemporanei ascrivono agli uomini; e tuttavia insiste su una naturale specificità del ruolo femminile”¹¹³. La maternità, e con essa l’educazione di futuri cittadini, è il terreno che permette a Wollstonecraft di proporre questa cittadinanza femminile: porta a compimento, in qualche modo, il paragone di Medea tra la battaglia e il parto, tra la vita militare e quella familiare. L’ideale di cittadinanza che viene proposto avendo come modello la maternità è un’ideale che propone un’unica virtù per corpi diversi, che prova a scardinare la distinzione tra pubblico e privato attribuendo valore politico alla nascita e alla cura dei figli. Wollstonecraft, in questo modo, invoca un ripensamento della partecipazione politica: il buon cittadino non è più solo quello che offre la sua vita per combattere, ma anche colei che quella vita mette al mondo.

Più ancora che rivendicare diritti, Wollstonecraft reclama un cambiamento dell’intera vita politica e civile sulla base dell’idea che “the character of human beings, including their affections and understanding, cannot be fully controlled by mere public law or private affection, but rather is shaped over the long haul by experience”¹¹⁴. Non può esistere, quindi, una società libera e giusta che si basi su rapporti privati di dominio e sottomissione e non può esserci una virtù esclusivamente pubblica. Come mette in luce Sapiro “Wollstonecraft consistently refused to draw a clear line between the ‘public’ and the ‘private’ spheres of life, and stood behind a more holistic and integrated notion of civic virtue”¹¹⁵. Forse non è in grado di sciogliere il paradosso di un’uguaglianza nella differenza, ma sostenendo che “la virtù pubblica è solo un aggregato di quella privata”¹¹⁶ sta rivendicando per le donne la possibilità di un pieno autogoverno. Se il suo ideale, infatti, è un “cooperative self-government”¹¹⁷, basato sull’amicizia, le donne devono poter avere potere prima di tutto su loro stesse¹¹⁸: rifiutando di distinguere pubblico e privato rifiuta di immaginare una sfera di eccezione in cui non valgono le stesse regole che nella vita politica e

¹¹³ Adriana Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in Franco Restaino e Adriana Cavarero, *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 2002, p. 128.

¹¹⁴ Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue*, op. cit., p. 179.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 141.

¹¹⁷ Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue*, op. cit., p. 181.

¹¹⁸ “Questo è esattamente il punto a cui tendo. Non desidero che esse [le donne] abbiano potere sugli uomini ma su loro stesse” Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 86.

porta la piazza nella casa, o viceversa, per non lasciare zone d'ombra alla riflessione critica che possano produrre costrizione e dominio.

1.2.4. La polemica con Rousseau

Il rapporto di Mary Wollstonecraft con Jean-Jacques Rousseau è complesso e ambivalente, capace di riunire una grande ammirazione a delle critiche aspre e radicali. L'attenzione di Wollstonecraft all'educazione si specchia in quella di Rousseau: nelle *Original Stories from True Life*, infatti, riprende molta della pedagogia dell'*Emile*¹¹⁹ e ne condivide i principi, in particolare l'idea di una libertà ben guidata, di un amore di sé che diventa amore del prossimo e di un lavoro sulle passioni per sottometterle alla razionalità. Inoltre, la pensatrice inglese segue Rousseau nell'attribuire un valore morale e sociale all'educazione. Questo accordo, però, si spezza non appena appare in scena Sofia, la compagna di Emilio e il modello dell'educazione delle bambine e delle donne.

Rousseau sembra essere il tacito bersaglio polemico di tutta la *Rivendicazione*: Wollstonecraft, infatti, mira a smontare l'idea che le donne abbiano bisogno di un'educazione differente da quella dei maschi per poterne diventare le compagne¹²⁰. L'educazione proposta da Rousseau ridurrebbe la donna ad essere "un fantastico essere a metà"¹²¹, dotato di natura umana, ma mai pienamente parte dell'umanità. Rousseau riconosce che le donne sono uguali agli uomini per tutti gli aspetti e gli organi tranne il sesso: "in tutto ciò che non concerne il sesso la donna è uomo [...] quanto l'uno o l'altra hanno di comune appartiene alla specie umana, quanto hanno di diverso appartiene al sesso"¹²². Queste differenze fisiche, però, "non possono non influire sulla morale", tanto che "una donna perfetta e un uomo perfetto debbono differire nello spirito quanto nel volto"¹²³: da qui deriva la necessità di due educazioni totalmente diverse per maschi e femmine. Questa

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, Den Haag, Jean Néaulme, 1762; trad. it. *Emilio o Dell'educazione*, Milano, Mondadori, 1997.

¹²⁰ Wollstonecraft riprende e confuta molti dei temi proposti da Rousseau nel capitolo V dell'*Emilio* pur senza citarlo, se non in alcuni passaggi più strettamente legati all'educazione. Un punto particolarmente interessante è quello legato alla guerra, che ho messo in luce nel paragrafo precedente, e che si ritrova specularmente nella critica di Rousseau all'educazione delle donne a Sparta (cfr. *ivi*, p. 509).

¹²¹ Mary Wollstonecraft, *Una rivendicazione dei diritti delle donne*, op. cit., p. 119.

¹²² Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 496.

¹²³ *Ibidem*.

differenza fisica viene enfatizzata nell'atto sessuale, al quale "ciascuno [dei sessi] concorre egualmente allo scopo comune, ma non alla stessa maniera"¹²⁴, e che diventa base e modello per la differenza morale e la necessità di diversi compiti e percorsi educativi: "l'uno dev'essere attivo e forte, l'altro passivo e debole; è necessario che l'uno voglia e possa, è sufficiente che l'altro offra poca resistenza"¹²⁵.

L'uomo è il perno attorno al quale deve girare l'attenzione e la vita delle donne, il cui primo compito è quello di rendersi piacevoli, proprio quell'attitudine che Wollstonecraft critica come la più deleteria e subordinante. Rousseau ritiene, infatti, che l'uomo non abbia bisogno di essere attraente, poiché "piace per il fatto stesso che è forte"¹²⁶, per il suo semplice esistere, e che questa sia una legge della natura. Al contrario, l'unica attrattiva delle donne è la debolezza, che è naturale, ma che allo stesso tempo deve essere insegnata per impedire che le femmine diano libero sfogo alla loro astuzia per soggiogare i maschi con le loro arti seduttive. Rousseau, infatti, imputa alle donne tutti i loro difetti, quali la civetteria e la vacuità, sostenendo che gli uomini non si sono mai occupati dell'educazione delle donne, lasciata totalmente alle madri, ma afferma subito dopo: "è colpa nostra se ci piacciono quando sono belle, se le loro moine ci seducono, se l'arte che apprendono da voi ci attrae e ci lusinga?"¹²⁷. Wollstonecraft nota, per prima e con forza, le contraddizioni insite in queste idee, notando come Rousseau oscilli tra l'idea di una natura femminile essenzialmente buona e docile, che allora, però, non avrebbe bisogno di educazione, e un istinto delle donne all'inganno e alla mancanza di pudore¹²⁸, che deve essere contenuto proprio da un'educazione rigida.

Rousseau, del resto, fonda la diseguaglianza tra uomini e donne quasi esclusivamente sul corpo: "il maschio è maschio solo in determinati momenti, la femmina è femmina per tutta la vita [...]: essa è continuamente assoggettata alle esigenze del proprio sesso e [...] deve avere una complessione fisica che vi si adegui"¹²⁹. Questa identificazione delle donne col loro corpo è principalmente dovuta alla maternità, "la loro specifica funzione"¹³⁰, che deve orientare tutto il loro agire e il loro carattere: le donne devono essere caste e fedeli per

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 497.

¹²⁷ *Ivi*, p. 504.

¹²⁸ "Il fatto che le femmine degli animali non abbiano il medesimo pudore che cosa può mai dimostrare? Esse non hanno, come le donne, quei desideri illimitati cui tale pudore deve servire da freno" *ivi*, p. 497.

¹²⁹ *Ivi*, p. 500.

¹³⁰ *Ivi*, p. 502.

mettere al mondo figli di padre certo, ma anche per farsi stimare da quel padre e da tutti i suoi congiunti per permettere che il padre ami i suoi figli senza alcun dubbio che siano suoi. La donna è condizionata costantemente dall'opinione altrui, che se "per gli uomini è la tomba della virtù, per le donne è il suo trono"¹³¹: l'educazione delle ragazze, quindi, deve mirare a renderle capaci di piacere e farsi apprezzare poiché tutto quello che hanno e possono avere non è altro che una concessione maschile. Rousseau ritiene, infatti, che anche il tipo di legame che unisce uomini e donne sia diverso e differenziato: "gli uomini dipendono dalle donne per i loro desideri, le donne dipendono dagli uomini sia per i loro desideri che per i loro bisogni; potremmo vivere meglio noi senza di loro che loro senza di noi"¹³². Tutta l'educazione femminile deve essere tesa, quindi, a renderle coscienti di questa loro costitutiva dipendenza e della necessità che sappiano sempre accontentare gli uomini per non essere abbandonate, incapaci di soddisfare i propri bisogni. Le ragazze "devono essere abituate per tempo a sopportare la costrizione"¹³³ e imparare fin da subito la pazienza e la lotta contro se stesse e i propri impulsi.

Per giustificare questa condizione di subordinazione e dipendenza Rousseau ricorre, ancora una volta, alla natura: sostiene di aver osservato le bambine e di aver notato come amino piacere, farsi belle e come cerchino il giudizio altrui in misura molto maggiore rispetto ai bambini. I giochi delle femmine sembrano essere un'anticipazione delle loro occupazioni da adulte, che Rousseau interpreta come un'inclinazione *naturale* per il trucco, il pettegolezzo e il ricamo. Wollstonecraft critica esplicitamente proprio questo punto, sottolineando come il pensatore francese sembri confondere natura e abitudine, istinto e consuetudine. Ritiene, infatti, di aver avuto molte più occasioni di osservare da vicino delle bambine e di aver potuto notare come l'unico svago offerto loro sia quello di seguire e imitare le madri nelle loro attività quotidiane, che finiscono per riprodurre per non soccombere alla noia. Wollstonecraft attribuisce all'abitudine quei tratti che Rousseau considera naturali e afferma: "è così antifilosofica l'assurdità di presupporre che una ragazza sia per natura una civetta e che il desiderio legato all'impulso della natura a propagare la

¹³¹ *Ivi*, p. 506. Elena Pulcini nota come "la cura della propria bellezza e di tutto ciò che riguarda la propria persona da un punto di vista estetico, si iscrive in questa fondamentale preoccupazione di piacere all'altro e di soddisfare, in una parola, l'«opinione»: quella stessa opinione, giudicata da Rousseau l'origine di tutti i mali, dalla quale, come è noto, l'educazione di Emile deve radicalmente prescindere, orientando la sua formazione non all'«apparire», ma all'«essere»" (Elena Pulcini, *J.J. Rousseau: l'immaginario e la morale*, introduzione a Jean-Jacques Rousseau, *Giulia o la nuova Eloria*, Milano, Rizzoli, 1998, p. XLIII).

¹³² .

¹³³ *Ivi*, p. 513.

specie scaturisca prima che un'educazione inadeguata, stimolando l'immaginazione, lo solleciti anzitempo. Un osservatore sagace come Rousseau non avrebbe mai condiviso una simile posizione, se non fosse stato avvezzo a sacrificare la ragione al desiderio di singolarità e la verità al paradosso¹³⁴. Wollstonecraft, quindi, rimprovera a Rousseau di aver avuto paura di andare contro le consuetudini e l'abitudine, sacrificandogli persino la verità, oltre che le vite di molte donne.

L'obiettivo della *Rivendicazione* è invece senz'altro quello di andare contro le consuetudini e di mostrare la necessità che le donne siano indipendenti perché possano essere buone cittadine, oltre che mogli e madri migliori, come abbiamo già visto, in una relazione paritaria ed egualitaria con gli uomini. Le donne devono essere padrone di se stesse, libere per poter essere virtuose, mentre Rousseau sembra temere che le donne, se lasciate in libertà, possano ottenere troppo potere. Wollstonecraft critica con forza questo timore, rivendicando una libertà che non diventa dominio su chi fino a quel momento era stato padrone, ma che permette la virtù e il buon ordinamento della società: «Educate le donne come gli uomini» dice Rousseau «e quanto più somiglieranno al nostro sesso, tanto minore sarà il potere che avranno su di noi»¹³⁵. Questo è esattamente il punto a cui tendo. Non desidero che esse abbiano *potere sugli uomini* ma su *loro stesse*¹³⁶. Rousseau descrive le donne come deboli, ma con un grande ascendente sugli uomini che deriva da una «legge della natura che, concedendo alla donna più facilità di suscitare i desideri che all'uomo di soddisfarli, fa che costui dipenda, volente o nolente, dal beneplacito dell'altra»¹³⁷. Le donne hanno potere perché sono in grado di suscitare il desiderio maschile, di comprometterne la razionalità e per questo devono essere allontanate dalla sfera pubblica e educate a incanalare la loro piacevolezza verso i gusti di un unico modello di uomo, il marito: la donna, infatti, ha il potere di corrompere gli uomini, tanto che «se non esistessero uomini frivoli, ella li farebbe nascere»¹³⁸. L'educazione che Rousseau propone per le donne, quindi, è un'educazione che mira a condurle al loro ruolo *naturale* di mogli e madri, ma che allo stesso tempo vuole limitare la loro *naturale* civetteria per indirizzarle verso una seduttività che sappia mantenere virtuosi i costumi degli uomini. Le critiche di Mary Wollstonecraft di non

¹³⁴ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 63.

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, libro V (con una traduzione leggermente diversa in Id, *Emilio*, op. cit., p. 505).

¹³⁶ Mary Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, op. cit., p. 86, corsivi miei.

¹³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 499.

¹³⁸ *Ivi*, p. 507.

essere in grado di riconoscere una natura per le donne, se non replicando l'abitudine, sembra colpire perfettamente nel segno.

Se nell'*Emilio* le pagine sulle donne riguardano solamente il libro V, però, come nota Gianfranco Manfredi¹³⁹, l'attenzione di Rousseau per questo tema risale almeno al 1735, quando inizia un abbozzo di discorso sulle donne, che può essere considerato, significativamente, il suo primo scritto politico. In questo frammento Rousseau non si discosta molto dalla sensibilità femminista che abbiamo visto attraversare tutto il secolo, definendo le donne come "private della loro libertà dalla tirannia degli uomini, e questi padroni di tutto"¹⁴⁰. Inoltre la disegualianza tra uomini e donne viene rintracciata "non nel diritto naturale, ma in un primitivo, originario rapporto di forza"¹⁴¹, che viene definito come un'ingiustizia che ha privato le donne del loro posto nel mondo. Manfredi ricorda anche un altro frammento, di datazione più incerta ma probabilmente dello stesso anno, che avrebbe dovuto essere l'introduzione ad un saggio *sugli avvenimenti importanti di cui le donne sono state la causa segreta*, nel quale Rousseau scrive: "si fa troppo onore agli uomini mettendo solo in conto della loro ambizione, del loro coraggio, del loro amore per la gloria [...] la maggior parte delle azioni clamorose che fanno rumore nella Storia e che spesso non hanno altro principio che delle passioni le quali per essere meno evidenti all'esterno cionondimeno non mancano di produrre gli effetti più prodigiosi"¹⁴². Le donne, quindi, non solo sarebbero state disconosciute nel loro apporto alla Storia, ma sarebbero anche le attrici principali di una Storia parallela e sotterranea mossa dalle passioni, che spesso vengono disconosciute dalla storiografia. Inoltre l'indice di questo saggio incompiuto mostra come la storia delle donne venga intrecciata a quella dei plebei, come storia dei subordinati, di chi si trova in condizioni di dipendenza. All'origine del discorso politico di Rousseau vi è, quindi, una riflessione sulla disegualianza delle donne e sulla loro specificità che sembra rivendicare una maggiore partecipazione femminile alla Storia e ai suoi eventi.

Manfredi suddivide la riflessione sui rapporti tra i sessi in tre fasi: dal 1735 al 1737 Rousseau sottolinea la disegualianza, una seconda fase, fino al 1745, in cui il tema è offuscato dalla celebrazione dell'amore francese, seduttivo e mondano, e una terza fase,

¹³⁹ Cfr. Gianfranco Manfredi, *L'amore e gli amori in J.J. Rousseau (1735-1755). Teorie della sessualità*, Milano, Gabriele Mazzotta editore, 1978.

¹⁴⁰ Citato in Gianfranco Manfredi, *L'amore e gli amori in J.J. Rousseau*, op. cit, p. 33.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 36

¹⁴² *ivi*, p. 37.

fino al 1748, nella quale il conflitto tra i sessi si lega all'indagine sui rapporti all'interno della società aristocratica e che per i suoi toni critici e polemici prelude già al *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e al libro V dell'*Emilio*. In queste tre fasi, ma in particolare nella seconda, Rousseau dedica molta attenzione all'amore: nei suoi testi teatrali la civetteria femminile viene vista come un tentativo di rivalsa, una resistenza, all'amore coniugale, che viene descritto come una struttura di potere e assoggettamento maschile. L'amore francese, questo amore frivolo e volatile, viene presentato come una possibile soluzione alla disuguaglianza tra i sessi: nel *Narcisse*¹⁴³ mentre le donne diventano più simili agli uomini, i maschi acquistano caratteristiche femminili, l'amore diventa così il tramite per un livellamento tra i sessi che può trasformarsi in uguaglianza. Il protagonista dell'opera teatrale, Valère, si innamora di un suo ritratto vestito da donna, nel quale non si riconosce: "ma questo amore è amore di sé. Narcisismo come amore di sé, ma di sé come della propria natura femminile, fuori (nel ritratto) e dentro (nell'immagine interiore che vi corrisponde)"¹⁴⁴. La progressiva somiglianza dell'uomo con la donna, quindi, non è una reale soluzione alla disuguaglianza, ma una risposta alla paura che compare anche nell'*Emilio*: quella che le donne, attraverso l'amore, possano ottenere troppo potere sugli uomini.

Rousseau stesso ci ha svelato l'origine di questa paura "laddove cioè, nell'*Emilio*, egli denuncia la natura eminentemente *sessuale* della donna, caratterizzata da un desiderio incontenente e illimitato"¹⁴⁵, una natura che può compromettere gli uomini e la società traviandoli con la sola forza dei suoi appetiti. Gli uomini, al contrario, avrebbero minori appetiti fisici e "limitati al solo lato fisico dell'amore [...] devono sentire meno di frequente e meno vivacemente gli ardori dell'inclinazione"¹⁴⁶, ai quali sono indotti dalla donne. L'amore diventa così, per Rousseau, "un sentimento fittizio nato dall'uso della società e celebrato dalle donne con molta abilità e cura per stabilire il loro impero, e rendere dominante il sesso che dovrebbe obbedire"¹⁴⁷, un sentimento che viene fondato sul paragone e sulla fissazione esclusiva su di un oggetto. Attraverso questa forma di amore, che Rousseau chiama morale per distinguerlo da quello fisico, le donne spingono gli uomini alla competizione: per poter

¹⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, 1753, trad. it. *Narciso o l'amante di se stesso*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.

¹⁴⁴ Gianfranco Manfredi, *L'amore e gli amori in J.J. Rousseau*, op. cit., p. 98.

¹⁴⁵ Elena Pulcini, *J.J. Rousseau: l'immaginario e la morale*, op. cit., p. XLII.

¹⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754; trad. it. *Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 66.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

essere scelti e diventare oggetto di attenzioni i maschi devono eccellere e sovrastare gli altri maschi. Come nota Barbara Carnevali “il rapporto amoroso si configura fin dall’inizio secondo la tipica triangolazione dei rapporti mimetici”¹⁴⁸ in cui la donna si configura come perno, come termine medio di un riconoscimento che permette agli uomini di stabilire quale sia il loro posto nel mondo¹⁴⁹. Nonostante questo ruolo apparentemente centrale della donna, Rousseau sposta il centro dell’azione e del riconoscimento sulla lotta tra gli uomini, che si scontrano per il loro desiderio, uguale e opposto, di esistere negli occhi dell’amata, che però scompare dalla scena. Le donne possono essere paragonate all’opinione pubblica nella formazione di quella stima di sé, quell’*amour propre* che permette all’uomo di partecipare alla vita sociale.

La competizione, la necessità di brillare, di distinguersi e di emergere diventa in Rousseau una qualità positiva, uno slancio verso la parità e il miglioramento di sé e della società e non più soltanto una vanità futile: “l’*amour-propre* diventa una passione dell’emancipazione, oltre che della servitù; dell’uguaglianza oltre che del dominio; della conquista di un’identità oltre che dell’alienazione”¹⁵⁰. Questa ambivalenza dell’amor proprio si ripercuote anche sulle donne e sull’amore, che acquista una marcata connotazione di classe: cercare l’amore di donne di una condizione socialmente elevata, infatti, vuol dire farsi riconoscere al di sopra della propria posizione, ottenere un giudizio positivo che innalza l’uomo al di sopra della propria classe sociale¹⁵¹. Rousseau, nelle sue *Confessioni*, riconosce che “le sartine, le cameriere e le piccole bottegaie” non lo “tentavano affatto” mentre “carnagione più fresca, mani più belle, un tratto più grazioso, un’aria di delicatezza e di pulizia in tutta la persona, un maggior gusto nel modo di comportarsi e di esprimersi, un abito più fine e meglio fatto, una calzatura più piccoletta, nastri, ricami e capelli disposti

¹⁴⁸ Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 101.

¹⁴⁹ È interessante notare come il desiderio mimetico si rovesci rispetto alla vicenda di Medea, in cui il termine medio e fulcro delle ossessioni è Giasone.

¹⁵⁰ Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, op. cit., p. 143.

¹⁵¹ Questa funzione dell’amore del processo di riconoscimento è particolarmente interessante in relazione al dibattito contemporaneo sul riconoscimento ed, in particolare, alle teorie di Axel Honneth, che dopo aver a lungo escluso che l’amore possa essere motore di conflitto sociale, negli ultimi lavori gli concede un nuovo spazio e un nuovo ruolo. Cfr. Nancy Fraser e Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, il testo è uscito contemporaneamente anche in inglese: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003; trad. it. (dall’inglese) *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico filosofica*, Roma, Meltemi, 2007; Axel Honneth, *Verdinglichung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005; trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007; Axel Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Firenze University Press, 2010.

meglio”¹⁵² gli farebbero preferire anche una donna più brutta e meno desiderabile. Tutti quegli orpelli femminili che nell’*Emile* sono segno di vanità e degni di disprezzo, diventano anche gli elementi che Rousseau apprezza di più in una donna: ancora una volta la condanna della vanità femminile non è dettata dalla morale, ma dalla paura di un cadere vittima del desiderio alla vista di una mano curata o di un’acconciatura ricercata¹⁵³.

Il dramma amoroso si sviluppa in sintonia con quello sociale e ne diviene un modello: “lo *Streben* sociale segue la stessa parabola dello *Streben* amoroso”¹⁵⁴ e ne diventa una figura, capace di gettare una luce interpretativa sulla società e i suoi meccanismi. Se nei suoi primi testi Rousseau affida un ruolo ambivalente all’amore, di passione perturbante e sconvolgente, ma che può anche innalzare l’uomo, nell’*Emile* prevarranno le paure e le donne diverranno le portatrici di un sentimento che può solo danneggiare gli uomini. Il giudizio delle donne potrebbe dare vita ad una sorta di lotta per il riconoscimento, una competizione tra uomini che si fa totale, e per prevenire questo scontro che gli appare distruttivo, Rousseau propone una soluzione *paternalistica*¹⁵⁵ con cui affida alle donne un posto “fuori dal campo di battaglia, sul metaforico balcone da cui si assiste al torneo”¹⁵⁶, escludendole dalla scena pubblica. Per giungere a questo punto Rousseau passa attraverso la riflessione sulla disuguaglianza, che smette di essere motore di cambiamento e miglioramento come poteva apparire nella sua riflessione sull’amore per le donne aristocratiche come spinta all’ascesa sociale, per diventare elemento di disordine e gerarchia arbitraria che discrimina gli individui. All’origine di questa gerarchizzazione vi sarebbe la ricerca della stima degli altri e dell’opinione pubblica, che, come abbiamo visto, sembra derivare dal giudizio femminile: per mitigare la disuguaglianza, quindi, una delle strade sembra essere quella di modificare il ruolo delle donne, cercando di riportarlo il più possibile allo stato *naturale*. Per Rousseau “la coppia coniugale, la famiglia, la piccola comunità patriarcale di intimi sono fuochi intorno a cui ruota il suo pensiero quando cerca di far spazio alla mediazione, e di escogitare, tra gli estremi dell’io assoluto e della comunità assoluta,

¹⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Le Confessions*, 1782; trad. it. *Confessioni*, Milano, BUR, 1988, p. 153.

¹⁵³ Questa passione di Rousseau per le donne aristocratiche, apertamente criticate in molti altri suoi testi, viene letta da Ernst Bloch non come una contraddizione, ma come un’*immagine di desiderio*: la dama porta con sé l’immagine di un mondo più puro, meno oppresso dalla meschinità, aperto a valori estetici e morali. Lo snobismo di Rousseau sarebbe, perciò, una tensione ideale verso un mondo migliore. Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959; trad. it., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, in particolare p. 109 e pp. 616-619.

¹⁵⁴ Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, op. cit., p. 160.

¹⁵⁵ Cfr. Michel Launay, *J.J. Rousseau écrivain politique, 1712-1762*, Genève-Paris, Slatkine, 1989.

¹⁵⁶ Barbara Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento*, op. cit., p. 101.

degli esperimenti di «socialità autentica»¹⁵⁷: se l'ideale naturale infatti è quello dell'uomo indipendente e senza legami, la famiglia sembra essere la mediazione migliore per poter immaginare dei legami positivi e non portatori di ingiustizia. La donna, quindi, deve modificare il suo posto nella società, abbandonando i panni dell'*amante* per vestire quelli della *madre*.

La maternità diventa un argine alla forza distruttrice dell'amore anche perché "la donna non prova più la passione dell'Amore dopo il concepimento del bambino"¹⁵⁸. Nello stato di natura donne e uomini si uniscono e concepiscono figli senza che questo crei un legame tra di loro e nemmeno tra la madre e il figlio: anche il gesto più tradizionalmente materno, l'allattamento, viene ricondotto da Rousseau ad un bisogno e non ad un moto di affetto, che subentra in seguito all'abitudine, sostenendo che "la madre da principio allatta i suoi bambini per suo bisogno, e poi, avendoglieli resi cari l'abitudine, li nutrive per bisogno loro"¹⁵⁹, finché i figli, divenuti autonomi, non l'abbandonano fino a diventare incapaci di riconoscersi tra loro. La famiglia nasce solo con la sedentarietà: "i primi sviluppi del cuore furono effetto di una nuova situazione che riuniva in un'abitazione comune i mariti e le mogli, i padri e i figli" che grazie alla vicinanza sono in grado di riconoscersi e di creare legami di "affetto reciproco e libertà"¹⁶⁰. Attraverso la famiglia l'amore diviene amore *coniugale e paterno* e iniziano a stabilirsi le prime differenze "nel modo di vivere dei due sessi che fino ad allora erano vissuti nello stesso modo"¹⁶¹: le donne diventano più sedentarie e si occupano della capanna e dei bambini mentre l'uomo procura il cibo per tutti, i due sessi divengono un po' più *molli*, "ma anche se ognuno, preso separatamente, diviene meno adatto a combattere le bestie feroci, in compenso gli fu più facile associarsi ad altri"¹⁶². La disuguaglianza tra i sessi diventa, quindi, una garanzia di legami stabili nei quali "spetta alla donna, possiamo dedurre, trasformare la *passione* in *sentimento* e la *sessualità* in *amore* e cura, per divenire così la vera artefice di una *strategia della durata*, senza la quale non esiste il vero *bonheur*"¹⁶³.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 57.

¹⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, op. cit., p. 95.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 53. Manfredi nota come "la donna vicina alla Natura per Rousseau è protagonista più come madre che come amante" (Gianfranco Manfredi, *L'amore e gli amori in J.J. Rousseau*, op. cit., p. 173).

¹⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, op. cit., p. 76.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Elena Pulcini, *J.J. Rousseau: l'immaginario e la morale*, op. cit., p. II.

Se Mary Wollstonecraft, quindi, per immaginare una società migliore e più virtuosa non può che abbattere la separazione tra spazio pubblico e privato, sostenendo con forza la natura unica della virtù e immaginando la cittadinanza come un *continuum* tra la casa e la piazza, Rousseau alza un muro difensivo tra la famiglia e la società, per neutralizzare il potere perturbante dell'ossessione amorosa e per nascondere lo sguardo giudicante delle donne che può causare discordie e lotte fratricide. Rousseau costruisce delle virtù specifiche per le donne per rendere virtuosi gli uomini: "forse nessuno più di Rousseau ha contribuito a promuovere l'immagine peculiarmente borghese della donna come *moglie e madre*, chiamata a governare la sfera intima degli affetti e a gestire l'organizzazione della vita domestica e privata [...] un ruolo tanto più cogente in quanto legittimato dal ricorso alla sacralità della natura"¹⁶⁴. La critica di Wollstonecraft a Rousseau, perciò, non è soltanto un disaccordo sui metodi educativi, ma una divergenza profonda su cosa sia lo spazio politico e cosa possa definirsi azione: Rousseau usa la maternità per escludere le donne dalla sfera pubblica, relegandole ad un ruolo subalterno, mentre Wollstonecraft la sfrutta come un grimaldello per ripensare l'articolazione tra pubblico e privato e proporre un'idea di cittadinanza che sappia tenere conto di tutti gli aspetti dell'esperienza umana, estendendo i concetti di virtù e libertà anche agli aspetti più intimi e privati delle vite di uomini e donne.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. XLVII.

II. Geni ed ecografie

“MEFISTOFELE: È un alto mistero, e te lo rivelo a malincuore. — Vi sono auguste dive il cui regno è la solitudine; intorno ad esse non v'è né spazio né tempo, e non si può parlare di esse senza sentirsi turbati. Sono le Madri.

FAUST (sbigottito): Le Madri!

MEFISTOFELE: Tu tremi!

FAUST: Le Madri! le Madri! Che strano suono ha codesta parola!

MEFISTOFELE: E pure esistono, codeste dee, ignote a voi mortali, e che noi nominiamo peritosi. Tu andrai in cerca della loro dimora per entro i profondi abissi. È colpa tua se abbiamo bisogno di loro.

FAUST: Qual è la strada?

MEFISTOFELE: Non ne esiste di tracciata; bisogna avventurarsi verso l'inaccessibile e l'impenetrabile per sentieri non ancora percorsi e che non lo saranno mai. Sei pronto? Non vi sono né serrature né catenacci da scassinare. Hai tu qualche idea del vuoto, della solitudine?”¹.

Goethe pubblica il *Faust* nel 1808 e nella ricerca dell'eterno femminile trova spazio anche una definizione delle Madri, intese sia in senso archetipico che materiale, come di dee della solitudine, sospese in uno mondo senza né spazio né tempo. Il turbamento che le Madri suscitano deriva proprio da questo loro carattere di indefinibilità: non esistono strade che portino a loro, non esistono sentieri tracciati e non potranno mai esserlo. Il mistero delle Madri sta nella loro solitudine, nel loro porsi fuori dalla società, in un luogo e in un tempo particolari ed inaccessibili. Le Madri attraggono e atterriscono nello stesso tempo, pervase da un'ambiguità che le ha accompagnate in gran parte della letteratura occidentale.

Goethe scrive in un momento che segna un passaggio fondamentale per la riflessione sulla maternità: alla fine del XVIII secolo, infatti, nascono i primi reparti di maternità, in particolare in Francia e in Germania, che servono come scuole per una nuova figura professionale, quella dell'ostetrico, che inizia ad essere codificata e grazie alla quale il parto,

¹ J. W. Goethe, *Faust*, Parte II, atto I, Galleria Oscura.

la gravidanza e il puerperio si svolgono sotto gli occhi di medici e specialisti. Il mistero delle Madri di Goethe comincia ad essere sezionato ed analizzato, cambiando la percezione degli impenetrabili sentieri che portano alla maternità. Questo cambiamento dello sguardo medico corre parallelo, significativamente, all'emergere di una riflessione pubblica delle donne: mentre gli uomini osservano i ventri femminili, Mary Wollstonecraft ne indaga la mente e l'educazione, per proporre nuovi modelli di cittadinanza. In questo capitolo, perciò, indagherò i mutamenti che sono avvenuti nella pratica e nella teoria medica per poi, nel capitolo successivo, mostrare come si sono intrecciati alla sfera politica e alla soggettivazione delle donne.

2.1. Petronisella, Raperonzolo e Rapunzel

Le fiabe spesso permettono di comprendere aspetti della realtà che rimangono non detti, esclusi da una narrazione esplicita e lo fanno con un linguaggio che parla non solo ai bambini, ma che riesce a superare anche i limiti e i tabù della razionalità degli adulti. Come mostra tra gli altri Bruno Bettelheim² la fiaba è spesso uno strumento per raccontare conflitti e difficoltà attraverso storie che permettano di indentificarsi e contemporaneamente di porre una distanza rispetto ai propri stati d'animo. Le fiabe, in maniera molto simile al mito, non mettono in scena dei personaggi con un'interiorità ricca come quelli raccontati nei romanzi, ma rappresentano delle figure e delle situazioni archetipiche nelle quali riconoscersi. Le fiabe, che prima di essere scritte sono sempre raccontate e che, anche se scritte, trovano la loro forza nella voce di chi legge, svolgono una funzione catartica simile a quella che Aristotele riconosceva al teatro: portano fuori e rendono visibili dei conflitti interiori e delle paure che non trovano spazio nelle descrizioni razionali.

Proprio per questo è stato possibile per Propp³ identificare alcune formule fisse nelle fiabe: un insieme di personaggi, situazioni e legami che sono la struttura di ogni storia, con variazioni e ripetizioni possibili, ma senza stravolgimenti. Queste formule, però, non

² Cfr. Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York, Knopf, 1976; trad. It. *Il mondo incantato: uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Milano, Feltrinelli, 1977.

³ Vladimir Propp, *Morfologija skazki*, Leningrad, Academia, 1928; trad. it., *Morfologia della fiaba*, a cura di Gian Luigi Bravo, Torino, Einaudi, 2000.

esauriscono le possibilità di descrivere la fiaba: come ogni racconto orale, infatti, le fiabe subiscono cambiamenti, stratificazioni, le situazioni cambiano e i personaggi assumono caratteristiche e sfumature diverse a seconda delle epoche storiche e dei luoghi in cui vengono narrate. Per questo leggere le fiabe non come un racconto dato una volta per sempre, ma come una materia viva e andare ad osservarne le diverse versioni permette di scoprire non solo diversi modi di raccontare la stessa storia, ma diverse visioni del mondo. Come a livello individuale, secondo Bettelheim, la fissazione di un bambino o una bambina su una particolare fiaba ed una particolare versione svela un bisogno o una paura che la storia permette di esplicitare, così a livello collettivo un particolare modo di raccontare una vicenda e di tramandarla mostra qualcosa della costruzione di quella società e delle opinioni che la abitano. Tutte le fiabe cambiano, non solo per i cambiamenti nelle comunità, ma anche perché cambia il loro destinatario: nel corso dei secoli si trasformano da divertimento per adulti a racconti specifici per bambini, percorso che trova il suo compimento nel XIX secolo, quando viene inventata l'infanzia come la pensiamo oggi.

Attraverso questi cambiamenti è possibile, perciò, seguire le tracce anche di quei temi che vengono esclusi da una trattazione esplicita: l'aborto proprio è una di queste esperienze che hanno trovato poco spazio nella storiografia ufficiale e nelle trattazioni mediche, ma che emerge nelle fiabe e nella cultura orale. Proprio per questo mi sembra utile proporre l'analisi di tre versioni della celebre fiaba di *Raperonzolo* per mostrare alcuni cambiamenti nel modo di tematizzare l'aborto e la gravidanza.

Nel 1634 per la prima volta un letterato si interessa alle fiabe popolari e le raccoglie attribuendogli valore: nasce così *Lo cunto de li cunti* di Giambattista Basile, pubblicato postumo grazie all'interessamento della sorella. L'opera ha una struttura classica: è divisa in 5 giornate nelle quali 10 narratrici raccontano 50 storie ed è pensata per la corte di Napoli, come intrattenimento e svago. Tra le molte fiabe narrate c'è la storia di Petronisella: una giovane ragazza che viene imprigionata da una strega in un'alta torre dalla quale fuggirà con l'aiuto di un principe; i due supereranno molte prove per poi giungere ad un lieto fine di amore e felicità. Quello che però è interessante è l'inizio della fiaba:

“Na femmena prena se magna li petrosine de l’uorto de n’orca, è couda ’n fallo, le promette la razza che aveva da fare; figlia Petrosinella, l’orca se la piglia e la ’nchiude a na torre. No prencepe ne la fuie e, ’n virtù de tre gliantre, gavitano lo pericolo de l’orca e, portata a la casa de lo ’nnammorato, diventa prencepessa.

"È cossì granne lo desiderio mio de mantenere allegra la prencipessa che tutta sta notte passata, dove autro non se sente né da capo né da pede, n’aggio fatto autro che revotare le casce vecchie de lo cellevriello e cercare tutte li scaracucuncole de la mammoria, sciogliendo fra le cose che soleva contare chella bona arma de madamma Chiarella Vusciolo, vava de ziemo, che dio l’aggia ’n grolia, ’n sanetate vostra! Chille cunte che me so’ parzete cchiù a propositeto de ve sborzare uno lo juorno; de li quale, s’io non m’aggio cauzato l’uocchie a la ’merza, me ’mmageno che averrite sfazione. E si non serveranno pe squatre armate da sbaragliare li fastidie de l’anemo vostro, sarranno a lo manco trommette da scetare ste compagne meie a scire ’n campagna co cchiù potenzia de le povere forze meie, pe sopprire co l’abbonnanzia de lo ’ngiegno loro a lo defietto de le parole meie."

Era na vota na femmena prena chiamata Pascadozia, la quale, affacciatose a na fenestra che sboccava a no giardino de n’orca, vedde no bello quatro de petrosino, de lo quale le venne tanto golio che se senteva ascievolire; tanto che, non potenco resistere, abistato quanno scette l’orca, ne cogliette na vrancata. Ma, tornata l’orca a la casa e volenco fare la sauza, s’addonaie ca ’nc’era menata la fauce e disse:

«Me se pozza scatenare lo cuollo si nce ’mmatto sto maneco d’ancino e non ne lo faccio pentire, azzò se ’mpara ogne uno a magnare a lo tagliero suo e no scocchiariare pe le pigniate d’autre».

Ma continovanno la povera prena a rescendere all’uorto, nce fu na matina ’mmattuta da l’orca, la quale, tutta arraggiata e ’nfelata, le disse:

«Aggiotence ’ncappata, latra mariola! E che ne paghe lo pesone de sto uorto, che viene co tanta poca descrezzione a zeppoliare l’erve meie? Affé, ca non te mannarraggio a Romma pe penetenzia!».

Pascadozia negrecata commenzaie a scusarese, decenco ca no pe cannarizia o lopa c’avesse ’n cuorpo l’aveva cecato lo diascance a fare st’arore, ma ped essere prena e dubetava che la facce de la criatura non nascesse semmenata de petrosine; anze doveva averele grazia che no l’avesse mannato quarche agliarulo.

«Parole vo' la zita! – respose l'orca – non me nce pische co sse chiacchiare! Tu hai scomputo lo staglio de la vita si non prommiete de dareme la criatura che farrai, o mascolo o femmena che se sia».

La negra Pascadozia, pe scappare lo pericolo dove se trovava, ne joraie co na mano 'ncoppa all'otra e cossì l'orca la lassaie scapola. Ma, venuto lo tiempo de partorire, fece na figliola cossì bella, ch'era na gioia, che pe avere na bella cimma de petrosino 'm pietto la chiammaie Petrosinella; la quale, ogni iurno crescenno no parmo, comme fu de sette anne la mannaie a la maestra. La quale sempre che ieva pe la strata, e se scontrava coll'orca, le deceva:

«Di' a mammata che se allecorde de la 'mpromessa!».

E tanta vote fece sto taluerno che la scura mamma, non avenno cchiù cellevriello de sentire sta museca, le disse na vota:

«Si te scuntre co la solita vecchia e te cercarrà sta mardetta promessa e tu le respunne: Pigliatella!».⁴

Basile, o dovremmo dire la tradizione popolare, ci sta raccontando di un aborto; lo fa metaforicamente ma in maniera molto chiara. La prima cosa da notare, infatti, è che la donna incinta ha voglia di prezzemolo, una pianta abortiva, conosciuta per le sue proprietà fin dall'antichità. La donna ha talmente tanta voglia di mangiare prezzemolo, inoltre, che non esita a cedere il proprio figlio, o figlia, alla maga nel cui giardino ha rubato l'erba. Non ci sono uomini in questa storia (almeno non ancora): si descrive un rapporto tra donne, in cui trova

⁴ Giambattista Basile, *Lo cunto de li cunti (Il Pentamerone)*, giornata II, Favola I, 1634. Traduzione: "C'era una volta una donna gravida chiamata Pascadozia che, affacciata a una finestra che dava sul giardino di un'orca, vide una bella aiuola di prezzemolo, del quale le venne una tale voglia, che si sentì di svenire; tanto che, non potendo resistere e spiando l'uscita dell'orca, ne colse una manata. Ma, tornata a casa l'orca e volendo fare la salsa, si accorse che c'era passata una falce mariola e disse: "Mi si possa scardinare l'osso del collo se non acchiappo questo manico d'uncino e non lo faccio pentire, così che impari a mangiare nel suo tagliere e a non scucchiare nelle pignatte altrui". Ma, continuando la povera Pascadozia a scendere nell'orto, una mattina ci fu sorpresa dall'orca che, furiosa e inviperita, le disse: "Ti ho acchiappato, ladra mariola! Forse paghi l'affitto di quest'orto, che vieni senza scrupolo a fregarti le mie erbe? Parola mia, che non ti manderò a Roma per penitenza!" La disgraziata Pascadozia cominciò a discolarsi, dicendo che non per gola o per ingordigia che avesse in corpo il diavolo l'aveva accecata a fare questo peccato, ma perché era gravida e aveva paura che la creatura nascesse con la faccia seminata di prezzemolo; anzi avrebbe dovuto esserle grata perché non le aveva mandato neppure un orzaiuolo. "Altro che parole vuole la sposa!" rispose l'orca "non mi prendi all'amo con queste tue chiacchiere! Tu hai finito di vivere, se non prometti di darmi la creatura che partorirai, maschio o femmina che sia". La povera Pascadozia, per allontanare il pericolo immediato, lo giurò con una mano sull'altra, e così l'orca la lasciò libera. Ma, venuto il tempo del parto, fece una bambina così bella, che era un gioiello, e che, poiché aveva sul petto un ciuffo di prezzemolo, la chiamò Petrosinella; la quale, crescendo ogni giorno di un palmo, quando ebbe sette anni, la mandò dalla maestra. La quale, ogni volta che andava per la strada, e incontrava l'orca, questa le diceva: "Di' a tua mamma di ricordarsi della promessa!" E tante volte ripeté questo ritornello che la povera mamma, non riuscendo più a sopportare questa musica, una volta le disse: "Se incontri la solita vecchia e ti chiede di quella maledetta promessa, tu rispondile: Prenditela!"

spazio uno scambio onesto e chiaro. Entrambe le donne hanno delle competenze magiche: Pascadozia, infatti, dice alla maga che deve ritenersi fortunata che non le abbia fatto venire un orzaio e sono e si trattano da pari.

La storia ci mostra anche come Pascadozia non abbia bisogno di grandi motivazioni per desiderare il prezzemolo (e quindi l'aborto). Si parla di voglie, desideri così forti da sentirsi svenire, che emergono al solo vedere una bella aiuola di prezzemolo e che lasciano un marchio impresso sul feto: Petrosinella, infatti, nasce con una voglia di prezzemolo sul petto. Basile trascrive una fiaba in cui è ancora forte l'idea che la madre abbia un legame magico con il feto, un potere così forte sul proprio corpo da poter influenzare e modificare anche quello che porta in grembo. Il rapporto con il feto, quindi, rientra nel rapporto della donna con il suo corpo e il feto non è pensabile come un'entità indipendente. Anche l'aborto rientra in questo rapporto, caratterizzandosi come una scelta della madre, che non viene regolamentata né punita, se non quando lede un diritto maschile.

Quasi due secoli dopo i fratelli Grimm compiono la stessa operazione di Basile raccogliendo le fiabe tradizionali in una raccolta che avrà una grandissima fama. Anche presso di loro trova spazio la fiaba di Petrosinella, che cambia nome al cambiare della pianta abortiva che si trova nel giardino della maga e diventa Raperonzolo. L'inizio della fiaba contiene delle somiglianze e delle differenze con quello della fiaba di Basile:

"C'era una volta un uomo e una donna che da molto tempo desideravano invano un bimbo. Finalmente la donna scoprì di essere in attesa. Sul retro della loro casa c'era una finestrella dalla quale si poteva vedere nel giardino di una maga, pieno di fiori ed erbaggi di ogni specie. Nessuno, tuttavia, osava entrarvi. Un giorno la donna stava alla finestra e, guardando il giardino vide dei meravigliosi raperonzoli in un'aiuola. Subito ebbe voglia di mangiarne e, siccome sapeva di non poterli avere, divenne magra e smunta a tal punto che il marito se ne accorse e, spaventato, gliene domandò la ragione. "Ah! Morirò se non riesco a mangiare un po' di quei raperonzoli che crescono nel giardino dietro casa nostra." L'uomo, che amava la propria moglie, pensò fra sè: "Costi quel che costi, devi riuscire a portargliene qualcuno." Così, una sera, scavalcò il muro, colse in tutta fretta una manciata di raperonzoli e li portò a sua moglie. La donna si preparò subito un'insalata e la mangiò con avidità. Ma i raperonzoli le erano piaciuti a

tal punto che il giorno dopo la sua voglia si triplicò. L'uomo capì che non si sarebbe chetata, così penetrò ancora una volta nel giardino. Ma grande fu il suo spavento quando si vide davanti la maga che incominciò a rimproverarlo aspramente per aver osato entrare nel giardino a rubarne i frutti. Egli si scusò come potè, raccontando delle voglie di sua moglie e di come fosse pericoloso negarle qualcosa in quel periodo. Infine la maga disse: "Mi contento di quel che dici e ti permetto di portar via tutti i raperonzoli che desideri, ma a una condizione: mi darai il bambino che tua moglie metterà al mondo." Impaurito, l'uomo accettò ogni cosa e quando sua moglie partorì, subito comparve la maga, diede il nome di Raperonzolo alla bimba e se la portò via."⁵

La prima differenza che emerge rispetto alla fiaba di Basile è la comparsa di un uomo, il padre, totalmente assente nella prima versione. Questo padre svolge un ruolo di mediazione tra le voglie della donna e il giardino della maga, tra i desideri della madre e quelli della strega. Viene descritto come un uomo che ama la moglie e che non potendo sopportare di vederla smunta e deperita decide di superare le sue paure per procurarle dei raperonzoli e allontanare così il pericolo delle voglie non soddisfatte. Anche le voglie, però, sono diverse da quelle raccontate da Basile: Pascadozia ha una voglia improvvisa di prezzemolo che altrettanto improvvisamente soddisfa, quasi senza pensarci, mentre la madre descritta dai fratelli Grimm cerca di non assecondare il suo desiderio fino a sentirsi male. Queste diverse reazioni alle voglie corrispondono anche a due effetti diversi: la voglia descritta da Basile lascia un segno indelebile sul feto, mentre i fratelli Grimm parlano più genericamente di pericolo, senza specificare di quale possa trattarsi; il legame della madre e dei suoi desideri col feto è ancora presente, anche se non più così preciso come nella prima fiaba. La presenza del padre, inoltre, mitiga l'ambiguità del sentimento materno: se Pascadozia cede sua figlia alla maga quasi sovrappensiero, qui si sottolinea come la coppia abbia desiderato a lungo il figlio e il padre sia costretto a prometterlo alla strega spinto dal terrore. L'aborto che vediamo in controluce, quindi, non è più un'esclusiva decisione della madre, ma coinvolge prepotentemente una figura maschile che media con il mondo: gli uomini hanno iniziato a prendere parola sulla maternità e non si limitano a sentirsene esclusi.

⁵ Fratelli Grimm, *Fiabe*, fiaba 12, 1812-1822, KHM12.

L'ultima versione di questa fiaba è molto recente e si sposta dalla scrittura al video: si tratta del cartone animato *Rapunzel* di Walt Disney prodotto nel 2010. In questo film la storia cambia ancora veste e racconta che tempo fa una goccia di sole cadde dal cielo e da essa nacque un fiore luminoso e splendente dai poteri magici. Il fiore venne trovato da una donna, Gothel, la quale cantando scoprì come il fiore avesse la capacità di ringiovanire le persone e curarne le ferite. Avida dei suoi poteri, per anni la donna lo custodì gelosamente. Un giorno di molti anni dopo però, in un regno non lontano da lì, governato da un Re e una Regina amati da tutto il popolo, la sovrana incinta si ammalò gravemente, i medici accorrono a suo capezzale e inviano l'esercito alla ricerca del fiore magico. Il fiore viene infine trovato e grazie ad esso la Regina guarisce e mette alla luce una bambina dai capelli dorati, Rapunzel. Per festeggiare l'evento, il Re e la Regina fanno volare una lanterna nel cielo notturno. Gothel, che aveva assistito impotente alla recisione del fiore e temendo di invecchiare, si intrufola di notte nel castello e decide di rapire la piccola. I sovrani e tutto il popolo cercano invano la bambina sparita, che non verrà mai trovata. Da quel momento in poi ogni anno, nel giorno in cui nacque la bambina, migliaia di lanterne luminose vengono fatte volare nel cielo, nella speranza che un giorno la principessa vedendole possa fare ritorno.

In questa versione l'elemento maschile diventa fondamentale: al padre si aggiungono i medici e l'esercito. Scompaiono totalmente le voglie e i desideri della madre che ha bisogno del fiore solo perché raccomandato dai medici come cura per la sua malattia. Scompaiono i poteri magici delle donne di Basile: in questa versione tutta la magia è contenuta nel fiore e può essere compresa solo grazie alla mediazione dei medici, che sanno di preciso cosa cercare. Il feto non è più un tutt'uno con la madre: la medicina/fiore magico lascerà delle tracce solo sulla bambina, ma senza nessun intervento della volontà materna, e darà a Gothel un motivo per rapirla diverso dal puro capriccio delle maghe delle fiabe precedenti. Scompare anche la relazione tra il nome della bambina e la pianta: la principessa, infatti, si chiama Rapunzel solo in onore alla fiaba tradizionale, ma senza alcun legame con la sua storia. Scompare, potremmo dire, l'aborto e con esso l'ambiguità del desiderio materno, che assume un carattere indubitabile e inscalfibile: la spensierata Pascadozia e questa Regina prima malata e poi disperata per la perdita della figlia sembrano non avere più nulla in comune. Il mio tentativo nelle prossime pagine è quello di ripercorrere il tempo intercorso

tra la prima e l'ultima versione di questa fiaba per cercare di capire proprio come Pascadozia abbia potuto trasformarsi nella Regina.

2.2. La scoperta della maternità

Tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo gli uomini iniziano ad osservare la gravidanza, a trasformarla in oggetto di studio e di riflessione medico-scientifica: cambiano le regole del pudore e il parto diventa degno di osservazione e di sapere e smette di essere una "cosa da donne", regolato dai segreti custoditi dalle ostetriche. Soltanto nella seconda metà del XVIII secolo, però, questo interesse per la gravidanza e la nascita diviene un fenomeno di massa e istituzionalizzato, con la nascita dei primi reparti di maternità e delle prime scuole di ostetricia. Per osservare e ripercorrere questo fenomeno di progressivo interesse per gli uteri e i parti, mi servirò dei lavori di Barbara Duden⁶, che in modo accurato, anche se spesso non organico, ha raccontato la *storia del corpo*⁷ delle donne attraverso i mutamenti della tecnologia medica e dei suoi strumenti. La riflessione di Duden si sviluppa sia attraverso un lavoro di archivio, recuperando storie, racconti e testi medici, sia attraverso un continuo dialogo con ostetriche, ginecologhe e donne incinte.

Studiare i mutamenti nella percezione della gravidanza significa, innanzitutto, studiare i luoghi dove le donne partoriscono: i reparti di maternità, che nascono per formare

⁶ Nata nel 1942 in Germania, si è formata a Vienna e a Berlino. Nel 1986 ha conseguito il dottorato presso l'Istituto di Storia Moderna presso l'Università Tecnica di Berlino. Tra il 1985 e il 1990 ha insegnato Storia delle donne e Storia della scienza e della tecnologia presso l'Università della California e l'Università della Pennsylvania. Attualmente è docente presso il Dipartimento di Sociologia e Psicologia sociale dell'Università di Hannover. Ha collaborato con Ivan Illich negli ultimi anni della sua vita. Specializzata in storia della scienza, sociologia e psicologia, si definisce, e di fatto è, una storica dei corpi delle donne. Il suo è un pensiero originale all'interno del discorso scientifico, un pensiero che parte dalla percezione e dall'esperienza dei corpi come fatto culturale e non neutrale. Da sempre attenta al cambiamento dell'immaginario sui corpi con l'avanzare della tecnica e della medicina, negli ultimi anni ha preso posizione anche all'interno del dibattito sulla genetica e la biomedicina. Tra i suoi testi ricordo: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987; *Der Frauenlieb als öffentlicher Ort. Von Mißbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg-Zürich, Luchterhand Literaturverlag, 1991, trad. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994; *Anatomie der guten Hoffnung. Bilder vom ungeborenen Menschen 1500–1800*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996; (con Jürgen Schlumbohm und Jacques Gelis) *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*, München, C. H. Beck, 1998; *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover, Offizin-Verlag, 2002, trad. it. *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; (con Silja Samerski und Kirsten Vogeler) *Die gesichtslose Patientin. Wie Menschen hinter Daten verschwinden*, Frankfurt a. M., Mabuse Verlag, 2014.

⁷ Barbara Duden ama definirsi, infatti, una storica del corpo.

i futuri chirurghi e ostetrici e che raccolgono essenzialmente ragazze madri che vengono ricoverate gratuitamente in cambio della disponibilità ad offrire il loro corpo alle osservazioni dei medici. Agli occhi della società questa scelta rendeva quelle donne uguali alle prostitute, che trasformano il loro corpo in una merce, esponendolo a sguardi e mani maschili per ottenerne un guadagno⁸. In questi anni si forma la prima generazione di medici che cominciano a palpare il corpo delle donne incinte, non limitandosi ad osservarlo facendosi riferire le sensazioni provate dalla donna stessa. Barbara Duden, analizzando proprio queste trasformazioni, riporta le osservazioni di Plocquet, uno di questi medici, che ritiene che “scoprire le gravidanze sia uno dei compiti del medico”⁹: non si accontenta di domandare alla donna di riferire i sintomi, ma vuole “scoprire il movimento del feto dall’esterno [...] tastando e osservando la donna spogliata”¹⁰ e rompendo così con una tradizione galenico-ippocratea che vedeva nel racconto del sintomo il mezzo principe per operare una diagnosi.

Il riferimento al movimento del feto è molto significativo: questo è stato, infatti, per secoli il solo e incontrovertibile segno della gravidanza. La donna sapeva di essere incinta da innumerevoli segnali (dal non sopportare un particolare odore alla scomparsa delle mestruazioni), ma solo il percepire il movimento del feto poteva dare la certezza di essere in attesa di un figlio. Questo segno, questo sintomo della gravidanza, non era legato necessariamente ad una scansione temporale: il tempo di gestazione era considerato molto variabile e per nulla certo. Inoltre, la scomparsa delle mestruazioni non era sempre attribuibile ad una gravidanza, che, al contrario, poteva darsi anche in presenza di un ciclo regolarissimo: soltanto nel 1827, grazie alla scoperta dell’ovulo, il ciclo mestruale verrà messo in relazione con la riproduzione e non con un generico ricambio degli umori e del sangue¹¹. In questo quadro “il parto era il momento in cui si svelava la verità, poiché allora veniva alla luce qualcosa che poteva assumere aspetti diversi: un maschio, una femmina, una cosuccia malaticcia nata troppo presto, oppure un tumore uterino, una *mola*, un *falso*

⁸ Per un’analisi e una storia della maternità in particolare nel contesto italiano cfr: Marina D’Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

⁹ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit, p. 108.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Per un’affascinante viaggio nella storia delle mestruazioni si veda: Raffaella Malaguti, *Le mie cose. Mestruazioni: storia, tecnica, linguaggio, arte e musica*, Milano, Bruno Mondadori, 2005. In particolare sono degne di nota le testimonianze di come durante il XVII secolo si usassero consigliare agli uomini dei salassi per riprodurre l’effetto benefico delle mestruazioni.

*frutto*¹², soltanto col parto, perciò, si poteva capire se i movimenti avvertiti dalla donna erano *reali* o soltanto un frutto della sua immaginazione. Questi movimenti percepiti dalle donne davano “la certezza di un qualcosa che poteva esistere davvero, ma che diventava reale solo nella speranza; un essere-ora, che poteva prima o poi manifestarsi come un bambino; una speranza che si rivolgeva a qualcosa pensato non secondo lo sviluppo di un corpo estraneo, ma come parte costitutiva della fluidità delle donne”¹³.

Il feto, nei secoli precedenti, non era inteso come un soggetto autonomo, ma come una parte del corpo della donna; nel corso della seconda metà del XVIII secolo, però, i medici iniziano a descrivere il feto come un *corpo estraneo*, semplicemente ospitato nel corpo della donna. Nadia Maria Filippini nota che “in quest'epoca che viene messa in discussione la cosiddetta teoria "immaginifica" elaborata da medici e filosofi del Cinque-Seicento, che sosteneva possibilità che la madre trasmettesse emozioni e impressioni al feto, provocandone macchie (le cosiddette "voglie") o deformazioni particolari. Da J. Blondel (1727) a I. Bellet (1745) una schiera sempre più numerosa di medici e filosofi non solo nega questa possibilità, ma sostiene una decisa autonomia del feto dal corpo materno, un legame limitato alle mere funzioni di alimentazione e di calore. Il naturalista francese Leclerc De Buffon arriva a negare che vi sia comunicazione tra il sangue della madre e quello del feto, sostenendo che ‘il feto è così indipendente dalla madre che il porta come l'uovo lo è dalla gallina che il cova’”¹⁴. Pensare il feto come un corpo autonomo è lo scarto che permette di indagarlo e studiarlo anche indipendentemente dalla relazione col corpo materno.

I medici tentano sempre di più di mostrare e di vedere che cosa avviene nel ventre materno, allineandosi ad una tendenza comune a tutto il XIX secolo, che non ha caso è il secolo in cui viene inventata la fotografia: si afferma la pretesa di registrare la realtà così come appare, senza interpretazioni umane. Questa pretesa di osservare le cose così come sono è l'esatto opposto del racconto dei sintomi che una donna fa della propria gravidanza: un racconto soggettivo, parziale e mai realmente verificabile. La gravidanza inizia a cessare di essere oggetto di racconto, per diventare oggetto di manuali e di studio e l'attenzione si sposta dalle parole delle donne a quelle dei medici, che si interessano anche ad un nuovo

¹² Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 63.

¹³ *Ivi*, p. 64.

¹⁴ Nadia Maria Filippini, “*La nascita straordinaria*”. *Storia del taglio cesareo in Occidente*, in Vassilios Fanos e Murat Yurdakök (a cura di), *Figli della Dea Madre. Storia dei neonati del Mediterraneo*, Cagliari, Hygeia Press, 2011, p. 153.

soggetto della medicina: il feto, che fino ad allora era rimasto il luogo misterioso dell'inizio della vita e dell'umano. Il feto inizia ad essere analizzato e disegnato nei manuali di anatomia soltanto alla fine del 1700, rompendo con una lunga tradizione che lo rappresentava come un essere umano completamente formato ma in miniatura, racchiuso nel ventre materno. Prima dei manuali di anatomia la gravidanza veniva raccontata, narrata a voce dalle donne: i medici si limitavano a riportare questo racconto, attendendo di poter vedere il feto (o qualsiasi altra cosa) al momento della nascita. Barbara Duden sottolinea il passaggio dal racconto alla vista per soffermarsi non sul modo in cui interviene la tecnica a livello medico e diagnostico, quanto piuttosto sull'effetto simbolico che produce e al modo in cui può interferire e determinare la particolare esperienza che una donna incinta fa del proprio corpo.

L'interno dei corpi, dopo duecento anni di dissezioni, nel XVI secolo inizia a rendersi visibile allo sguardo attraverso i disegni, si pensi a quelli di Leonardo da Vinci, il quale con i suoi innumerevoli tentativi cercava di rappresentare, nella maniera più consona alla realtà, tutti gli organi del corpo umano. Ma nonostante il suo attento sguardo non arrivò mai a rappresentare l'embrione o il feto: "[l']osservazione delle parti del corpo fa sì che lo sguardo osservante penetri nel corpo stesso [...] Ma neppure lui arriva fino al contenuto embrionale dell'utero. I suoi disegni dell'utero gravido non ritraggono più il bimbo rannicchiato, ma neppure un feto. Ciò che Leonardo può vedere nell'utero è un bambino completamente sviluppato"¹⁵. Anche le incisioni e le stampe che accompagnavano i testi d'anatomia, dopo Leonardo, continuarono a raffigurare, nonostante la meticolosità del disegnatore, il contenuto del grembo materno come un'idea o meglio come un oggetto visto tramite gli occhi della tradizione: "nelle incisioni, la natura prende parola. Quando tuttavia si tratta dell'interno della donna incinta, è sempre la tradizione a prendere il sopravvento: l'immagine rimane quella del bimbetto"¹⁶.

Barbara Duden riporta, inoltre, le parole di William Hunter, medico e autore nel 1774 dell'*Atlante uteri gravididi*, il primo atlante anatomico che riporta 34 incisioni che riproducono l'utero e il feto, e che magnifica l'arte dell'incisione su rame: "da quando quest'arte a cominciato a diffondersi è divenuto molto più facile comunicare e preservare le scoperte, e

¹⁵ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 44.

¹⁶ *Ivi*, p. 47.

la conoscenza della natura è progressivamente aumentata”¹⁷. Lo sguardo del disegnatore anatomico, però, non è uno sguardo neutro, oggettivo, ma viene attratto da dettagli e imperfezioni che possono interferire con le necessità mediche: un altro anatomista, Samuel Thomas Sömmering, sostiene che “la maggior parte dei disegnatori dedica ad aspetti secondari [...] un’esattezza che nuoce agli aspetti principali. Purtroppo non si riesce ad abituare alcuni artisti a vedere soltanto ciò che si *deve* effettivamente esprimere, lasciando perdere le inezie non pertinenti o addirittura le manifestazioni assolutamente casuali”¹⁸. Lo sguardo medico, quindi, si svela immediatamente come uno sguardo normativo, interessato a ciò che si *deve* vedere più che a quello che appare, uno sguardo che normalizza, escludendo dalla vista le *inezie non pertinenti*.

La tradizione si rompe completamente, poi, con l’utilizzo dell’ecografia, che permette di *vedere* quello che prima si poteva soltanto percepire e di vederlo senza intervento umano, ma affidandosi, come nel caso della fotografia, alla rassicurante *oggettività* delle macchine e della tecnologia. L’ecografia nasce come sviluppo del radar e viene impiegata in primis in psichiatria per osservare il cervello, ma con scarsi risultati a causa dello spessore del cranio, e poi per scoprire tumori e per osservare le gravidanze, ed è diventato in breve tempo un esame molto diffuso.

Nel 1965 il magazine *Life* dedica una copertina a *an unprecedented photographic feat in colour*: le immagini rappresentano un feto vivo di diciotto settimane nel suo sacco amniotico. L’articolo che accompagna le fotografie del feto racconta il viaggio degli spermatozoi e la fecondazione dell’ovulo in maniera molto narrativa, mostrando come le immagini da sole siano ancora incomprensibili senza l’aiuto di uno sguardo esperto come quello medico. Dagli anni ’70, però, in quasi tutta Europa l’ecografia diviene un esame obbligatorio, comune a tutte le esperienze di gravidanza, diventandone la sua prova incontrovertibile: le donne non aspettano più di sentire il movimento del feto, ma attendono un esame che permetta loro di vederlo, attraverso uno schermo e le indicazioni del medico. Le immagini delle ecografie diventano comuni e comprensibili immediatamente anche senza uno sguardo medico che testimoni che si tratta di un feto umano.

¹⁷ *Ivi*, p. 45.

¹⁸ *Ivi*, p. 47, corsivo mio.

Donna Haraway sostiene che “l’ecografia è, letteralmente, una pedagogia per imparare a vedere chi esiste nel mondo. I sé e i soggetti sono prodotti in queste *esperienze vissute*”¹⁹. L’ecografia, quindi, sarebbe non soltanto un utile strumento medico, ma anche un indicatore di una nuova vita, una modalità standardizzata di rappresentare il frutto di una gravidanza. Duden riporta il dialogo con una donna, Joanne, che lavorava come dattilografa presso lo stesso istituto in Pennsylvania dove insegnava l’autrice. Joanne è incinta e invita le amiche, tra cui Duden, una domenica pomeriggio a casa per osservare le polaroid della sua ecografia: “nella foto era possibile distinguere, schematicamente, una specie di birillo, al cui centro si delineavano due ombre dentellate disuguali. Sul bordo della carta lucida era riportata una scala di valori”²⁰. In questa immagine sfuocata Joanne riconosce *Brendan*: “con la sua pancia tonda [...] spiegava alle sue ospiti che altro c’era da vedere. Guarda quella zona scura, lì, la testa, la pancia, quelli devono essere i piedini, rannicciati contro la pancia. «Look, look...questo forse è il pene». Che il pene ci debba essere l’ha già indicato un altro esame settimane prima”²¹. Questa immagine frivola, però, non è così pacificata come può apparire: Joanne è separata, lontana da casa e non avrebbe voluto un figlio, ma afferma che da quando sa “che è un essere umano, che mi appartiene, da quando ho visto battere il suo cuore, non sono più stata capace di abortire”²². Vedere il feto, poterlo mostrare alle amiche, lo rende reale, vivo e presente in maniera molto più forte del semplice sapere di averlo dentro di sé, come se la vista infondesse la vita nel feto. Carol, un’amica della futura mamma, fa notare questo processo con una frase che sembra quasi un rimprovero: “ma Joanne, molto prima che tu lo potessi vedere era già una vita”²³. Nonostante il richiamo di Carol, però, è l’ecografia ad avere il grande potere di rendere visibile la speranza insita nella gravidanza: Donna Haraway sottolinea che “non sembra esagerato sostenere che il feto biomedico pubblico – a cui l’alta tecnologia di visualizzazione dà corpo – sia un’incarnazione allo stesso tempo sacra e profana, la realizzazione materiale della *promessa* della vita stessa.

¹⁹ Donna J. Haraway, *Modest_Witness @Second_Millennium. FemaleMan(c) Meets OncoMouse(tm). Feminism and Technoscience*, New York and London, Routledge, 1997; trad. it. *Testimone modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 239.

²⁰ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 37.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

Abbiamo quindi la fusione di arte, scienza e creazione. C'è da meravigliarsi se guardiamo?"²⁴, sottolineando la potenza e il fascino di questa possibilità di vedere il corpo umano dall'interno²⁵.

Questa visione è un potere che, come abbiamo visto, si caratterizza anche come *antiabortivo*²⁶, come viene messo in luce del video *The Silent Scream*²⁷ che si propone di mostrare, attraverso immagini ad ultrasuono, l'aborto di un feto di venti settimane. Quello che vediamo è una serie di macchie in bianco e nero, immagini di movimenti di un feto all'interno dell'utero, che vengono commentate dal dottor Bernard Nathanson, che afferma: "now for the first time, we have the technology to see abortion from the victims vantage point. Ultrasound imaging has allowed us to see this".

L'intero filmato è intervallato da accurate spiegazioni, fornite dall'esperto, sullo sviluppo dell'embrione nelle sue varie fasi della gestazione, su come avviene un aborto e quali sono gli strumenti utilizzati in questo intervento. Il fine di questo documentario è chiaramente didattico e il suo obiettivo, attraverso l'uso di immagini molto crude, è quello di indurre le donne ad astenersi dall'aborto e a persuadere gli stessi ufficiali e giudici ad obbligarle a non farlo.

The Silent Scream appare quindi come un documentario medico che oscura, e allo stesso tempo rinforza, una codificata serie di messaggi operanti sotto la forma di segni politici e imposizioni morali. Quello che salta in primis all'occhio, è il potere dell'immagine fetale e l'accettazione dell'immagine stessa come una rappresentazione accurata del feto reale. Questo potere deriva dalla particolare capacità dell'immagine di assumere nello stesso tempo il significato empirico, informativo e quello mitico. In *The Silent Scream* il feto che noi vediamo e riconosciamo non è altro che un feticcio: infatti, esso c'è mostrato dal punto di vista della camera e non da quello della donna incinta o dal feto stesso, nonostante la voce

²⁴ Donna J. Haraway, *Testimone_Moderata@FemaleMan©_incontra_OncotopoTM. Femminismo e tecnoscienza*, op. cit., p. 241, corsivo mio.

²⁵ "L'ecografia crea nuove corporazioni di specialisti e dà luogo a nuovi corsi di formazione. La nuova tecnica, dunque, non produce solo patologie fisiche e squilibri sociali, ma anche nuovi desideri e nuove paure". Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 87.

²⁶ Boltanski, ad esempio, ha studiato le differenze nel modo in cui i medici descrivono i feti durante l'ecografia a seconda che la paziente abbia deciso o meno di portare a termine la gravidanza. Nel primo caso, ciò che si vede nell'ecografia è descritto come fosse già un bambino; nel secondo, come un "niente". Come scrive Boltanski, non nel senso che il medico non vede niente, ma che quel che vede è niente, cfr: Luc Boltanski, *La condition Foetale*, Paris, Gallimard, 2004; tr. it. *La condizione fetale*, Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 150-152.

²⁷ Video americano sull'aborto (1984) diretto e filmato dal dottor Bernard Nathanson. Il video mostra i particolari dell'aborto di un feto di venti settimane. Per la visione, <http://www.silentscream.org>.

narrante descriva il video come “il punto di vista della vittima”. Il feto è diventato come una sorta di extraterrestre, sospeso nello spazio e iscritto sia nella finzione scientifica e sia nella fantasia popolare. Il punto di vista del maschio spettatore, attraverso la rappresentazione sugli schermi dell’immagine del feto, cambia il modo in cui ogni donna può vedere e percepire il proprio feto.

Quello che avviene in *The Silent Scream* è l’unione dell’immagine fantastica, fornita dal video, con le biotecniche cliniche utilizzando il linguaggio medico posto al servizio dei messaggi provenienti dal mito patriarcale. Come nota Rosalind Pollack Petchesky²⁸, analizzando gli effetti delle immagini ad ultrasuoni sulla politica riproduttiva e sulla esperienza e coscienza delle donne, le immagini proposte dal video confondono il confine tra feto e bambino; esse rinforzano l’idea che l’identità del feto sia separata e autonoma rispetto alla madre, come dimostra la quasi totale assenza della donna all’interno del video. Lo spettatore è incoraggiato ad identificarsi con il feto come soggetto, al di là, se non attraverso, l’esclusione della madre. Questo video diventa, così, un esempio estremo di come le tecnologie ostetriche di visualizzazione e le altre forme di intervento, in ambito medico, abbiano modificato la tradizionale definizione di “interno” e “esterno” relativa al corpo della donna e in particolare della gravidanza come un’esperienza “interiore”.

La sensazione materna del movimento del feto, quindi, diventa completamente irrilevante ai fini medici, portando a termine, così, quella direzione inaugurata da Plocquet che voleva “vedere dall’esterno” il nascituro. La gravidanza perde definitivamente quel carattere di imprevedibilità e incertezza: non potranno più nascere inaspettati esseri mostruosi, né l’utero potrà rivelarsi sorprendentemente vuoto, una cosa sicuramente positiva, anche se Duden non sembra interessata a metterlo in luce, più interessata al processo di decorporeizzazione delle gravidanze. Se per secoli il senso più tipico della maternità era stato il tatto, o per meglio dire un’unione sinestetica dei sensi che permetteva la percezione di un contatto tra corpo materno e feto, una percezione totalmente interna e riflessiva, ora è la vista a caratterizzare la gravidanza, vista mediata da una macchina e da un sapere, quello medico, che produce un nuovo discorso e un nuovo immaginario. Barbara Duden afferma che grazie a questo spostamento “la maternità, la gravidanza e il parto non si

²⁸ Rosalind P. Petchesky, *Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction*, in Roger N. Lancaster e Micaela di Leonardo (a cura di), *The gender and Sexuality Reader*, New York-London, Routledge, 1997, pp 134-150.

riferiscono più al bambino sperato, ma all'essere umano in divenire [...], l'utero, una volta terreno e recipiente, si trasforma gradualmente in luogo, o addirittura in nicchia di un nuovo sistema immunitario; la gravidanza [...] diventa una realtà ottica [...], una realtà medica, oggi verificata per mezzo di strumenti tecnici nei reparti di ginecologia"²⁹.

L'utero diventa, come una metafora molto efficace, un luogo, uno spazio neutro quanto può esserlo un laboratorio scientifico: l'ecografia mostra un feto totalmente slegato dal corpo materno. La decorporeizzazione della gravidanza investe anche il medico, che non ascolta più le parole della donna, né ne palpa il ventre, ma si limita ad osservare in uno schermo, a distanza di sicurezza, quello che avviene in un altro corpo, quasi totalmente escluso dallo sguardo: anche in questo caso, quindi, il tatto – e l'udito – vengono sostituiti dalla vista, che diventa il principale strumento diagnostico, dotato di una maggiore pretesa di *oggettività* e verificabilità. La *verità* della gravidanza si sposta dalle sensazioni della madre agli strumenti medici, dal racconto della donna agli schermi dei medici, che man mano investono anche i momenti precedenti e successivi alla gravidanza: dal concepimento al puerperio, o post-partum.

2.2.1. La vista e il vedere

Il passaggio dal tatto – o dall'unione sinestetica dei sensi – alla vista riecheggia molte riflessioni sui sensi e sulla percezione portate avanti in campo estetico e fenomenologico. Nel caso dell'ecografia questo passaggio avviene attraverso delle onde sonore, legando, in questo modo, udito e vista: se è vero, come sostiene Mikel Dufrenne, che la vista copia sempre il tatto³⁰, cercando di cogliere il mondo sulla punta di dita invisibili, in questo caso la vista ha seguito l'udito. Eppure proprio Dufrenne sottolinea che "il tatto o l'udibile non possono essere convertiti in visibile"³¹, proprio perché la vista è in grado di estraniarsi dal corpo, cosa impossibile per gli altri sensi, sempre iscritti nella corporeità. Il processo di estraneazione prodotto dalle immagini viene descritto da Dufrenne in maniera molto viva:

²⁹ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., pp. 76-77.

³⁰ Cfr. Mikel Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987; trad.it., *L'Occhio e l'Orecchio*, Milano, Il Castoro, 2004.

³¹ *Ivi*, p. 132.

“la carne dell’oggetto non è la stessa nell’immagine e nella percezione: essa è segnata (nell’immagine) da una povertà essenziale che vieta all’immagine di costituire un mondo; l’immaginario è mantenuto in vita solo artificialmente. Si tratta, dunque, di un irreale che procede, in quanto non potrebbe esser dato, da una irrealizzazione, anzi da una doppia irrealizzazione; la coscienza immaginativa esclude il percepito e pone il proprio oggetto come un niente”³². Si tratta, quindi, di una doppia estraneazione: la vista esclude sia il corpo che percepisce, che l’oggetto percepito attraverso una distanza che dimentica la propria “origine affettiva”, promuovendo una differenza che “è solo frutto di una differenziazione”³³.

Le immagini del feto, quindi, nate dalle voci e dai racconti delle donne, passate attraverso i battiti cardiaci uditi nello stetoscopio e possibili grazie agli ultrasuoni, tradotte su uno schermo si allontanano dai corpi in cui hanno preso vita. Lo studio del rapporto tra la vista e i corpi è stato spesso al centro delle riflessioni di molti filosofi che si sono occupati di estetica. In particolare Maurice Merleau-Ponty nel suo ultimo saggio, *L’occhio e lo spirito*, dedica molti passi significativi all’indissolubile legame tra il corpo vivo, il *Leib* husserliano, e la vista. Per Merleau-Ponty la vista è il risultato di un movimento e quindi di un processo corporeo e sostiene che “il mondo visibile e quello dei miei progetti motori sono parti totali del medesimo Essere”³⁴. Il corpo che vede è immerso nel visibile, di cui fa parte: “l’enigma sta nel fatto che il mio corpo è insieme vedente e visibile. Guarda ogni cosa ma può anche guardarsi [...]. Si vede vedente, si tocca toccante, è visibile e sensibile per se stesso”³⁵. Questa doppia natura del corpo lo accomuna al mondo, tanto che Merleau-Ponty sostiene che “le cose [...] sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo”³⁶. La realtà mondana e incarnata del corpo e della visione permettono il riconoscimento tra esseri umani, che si basa proprio sulla capacità di *vedere* l’umanità in un corpo: “siamo in presenza di un corpo umano quando, tra vedente e visibile, tra cui tocca e chi è toccato, fra un occhio e l’altro [...] avviene una sorta di reincrociarsi”³⁷, una scintilla della percezione che coglie qualcosa oltre il visibile. Questa

³² Mikel Dufrenne, *L’imaginaire*, in Id. *Esthétique et philosophie*, II, Paris, Klincksieck, 1976, pp. 98-132; trad. it. *L’immaginario*, in Id., *Estetica e filosofia*, Genova, Marietti, 1989, p. 79.

³³ *Ivi*, p. 23.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *L’occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989, p. 17.

³⁵ *Ivi*, p. 18.

³⁶ *Ivi*, p. 19.

³⁷ *Ivi*, p. 20.

visione incarnata crea un circuito nel quale “non esiste rottura, è impossibile dire che qui finisce la natura e incomincia l’uomo o l’espressione”³⁸, la visione è sempre umana e simultanea al corpo che vede e alla percezione che riconosce quella visione: “questa precessione di ciò che è su ciò che viene visto e mostrato, di ciò che è visto e mostrato su ciò che è, è la visione stessa”³⁹. In questo senso una vista priva del corpo non sarebbe pienamente tale e una visione che non riconosca il corpo vivo che gli sta di fronte non sarebbe pienamente umana⁴⁰.

La decorporeizzazione che sembra risultare dalla ecografia, però, non è irreversibile e Dufrenne, a differenza di Merleau-Ponty, sceglie di rivolgersi all’udito per incarnare la visione: “non si dica che il visibile annulla il vedente [...], tanto da respingere la fenomenologia per fare appello alla psicoanalisi. Se questo visibile si aureola di invisibile, come diremo, non svuotando il soggetto, ma chiamandolo a *sentire oltre il vedere*, nel vedere medesimo”⁴¹. Come nota Elena Massarenti “proprio all’udito Dufrenne riconosce una funzione essenziale nella fondazione della soggettività. Se il visibile è ‘ciò attraverso cui l’oggetto si dà’, l’udibile è ‘ciò attraverso cui qualcosa si annuncia’⁴²: l’oggetto colorato non fa colore mentre quello rumoroso al contrario fa rumore”⁴³. L’udito è in grado di riconfigurare il rapporto tra percepito e percepente, ma per fare questo “si deve innanzitutto sostituire alla coscienza disincarnata una coscienza incarnata, cercando l’origine del senso nei sensi, ‘a raso del sensibile’”⁴⁴: il percorso contrario, quindi, rispetto a quello delle tecnologie mediche che vanno nella direzione della differenziazione e della decorporeità⁴⁵.

³⁸ *Ivi*, p. 59.

³⁹ *Ivi*, p. 60.

⁴⁰ È significativo che proprio in questo saggio Merleau-Ponty leghi strettamente la visione del pittore, che svela qualcosa sull’autore, alla nascita: “diciamo che un uomo nasce nell’istante in cui ciò che è in fondo al corpo materno era solo un visibile virtuale si fa visibile per noi e, insieme, per se stesso. La visione del pittore è una nascita prolungata”, *ivi*, p. 26.

⁴¹ Mikel Dufrenne, *Estetica e filosofia*, op. cit., p. 139.

⁴² Mikel Dufrenne, *L’Occhio e l’Orecchio*, op. cit., p. 102.

⁴³ Elena Massarenti, *Teoria della percezione ed estesiologia nella riflessione di Mikel Dufrenne*, in Fabrizio Desideri e Giovanni Matteucci (a cura di), *Estetiche della percezione*, Firenze, Firenze University Press, 2007, p. 72.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Sul rapporto tra l’udito, la voce e la relazione con gli altri, Adriana Cavarero ha proposto delle riflessioni interessanti in *A più voci*, in cui lega la possibilità di riconoscere l’unicità altrui attraverso l’ascolto delle differenti voci umane. Cfr. Adriana Cavarero, *A più voci. Filosofia dell’espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Dalla fine del '700 in avanti l'ingresso delle donne negli ospedali e quello dei medici nelle stanze del parto mutano profondamente questa esperienza della gravidanza come di un vissuto, di un evento del quale la donna può dare solo una testimonianza soggettiva e incerta. Inizia ad esistere qualcosa come *la gravidanza* - non più solo donne che si sentono incinte - che assume il carattere di un'aspettativa di un esito calcolabile, una linea di sviluppo misurabile e monitorabile. Allo stesso tempo "comincia la storia della donna come luogo dello sviluppo fetale"⁴⁶, segnando il passaggio dell'attenzione dalla figura della donna a quella del nascituro e la progressiva scissione tra le immagini della gravidanza e il corpo vivo delle donne. Questo passaggio, che trova il suo compimento nell'ecografia, testimonia un cambio di sguardo e si inserisce in una preoccupazione demografica, che coincide con l'idea che le nazioni saranno più forti quanto più sarà cospicuo il numero dei loro cittadini e migliore la loro qualità. Assieme alla nascita dei reparti di maternità e alla medicalizzazione, infatti, si assiste all'emergere di leggi contro l'infanticidio, come quelle presenti nel codice Napoleonico, che puniscono severamente chi uccide un neonato e o persino un nascituro: al feto e all'infante viene assegnata una personalità giuridica che si accompagna a dei diritti⁴⁷.

2.2.2. Produrre la popolazione

L'interesse per lo sviluppo della popolazione, però, non è solo di stampo negativo o di puro studio, ma anche produttivo: tra la fine del '700 e l'inizio dell' 800 si sviluppano i primi esperimenti di fecondazione artificiale⁴⁸. John Hunter afferma di aver realizzato la prima fecondazione artificiale nel 1776 per supplire alla sterilità di una coppia e negli anni seguenti saranno molti i medici che proveranno a seguirlo. Queste ricerche, l'attenzione che ricevono dalle coppie in cerca di figli, arrivano a suscitare l'interesse del Santo Uffizio che nel 1877 risponde alla prima interrogazione sul tema raccomandando la segretezza e nel 1897 condanna apertamente questa pratica sulla base della condanna della masturbazione necessaria alla donazione del seme e la collaborazione alla riproduzione da parte di persone

⁴⁶ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 65.

⁴⁷ Prima del codice Napoleonico, infatti, l'aborto non era regolamentato, né proibito, se non nel caso che il futuro padre ritenesse di essere stato privato del diritto di avere un erede e una progenie. In questo senso il feto non era titolare di diritti, che, invece, erano riconosciuti all'uomo coinvolto o meno nelle decisioni.

⁴⁸ Cfr. Emmanuel Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma, 2012.

estraneae alla coppia. Nel 1927 a Tashkent viene pubblicato il primo articolo sulla fecondazione assistita scritto da una donna, la dottoressa Šorova, che propone la fecondazione tramite donazione per permettere alla donna di vedere riconosciuto il suo diritto alla felicità materna. Nel frattempo negli Stati Uniti la pratica della fecondazione artificiale si è diffusa così tanto da portare all'introduzione di un protocollo che le coppie devono sottoscrivere che lascia al medico la scelta sulla fecondazione, segnando platealmente l'ingresso della riproduzione sulla scena pubblica. Questo percorso trova il suo compimento il 25 luglio del 1978, data in cui all'ospedale di Oldham nasce Louise Joy Brown, il primo frutto della fecondazione in vitro. Gli scienziati Robert Geoffrey Edwards e Patrick Steptoe⁴⁹ avevano realizzato questa fecondazione in segreto, grazie alla disponibilità dei coniugi Brown di sottoporsi ad una tecnica sperimentale⁵⁰, ma la nascita di Louise viene interamente filmata⁵¹ e diventa un caso mediatico, tanto che molti quotidiani inglesi il giorno dopo usciranno col titolo "It's a Girl!"⁵².

Grazie alla fecondazione assistita si è portato a compimento il percorso per il quale "il grembo materno è diventato una zona di operazioni: il modo in cui se ne parla, il modo in cui ne vengono programmati il controllo, la difesa, l'assistenza, il modo – e fa male dirlo – in cui le donne ne parlano e lo vivono, ha fatto del formarsi di un qualcosa 'sotto il cuore della donna' un *processo pubblico*"⁵³. Ancora una volta Duden, nel descrivere un cambiamento storico come quello dell'introduzione della fecondazione assistita, colora le sue riflessioni di una sfumatura etica, come dimostra l'inciso in cui sostiene che faccia male vedere come le donne parlino di se stesse. Inoltre non sembra porre una sufficiente attenzione alle similitudini tra il carattere pubblico della gravidanza e la dimensione pubblica del corpo della donna in generale.

Attraverso la fecondazione assistita questo processo pubblico, inoltre, si amplia fino a riguardare non soltanto lo sviluppo del feto, ma anche quello delle singole cellule, dei gameti e persino i singoli geni. Nel 1953 Watson e Crick pubblicano la struttura del DNA e nel 1958

⁴⁹ Robert Edwards and Patrick Steptoe, *A Matter of Life: The Story of a Medical Breakthrough*, London, Hutchinson, 1980.

⁵⁰ I medici non avevano detto ai Brown, però, che questa tecnica non aveva mai funzionato prima, e questo ha aperto molte discussioni sul consenso informato. Cfr. Robin Marantz Henig, *Pandora's Baby: How the First Test Tube Babies Sparked the Reproductive Revolution*, Boston, Houghton Mifflin, 2004 (in particolare p. 134).

⁵¹ Il filmato è ancor a disponibile in rete.

⁵² In Italia la prima fecondazione in vitro è del 1983 e viene realizzata a Napoli.

⁵³ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 121.

lo descrivono attraverso la metafora dell'informazione: il DNA trasporta l'*informazione genetica* (o il programma) e i geni producono i propri effetti fornendo le *istruzioni* per la sintesi delle proteine. Il DNA fabbrica l'RNA, che fabbrica le proteine che fabbricano noi. Questa narrazione della funzione del DNA, come nota Elena Del Grosso, si basa su alcune "parole chiave: programma, istruzioni, fabbrica, che si traducono in programmare, istruire, fabbricare"⁵⁴, che danno forma alla nostra comprensione dell'essere umano come di un *sistema*: "ciò che viene mostrato oggi è un'immagine dell'invisibile: un ordinamento digitale di molecole, la rappresentazione grafica di diagrammi di flusso"⁵⁵, un'immagine quasi irrappresentabile eppure dotata di un grande forza visiva. Le singole parti, i singoli gameti, acquistano una propria specificità: vengono intese come microscopiche parti di sé, non visibili ad occhio nudo, ma analizzabili e giudicabili grazie alle tecnologie. Alessandra Gribaldo sottolinea che i gameti "hanno una loro storia e rappresentano gli individui da cui provengono" e che "non è più la loro esistenza ad essere problematica [com'era per il feto], piuttosto la loro forma, o meglio la loro efficacia e produttività"⁵⁶, come se avessero assimilato le parole chiave della metafora dell'informazione genetica⁵⁷.

Nel 1987, con l'istruzione «*Donum Vitae*» *sul rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione*⁵⁸, anche la Chiesa si serve di questo linguaggio biologico, precisando che "i termini di 'zigote', 'pre-embrione', 'embrione' e 'feto' possono indicare nel vocabolario della biologia stadi successivi dello sviluppo di un essere umano. La presente Istruzione usa liberamente di questi termini, attribuendo ad essi un'identica rilevanza etica, per designare il frutto, visibile o non, della generazione umana, dal primo momento della sua esistenza fino alla nascita". In questo testo si precisa che la cellula fecondata, prima ancora di impiantarsi

⁵⁴ Elena Del Grosso, *Nuove tecnologie biomediche tra bioscienze e biopolitiche: la metafora del corpo femminile*, in Francesco Galofaro (a cura di), *Etica della ricerca medica ed identità culturale europea*, Bologna, CLUEB, 2009, p. 116.

⁵⁵ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 89.

⁵⁶ Alessandra Gribaldo, *Buono da guardare: la bio-estetica della tecnologia riproduttiva*, in Federica De Ruggeri e Annrita Celeste Pugliese, *Futura. Genere e tecnologia*, Roma, Meltemi, 2006, p. 44.

⁵⁷ Duden sottolinea il ruolo che i geni hanno assunto nel dibattito pubblico: "concetti statistici o cibernetici come *rischio*, *probabilità*, *informazione*, *opzione* e *decisione* sono stati introdotti furtivamente nella quotidianità come il cavallo di Troia. La fede nel gene pretende che comprendiamo noi stessi e il prossimo come un sistema automatico e quindi gestibile, che attiva la propria autoreponsabilità seguendo il relativo input. [...] I geni sollecitano quindi l'organizzazione del rischio – attraverso la loro forza simbolica che agisce sulle donne. Ciò che c'è di più concreto, delicato e segreto nel *soma* femminile, si trasforma, nelle attività e nei discorsi pubblici, in simbolo della pretesa di un autoriferimento decorporizzante senza precedenti". Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 242.

⁵⁸ Si tratta di un'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede e significativamente firmata dal Cardinale Joseph Ratzinger. Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione «Donum vitae» su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Città del Vaticano, Lev, 1987.

nella mucosa uterina, debba già essere considerata una vita umana, dotata di diritti, “tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita”. Il linguaggio biologico viene sfruttato, quindi, per enunciare principi etici inviolabili: le immagini degli spermatozoi che fecondano l’ovulo diventano la base per stabilire l’esistenza di una vita umana nel grembo materno, precisando che “certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un’anima spirituale; tuttavia le conclusioni della scienza sull’embrione umano forniscono un’indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana”. La possibilità di riconoscere un essere umano in una cellula permette di interpretare in una luce nuova anche alcuni passi evangelici, come emerge dall’invito che conclude il documento: “alla luce della verità sul dono della vita umana e dei principi morali che ne conseguono, ciascuno è invitato ad agire, nell’ambito della responsabilità che gli è propria, come il buon samaritano e a riconoscere anche il più piccolo tra i figli degli uomini come suo prossimo (Cf. Lc 10, 29-37). La parola di Cristo trova qui una risonanza nuova e particolare: ‘Ciò che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli lo avrete fatto a Me’ (Mt 25, 40)”.

Questo tipo di tecnologie porta alle sue estreme conseguenze la necessità di vedere l’interno del corpo della donna inaugurata dai medici di inizio ‘800 e danno vita a “questo nuovo feto inteso come zigote, blastocita, sistema immunitario, il cui futuro è diventato il tema principale di una scienza completamente nuova”⁵⁹. Ed è in nome di questa “nuova” necessità di reificazione che le tecnologie riproduttive hanno reso la riproduzione e il corpo riproduttivo femminile trasparente. *L’uovo trasparente*⁶⁰ o lo spazio pubblico di Duden sono spazi molto frequentati: uteri, uova, spermatozoi, embrioni e feti popolano l’immaginario collettivo come soggetti autonomi che vivono e si muovono indipendentemente dal corpo materno che li ha generati. La fecondazione, quel momento misterioso del concepimento, diventa un ago che penetra in un uovo traslucido e trasparente come una bolla di sapone o una goccia di olio nell’acqua dove la tensione superficiale della bolla è molto forte. Il concepimento è diventata una tecnica diversa persino dalla metafora della bella addormentata che si riscontrava nei vecchi manuali di biologia dove la fecondazione veniva

⁵⁹ Alessandra Gribaldo, *Buono da guardare: la bio-estetica della tecnologia riproduttiva*, in Federica De Ruggeri e Annrita Celeste Pugliese, *Futura. Genere e tecnologia*, Roma, Meltemi, 2006, p. 44.

⁶⁰ Cfr. Jacques Testart, *L’oeuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986; trad. it. *L’uovo trasparente*, Milano, Bompiani, 1988.

narrata come processo attraverso cui l'uovo e lo spermatozoo s'incontrano e si fondono, facendo vedere entrambi i soggetti coinvolti. Adesso, invece, con significative analogie con il paradigma della differenza di genere, si descrive un grosso uovo che subisce l'assalto di molteplici spermatozoi ma dei quali solo uno, si presume il migliore, riesce a penetrare, o rimettendo al centro la libertà di scelta femminile, si descrive un uovo che con la stessa libertà attiva i recettori e sceglie lo spermatozoo.

Allora si capisce la rappresentazione tecnologica che attualmente abita l'immaginario collettivo e il vuoto che circonda i singoli attori. L'esperto, gli esperti parlano di loro in maniera de-soggettivizzata. Ossia, senza quel corpo e quella storia che dà senso alla loro esistenza. La gravidanza, il corpo femminile gravido senza soggettività è un corpo muto, non narrante perché privato di quella narrazione che permetteva alle donne del Settecento tedesco ma anche ad una qualsiasi donna *pre-urbana* non medicalizzata di raccontarsi al proprio medico nel momento in cui capiva di essere incinta.

2.2.3. La demografia

In queste ricerche sulla fecondazione, la biologia si sposa con un'altra scienza "nuova": la statistica, che permette di leggere i cambiamenti demografici e che, per questo, assume un valore politico⁶¹. L'interesse per la gravidanza si trasforma, nel corso del XX secolo, in un interesse per la *popolazione*, sulla quale i governi hanno il diritto di intervenire. I casi più eclatanti sono quelli dei regimi totalitari, che si propongono di creare una *nuova* popolazione: Emmanuel Betta ricorda che "ad esempio, nel 1930 il medico calabrese Michele Surace, in un saggio sulla fecondazione artificiale, si propose di tentare la cura della sterilità per la grande importanza che tale questione aveva assunto, poiché 'il Duce Benito Mussolini, con senno altissimo, affida all'incremento demografico le maggiori e più gloriose fortune della grande patria italiana'"⁶². Anche attraverso questi processi storici, il termine

⁶¹ Per una storia della demografia cfr. Philip M. Hauser e Otis Dudley Duncan (a cura di) *The Study of Population: An Inventory and Appraisal*. Chicago, University of Chicago Press, 1959; Livio Livi, *Trattato di demografia*. 2 voll. Padova, Cedam, 1940-41; J. Mayone Stycos *Demography as an Interdiscipline*, in «Sociological Forum», 2, 1987, pp. 615-628; John R. Weeks, *Population: An Introduction to Concepts and Issues*, Belmont, Wadsworth, 2005.

⁶² Emmanuel Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, op.cit., p. 183.

popolazione, nel corso del '900, cambia radicalmente il suo significato. Duden riporta la voce *Population* nell'*Oxford English Dictionary* a cavallo tra XIX e XX secolo: "non occupa più di mezza colonna. Nella maggior parte degli esempi *population* è un sostantivo che indica un'azione, come per esempio nella Dichiarazione di Indipendenza Americana, in cui si dice che il re d'Inghilterra aveva cercato di impedire la *population* del nuovo continente"⁶³.

Agli inizi del secolo, perciò, il termine *popolazione* ha ancora il senso principale di indicare un'azione, ma lo stesso dizionario attesta la comparsa di un altro significato, più tecnico, che fa risalire a Malthus. Questo secondo significato, della popolazione come gruppo di individui, sarà quello che si imporrà nel corso del secolo, rendendo desueto ed inutilizzato il senso di popolazione come azione: "nel supplemento all'*Oxford English Dictionary*, pubblicato a ottant'anni di distanza dalla prima edizione, alla voce *Population* si registrano più di due colonne di nuove accezioni del termine. La parola che originariamente proveniva da 'popolare' [...], non solo ha perso il significato attivo, ma nella maggior parte dei casi non ha più nulla a che fare con gli esseri umani"⁶⁴. Una *popolazione* è diventata un concetto statistico, che sta ad indicare un gruppo che si riproduce e si moltiplica con una certa probabilità e frequenza (che il gruppo sia composto da particelle, zanzare o esseri umani non fa differenza).

L'attenzione agli esseri umani, però, rimane un'attenzione politica: nel corso del secolo "la popolazione diventa un fattore endogeno di un 'sistema' in via di sviluppo"⁶⁵, un elemento da tenere presente per realizzare uno Stato ed un mondo sano. Duden riporta, come esempio, il cambiamento di prospettiva della politica americana sul controllo della popolazione: da Eisenhower, che nel 1959 sostiene che il controllo delle nascite non sia un compito del governo, a George Bush, che nel 1973 dichiara che il problema della popolazione è un fatto pubblico che deve essere al centro della politica internazionale, passando per Nixon che nel 1969 esprime la necessità di una pianificazione familiare. Nel corso di un ventennio, quindi, si è passati dall'idea che la nascita e la riproduzione siano fatti privati, a quella che li considera come terreno di politiche pubbliche: quel confine tra sfera pubblica e privata che Mary Wollstonecraft cercava di mettere in discussione è andato assottigliandosi per opera della scienza, grazie all'incrociarsi di biologia e statistica.

⁶³ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 202.

⁶⁴ *Ivi*, p. 204.

⁶⁵ *Ivi*, p. 206.

Uno dei risultati di questo cambiamento nel considerare la riproduzione è rappresentato, per Duden, dai manifesti esposti da un consultorio ad Harlem, a New York, che invitano le donne a sottoporsi ad una consulenza genetica, attraverso l'invito a *guardare* all'interno del proprio corpo. Duden descrive l'incontro tra Maria, una donna portoricana incinta con già quattro figli, e la consulente genetica che cerca di convincerla della necessità dei controlli prenatali: "la donna dovrebbe comprendere quali sono le sue 'opzioni' in base a diagrammi, curve e riproduzioni di vari stadi dello sviluppo fetale"⁶⁶. Maria firma i moduli, anche se non sembra convinta, ma nel frattempo "la consulente ha collocato 'il suo bambino' in un cerchio a matita rossa molto in fondo alla curva a campana, e questo la donna incinta non lo può dimenticare del tutto"⁶⁷, pur continuando a ripetersi un detto del suo paese che sostiene che i figli minori siano i più sani e i più belli. Il bambino è stato inserito, attraverso il diagramma, in una *popolazione*, molto lontana dall'idea di *población* che ha Maria, che rimanda a tre significati: "primo, quell'attività in cui era coinvolta anche Maria, ovvero popolare un luogo; secondo, il risultato di tale attività continua, ovvero il luogo, *una población*; terzo, i suoi abitanti"⁶⁸. La *población*, quindi, è intrinsecamente legata ad un luogo e ad una storia, al contrario della *population* che può essere descritta dallo stesso diagramma in ogni situazione.

Attraverso l'incontro di Maria possiamo, quindi, assistere al legame tra i tentativi di osservare il corpo delle donne dall'interno, di isolare le singole caratteristiche della gravidanza e del feto, e la creazione di una nuova idea di *popolazione*: è in questo incontro, tra biologia e demografia, che il corpo della donna, il suo utero e il feto che contiene, diventano un *luogo pubblico*, non solo da osservare, ma su cui si può intervenire per ridisegnarne i confini e i limiti.

2.2.4. La trasformazione della donna in madre

In età moderna, tra Seicento e Settecento, nei testi di medicina pochissimo spazio viene dato al periodo che segue il parto, questo a differenza dei testi delle *sages femmes*, le

⁶⁶ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 33.

⁶⁷ *Ivi*, p. 34.

⁶⁸ *Ivi*, p. 35.

ostetriche come Louise Bourgeois, che nel 1617 pubblica delle osservazioni sotto forma di manuale⁶⁹. I testi dei primi *accoucheurs* si concentrano infatti sulla procreazione e i sui misteri della fertilità, la gravidanza e il parto. In effetti l'osservazione della donna da parte degli uomini, nel caso in cui non vi siano complicazioni, termina con il parto e la fase successiva è quindi scarsamente medicalizzata durante questa epoca. Tuttavia, sebbene non venga teorizzato e indagato separatamente un vero e proprio periodo che segue il parto, si osserva dopo il parto un fenomeno puntuale: l'evacuazione dei lochi, ossia delle perdite vaginali (di provenienza uterina) a cui si fa risalire il pronostico di salute della partoriente. Nell'ambito di una medicina umorale, di origine greca, questi fluidi prevalentemente sanguinei sarebbero responsabili della vita e della morte della donna. Questi umori, infatti, sarebbero, fino al '700, i responsabili di un tipo molto particolare di follia, che avviene quando i liquidi corporei (tra i quali il latte) non trovano una via d'uscita e ristagnano nell'organismo fino ad arrivare al cervello, contagiandolo.

I lochi devono allora fluire moderatamente e senza alcun odore particolare: un flusso troppo o troppo poco abbondante significherebbe la perdita dell'equilibrio "omeostatico" e annuncerebbe quindi l'arrivo imminente di malattie o morte. In realtà queste osservazioni empiriche trovano un fondamento clinico: nel caso delle allora sconosciute infezioni puerperali le perdite diventano purulente e quindi maleodoranti. Tali osservazioni tuttavia trovano la loro forza in un'idea più generale e antica di impurità del corpo femminile e finiscono per sovrapporsi ad un periodo di purgazione e purificazione generalmente di 40 giorni, che corrisponde alla quarantena, rifacendosi al numero 40 come ad un numero simbolico di purgazione⁷⁰.

Il momento del puerperio assume, a partire dall'800, particolare importanza: si susseguono trattati e articoli su questa delicata fase nella quale ha luogo il passaggio da donna a madre. Questo avviene anche perché nella seconda parte del secolo si assiste alle prime importanti epidemie di febbre, dette appunto "puerperali", che vanno a colpire le ancora poche donne che si recano a partorire nelle prime maternità, dove spesso operano gli stessi medici che nella stanza vicina sezionano cadaveri, favorendo, così, il passaggio dei

⁶⁹ Louise Bourgeois, *Observations diverses sur la sterilité, perte de fruits, fécondité, accouchements et maladies des femmes et enfants nouveau-nés, suivi de instructions à ma fille*, Paris, Côté-femmes éditions, 1992.

⁷⁰ Ancora oggi, nei testi informativi del Ministero della Salute sulla depressione post-partum si raccomanda maggiore attenzione nei 40 giorni che seguono il parto, cfr. Osservatorio Nazionale sulla Salute della Donna (a cura di), *Depressione in gravidanza e nel post-partum*, 2010.

germi, di cui si ignora ancora l'esistenza. Tali febbri funeste sopravvengono, in effetti, subito dopo il parto, attirando su questo periodo l'attenzione sia dei medici che delle donne, per le quali, all'inizio del XIX secolo partorire in ospedale è ancora una pratica disdicevole e poco sicura.

Così nel corso dell'Ottocento il termine puerperio fa la sua comparsa in ogni sorta di testo medico a indicare prima uno stato e poi un periodo, più o meno lungo, particolarmente rischioso e precario per la salute della donna. E' quindi attraverso lo studio delle patologie della maternità che la medicina integra il puerperio nel suo sapere: questo periodo viene descritto come uno stato patologico, arrivando a coincidere interamente con la febbre puerperale. Il puerperio è osservato come un momento pericoloso, non solo per il corpo della donna, ma anche per la sua psiche: l'idea di una follia puerperale inizia a prendere piede a metà del XIX secolo e resiste anche oggi, sotto il nome di depressione post-parto. Questa follia è l'unico tipo di disturbo mentale che colpisce soltanto un sesso, quello femminile, e per la quale è stata fatta una diagnosi particolare, ma alla quale non corrisponde una cura altrettanto specifica. È una follia che rimane sempre a cavallo tra cause individuali e sociali: Charlotte Perkins Gilman scrive *La carta da parati gialla*⁷¹ nel 1891 proprio per mostrare una donna che, seguendo le indicazioni del medico di riposo e solitudine per potersi occupare del suo bambino appena nato, cade nella follia e vi precipita sempre di più. Questo testo ha anche l'intento di raccomandare alle donne, al contrario, di uscire di casa e lavorare per non essere vittime di queste forme di pazzia. I medici dell'epoca, al contrario, continuano a consigliare momenti di solitudine per permettere alla donna di *trasformarsi* in madre, di acquisire una nuova identità e familiarizzare con essa.

La riflessione sul puerperio continua, eterogenea, nel corso di tutto il secolo XIX poiché permette ai medici e agli specialisti di speculare sui confini tra salute e malattia nella maternità. Durante l'osservazione clinica i medici riscontrano degli stati febbrili che accompagnano l'allattamento e che non danno luogo a nessuna funesta conseguenza, chiamati semplicemente "la febbre di latte". Si tenta così di fissare dei fenomeni fisiologici della maternità, a cui vengono contrapposti altri fenomeni, di natura patologica: in questo processo il puerperio diventa un momento privilegiato di osservazione del corpo della

⁷¹ Charlotte Perkins Gilman, *The Yellow Wallpaper*, in «The New England Magazine», volume 11, issue 5, 1892; trad. It. *La carta da parati gialla*, in *La terra delle donne. Herland e altri racconti (1891-1916)*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 147-163.

donna. Il puerperio, come la pubertà nella ragazzina, diventa il cardine di una presunta fisiologia della maternità e di un'assegnazione biologica del corpo femminile a delle funzioni scandite da tappe evolutive che mirano alla gestazione.

Nel corso del secolo il termine lochi viene progressivamente sostituito nell'uso dal termine puerperio. In un dizionario italiano dell'inizio dell'Ottocento possiamo intravedere questa trasformazione: "puerperio: Il tempo e l'incomodo del parto, o dopo il parto; e significa ancora i lochii, o purgazioni, di cui si sgravano le donne dopo il parto"⁷². Accanto alle purgazioni, nel frattempo, trovano posto nuovi sintomi, come la contrazione uterina e la montata latte: alla lochiazione si accompagnano dunque altre trasformazioni corporee evolutive che rendono complessa la distinzione tra patologia e fisiologia, essendo quest'ultima al contempo regressiva e progressiva. Nonostante la retorica di quel periodo assegnasse alla donna una funzione quasi esclusiva di madre, la medicina constatata, suo malgrado, la complessità delle trasformazioni del corpo materno, non riuscendo di fatto a uscire da una rappresentazione patologica della maternità⁷³.

Accanto a questa difficile trasformazione, però, si sviluppa la naturalizzazione della maternità e del sentimento materno: la vita della donna viene suddivisa in fasi strettamente legate al corpo e che ne mostrano la finalità riproduttiva. La donna passa dall'infanzia, alla pubertà, alla maturità e alla menopausa e l'apice di questo sviluppo non può che essere una gravidanza. Allo stesso tempo l'istinto materno e l'immediato amore per i figli diventano caratteristiche costitutive del femminile, che diventa portatore di una maternità innata contrapposta ad una paternità tutta da costruire e dotata di caratteristiche più sociali che psicologiche. Cambia anche il rapporto madre-figlio e "laddove si era auspicato un controllo rigido dei rapporti madre figlio, si sostituisce ora la predilezione per teorie dell'attaccamento che considerano la diade madre-figlio come indispensabile allo sviluppo sano dei nuovi nati. Da Bowlby a Winnicott, passando per il celebre Doctor Spock fino all'insospettabile Talcott Parsons, la nuova tendenza nel mondo delle scienze sociali è quella di attribuire al legame tra madre e figlio – e a quella che lo stesso Parsons chiamò 'maternità esclusiva' – una 'necessità funzionale' al fine di proteggere i bambini (e gli uomini) dalla durezza della vita

⁷² *Dizionario della lingua italiana*, Volume 5, Minerva, 1829, p. 999.

⁷³ Claudia Pancino, "Puerpera pura parens". *Per una storia del rito di purificazione dopo il parto*, in Vincenzo Lavenia e Giovanna Paolin (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia: per Adriano Prosperi*, vol. 3., PISA, edizioni della normale, 2011, pp. 55-66.

iperproduttiva di una società tutta permeata da logiche di mercato”⁷⁴. Questa centralità del rapporto madre-figlio assume un doppio carattere: da un lato è raccomandata da medici e pedagogisti, mentre dall’altro è rivendicata da molte donne come un modo per sottrarsi alle imposizioni proprio dei medici e degli specialisti. Un interessante esempio è quello analizzato dell’allattamento al seno, analizzato da Simona Forti e Olivia Guaraldo⁷⁵, che raccoglie in sé entrambi questi caratteri di scientificità (è consigliato per il bene del bambino e monitorato con strumenti medici) e di naturalità (le donne lo scelgono per compiere un gesto più *naturale* e rafforzare il legame con il loro bambino).

Il rapporto madre-figlio, come abbiamo visto, viene fatto risalire a ben prima della nascita del bambino: inizia, infatti, a costituirsi fin dal concepimento, grazie all’idea che l’ovulo fecondato sia già una vita, portatrice di diritti e di caratteristiche individuali. Il puerperio, quindi, viene esteso, si potrebbe dire, anche alla gravidanza: la depressione post-partum, infatti, viene sempre più spesso fatta risalire ad una depressione durante la gravidanza che non viene riconosciuta come tale. Donald Winnicott propone l’idea che questo tipo di follia sia uno stato fisiologico, necessario allo sviluppo del bambino: grazie a queste ansie, grazie a queste depressioni, la madre è in grado di mettersi in ascolto del bambino. Egli delinea, in questo modo, in concetto di *maternità ambivalente* e di *preoccupazione materna primaria*⁷⁶, che introduce l’idea che il diventare madri implichi una trasformazione psichica. Questo lavoro, questo processo trasformativo che Winnicott ritiene essere solamente inconscio prende l’avvio proprio dallo scoprire una *vita* che cresce dentro di sé.

⁷⁴ Simona Forti, Olivia Guaraldo, *Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna*, in «Filosofia politica», 1/2006, p. 68.

⁷⁵ Simona Forti e Olivia Guaraldo, *Rinforzare la specie*, op. cit.

⁷⁶ “Ho tentato di sviluppare il tema del ruolo della madre nel mio lavoro intitolato *Primary Maternal Preoccupation*. Ivi sostenevo che, nello stato di salute, la madre, diventando gravida, acquisisce gradualmente un alto senso di identificazione col figlio; questa identificazione si sviluppa durante la gravidanza, raggiunge il massimo all’epoca del parto e gradualmente scompare nelle settimane e nei mesi successivi alla nascita” Donald W. Winnicott, *Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Hogarth Press, 1965, trad. it. *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, Armando, 2002, p. 186. Cfr anche Id., *Primary maternal preoccupation*, in Id., *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, London, Tavistock, 1958, pp. 300-305; trad. it. *La preoccupazione materna primaria*, in Id., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli, 357-363.

2.3. Riflettere sulla vita

Barbara Duden mostra come la trasformazione dell'essere umano in una *vita*, attraverso le riflessioni sullo status dell'embrione, sia passato anche attraverso le aule di tribunale: "sono stati i giudici della Corte Costituzionale tedesca che, nel maggio 1993, con la loro sentenza⁷⁷ sull'articolo 218 della Costituzione, hanno trasformato l'essere umano in vita, ridefinendo, dal punto di vista giuridico, la persona come processo biologico e riducendo il cittadino a una vita"⁷⁸. Rendere umano e titolare di diritti l'embrione, significa, quindi, modificare la definizione di essere umano, privandola di molte delle sue caratteristiche per ridurla al concetto di vita⁷⁹. Questa ridefinizione incide fortemente sul corpo delle donne, che si trovano ad ospitare dentro di sé una vita, diventata tale attraverso "astrazioni di carattere fantastico [...] su cui la donna non ha più alcun controllo"⁸⁰. La donna incinta si trova così a dover "scegliere tra il suo essere viva e una *vita*. [...] Può fare della verifica operativa della presenza di una *vita* dentro di sé la propria realtà e di conseguenza vivere se stessa nei mesi seguenti come ecosistema del feto"⁸¹.

Un pensatore che riecheggia spesso nelle parole di Barbara Duden, pur senza essere quasi mai citato esplicitamente, è Hans Jonas, un filosofo che ha incentrato molte delle sue riflessioni proprio sul rapporto tra l'essere umano, la tecnologia e la natura, analizzando

⁷⁷ Questa sentenza riconosce lo status di soggetto giuridico al feto, cfr. Barbara Duden, «*Das Leben*» als Entkörperung. Anmerkungen zum Urteilsspruch zu Paragraph 218 durch das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, Mai 1993, in: Frauen gegen Bevölkerungspolitik (a cura di), *LebensBilder LebensLügen. Leben und Sterben im Zeitalter der Biomedizin*, Hamburg, Verlag Libertäre Assoziation, 1996, pp. 89-100.

⁷⁸ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 142. Filippini sottolinea come lo stesso processo sia avvenuto in Italia con la legge sulla procreazione assistita, in cui "uno degli aspetti cruciali è la difesa della cellula fecondata e dei suoi *diritti*. [...] Per la prima volta un'istituzione statale (non religiosa) afferma che l'embrione è un soggetto alla pari degli 'altri' soggetti coinvolti nel processo riproduttivo" e prosegue ricordando: "alla fine del Settecento comincia a essere praticato il taglio cesareo sulla donna in vita, un'operazione precedentemente interdetta proprio perché quasi certamente mortale per la donna, alla luce delle conoscenze mediche del tempo, mentre vengono condannate altre pratiche operatorie alternative (tra cui il parto prematuro), in quanto troppo rischiose per il feto. In realtà ciò cui si assiste la perdita del 'diritto alla *vita*' della madre, con uno sbilanciamento a favore del 'diritto alla *vita*' del nascituro, riconosciuto come superiore proprio in virtù della sua debolezza o all'interno di un immaginario laico e scientifico di maggior qualità, quindi sulla base di un giudizio eugenetico. Sempre più 'luogo pubblico', sul corpo gravido della donna intervengono, a tutela del feto, non solo sacerdoti e medici, ma anche magistrati a comminare pene, a imporre 'obblighi' di gravidanza e parto". Nadia Maria Filippini, *Il corpo dominato e la personificazione dell'embrione. Una prospettiva storica*, in AA. VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004, p. 105 e 111, corsivi miei.

⁷⁹ "Ma né il pubblico né i giudici capiscono che, parlando di una nuova *vita*, nel ventre, immancabilmente si riducono gli esseri reali a qualcosa di astratto. I pronunciamenti giuridici riguardanti la *vita* conferiscono realtà certa a qualcosa di irreali". *Ivi*, p. 226.

⁸⁰ Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, op. cit., p. 58.

⁸¹ *Ivi*, p. 61.

anche i cambiamenti intorno alla nozione di vita. In un capitolo di *Organismo e libertà*, Hans Jonas ragiona intorno agli *Aspetti filosofici del darwinismo*⁸² mettendo a confronto il cartesianesimo, una tra le più influenti teorie biologiche predarwiniane, con la teoria evoluzionistica. Jonas teorizza, in queste pagine, che la vita come fatto in sé diventi visibile solo verso la fine del XIX secolo. La teoria cartesiana, aveva infatti come punto di riferimento la meccanica di un organismo e a partire da questo meccanismo comprendeva la vita come funzione o prestazione particolare del corpo-macchina. Refrattario a ogni minimo cenno di casualità, il “sistema biologico” cartesiano non contempla nient’altro che strutture dominate dalla ferrea legge della causalità e in questo senso si configura come un sistema pienamente assimilabile ai rassicuranti determinismi della fisica.

L’evoluzionismo, invece, spargia totalmente le carte in tavola. Jonas osserva che “la teoria evoluzionistica considera questo tipo di struttura dato [il corpo-macchina di un certo organismo] la condizione per una realizzazione specifica di vita, come esso stesso prodotto della vita, come risultato e fermata temporanea di un continuo dinamismo, il quale va definito a sua volta come ‘vita’”⁸³. Il cambiamento di paradigma è evidente: nella visione evoluzionistica la vita smette di essere un dato per divenire una conquista, un processo i cui equipaggiamenti assumono di volta in volta i caratteri di un’acquisizione. Ma soprattutto Jonas sottolinea che nel contesto evoluzionistico si realizza un capovolgimento di fronte nel rapporto tra corpi e vita: se nella prospettiva cartesiana la vita è funzione del corpo-macchina, in quella darwiniana il corpo è mera condizione per una realizzazione specifica della vita. Anzi, il corpo è una “fermata temporanea di un continuo dinamismo”, un “prodotto” di una forza che lo attraversa e lo supera. L’evoluzione agisce sui singoli corpi, è vero, ma realizza i suoi effetti per accumulazione nel corso delle generazioni. Ciò significa che essa è una forza che fa dei corpi – nella visione predarwiniana nient’altro che delle fattispecie più o meno vicine alle forme prototipali delle specie di appartenenza – non più le forme per eccellenza attraverso cui la vita si realizza, ma essenzialmente delle forme in continua deformazione. Insomma, i singoli corpi diventano condizione di possibilità di qualcosa che inevitabilmente li eccede, delle condizioni che per quanto essenziali perdono di sostanzialità perché in continua trasformazione, mai identiche a se stesse. Le forme

⁸² Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973; trad. it *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 52-74.

⁸³ *Ivi*, pp. 59-60.

organiche, per il solo fatto di esserci, sono aperte al gioco della deformazione che anima l'evoluzione. In questa visione gli organismi passano in secondo piano: quello che conta è la vita, soggetto e al tempo stesso oggetto dell'evoluzione. Pur continuando a esistere, i corpi diventano ontologicamente sempre più evanescenti, il tutto a vantaggio della vita.

Davide Tarizzo, proprio riflettendo sull'*invenzione della vita* a partire da Darwin, lega la teoria evoluzionistica a Kant, Fichte e Schelling. In particolare Schelling, seguendo Kant, lega l'idea di *vita* a quella di libertà: la *vita* è la causalità simultaneamente autonoma ed eteronoma che permette all'essere umano, l'essere *vivente*, di dominare il mondo dei fenomeni⁸⁴. Schelling mostra, attraverso il concetto di *vita*, l'identità tra spirito e natura: tutta la natura appare animata dalla vita, che diviene l'apparizione dello spirito nei processi organici. Tarizzo evidenzia tre caratteristiche di questa nuova concezione della *vita*: "a) *purezza e priorità della vita*, nel senso che la vita non viene più concepita in funzione delle sue forme [...], passando dalla posizione di termine definito a quella di termine definente [...], b) *eterna progressività della vita*, nel senso che la vita viene concepita adesso come processo [...], c) *radicale difettività della vita* [...] che comincia a nutrire in Sé stessa la malattia"⁸⁵; la vita, quindi, finisce per essere ciò che definisce il vivente in un continuo processo dinamico basato sulla volontà di preservare se stessa.

L'introduzione dell'idea della *difettività* della vita la espone alla malattia e quindi anche alla necessità di non solo di conservarsi, ma di promuovere la salute: "una simile concezione della vita sorgerà solo con Schelling, [...] non si tratterà più, a quel punto, di una vita mossa dalla vecchia legge della *conservatio vitae*, ma di una vita impiccata alla nuova legge della *salus vitae*"⁸⁶. L'evoluzione non sarà, quindi, una competizione che premierà la forma più adatta ad uno scopo, ma quella più adatta a vivere, "non dirà quale dei viventi è più adatto a una certa forma-di-vita, bensì quale dei viventi è più adatto *alla vita (e dunque alla riproduzione)*"⁸⁷. La vita diventerebbe, quindi, una forza astratta, che scorre nei viventi, senza caratteristiche singolari: "da una vita scomposta nelle forme-di-vita, *eteronoma*, si passerà, prima con Schelling e poi con Darwin, a una vita slacciata da ogni forma,

⁸⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, in Hartmurt Büchner, Wilhelm Jacobs e Annemarie Pieper, (a cura di), *F. W. J. Schelling's historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart, Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1983; trad. it., *Nuova deduzione del diritto naturale*, in Id. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

⁸⁵ Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 63.

⁸⁶ *Ivi*, p. 93.

⁸⁷ *Ivi*, p. 113.

autonoma"⁸⁸. La vita, secondo Tarizzo, diventa una coordinata, "trasformandosi in un principio di costituzione e interpretazione, *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, della natura e dell'uomo"⁸⁹: questo cambiamento di paradigma allontana la vita dai singoli corpi, rendendola un elemento che li uniforma in un flusso vitale comune a tutti⁹⁰.

Il corpo, tornando alle riflessioni di Jonas, assume una dimensione fondamentale perché "il corpo vivente e che può morire, che ha il mondo e appartiene come parte anch'esso al mondo, che può essere sentito e sente [...]: è il memento dell'ancora irrisolto interrogativo su cosa sia l'essere, e deve essere il canone dei futuri tentativi di soluzione"⁹¹. Il corpo descritto da Jonas è un corpo sul quale si basa la crisi del dualismo cartesiano e le teorie darwiniane fanno sì che "nel momento in cui il materialismo otteneva la sua piena vittoria, il vero strumento di questa vittoria, *l'evoluzione*, cancellava in base alla propria intima coerenza i confini del materialismo, risolvendo la questione ontologica"⁹²; *l'evoluzione*, cioè, è stata in grado di minare la costruzione di Cartesio più di ogni altra critica metafisica: mostrando la parentela con gli animali apre la strada ad un monismo tra uomo e natura nel momento stesso in cui inaugura la biologia, la scienza che più di tutte studia la natura con occhio esterno. Jonas, infatti, sostiene: "la vita ha una distanza basilare dal mondo, dalla cui omogeneità la forma si è isolata e ritirata nel suo modo specifico: ma proprio questa distanza offre la dimensione per l'essere riferiti al mondo, che ha le sue radici nei necessari rapporti reali"⁹³, la vita, cioè, non coincide con il mondo, ma è possibile osservarla solo immaginandola staccata da esso. La nozione di vita, perciò, pur essendo problematica, può aprire le strade per ripensare la relazione con il mondo in cui si è gettati, con la natura e con gli altri. Come sottolinea Paolo Becchi, "l'opera di Jonas può essere letta come una ricostruzione fenomenologica della vita organica, che nella sua evoluzione rivela gradi sempre crescenti di libertà"⁹⁴ e, così, "sotto questo profilo la vera originalità di

⁸⁸ *Ivi*, p. 94.

⁸⁹ *Ivi*, p. 67.

⁹⁰ Tarizzo si chiede, quindi: "perché restiamo aggrappati, ciononostante, a questa piccola parola, la *vita*, perché ci ostiniamo a farne uso in sede scientifica [...] e più in generale nella sfera del discorso pubblico e quotidiano? La risposta alla prima metà della domanda potrebbe essere di carattere tecnico: la vita potrebbe funzionare come 'indicatore epistemologico' [...]. Ma la risposta alla seconda domanda potrebbe essere un'altra [...]: la vita potrebbe, essere, in definitiva, l'unico nome che noi riusciamo a dare a noi stessi, al nostro Sé, alla nostra umanità, alla nostra libertà". *Ivi*, pp. 145-146.

⁹¹ Hans Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit., p. 27.

⁹² *Ivi*, p. 74.

⁹³ *Ivi*, p. 138.

⁹⁴ Paolo Becchi, *Presentazione*, in Hans Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit., p. XIX.

Organismus und Freiheit non consiste tanto nella riabilitazione, comunque presente, di una visione organicistica, quanto nell'aver connesso il problema dell'organismo con quello della libertà"⁹⁵.

Jonas lega questa riflessione sulla trasformazione dell'essere umano in *vita* alla sua teoria della responsabilità: in *Organismo e libertà* propone una visione monistica del mondo, a cui vuole che faccia seguito una teoria etica che su questa visione si basi. Inoltre, alcune delle riflessioni di Jonas sulla libertà umana sembrano proporre un'ambiguità tra partecipazione alla natura e distacco da essa e possono correre il rischio di ricadere nel dualismo e nell'estraneità dell'uomo alla natura e, per evitare questo esito, era necessaria una norma etica che vincolasse e guidasse questa libertà e che, vincolandone il potere, riportasse l'essere umano in relazione con la natura.

Per vincolare il potere che scaturisce dalla tecnologia Jonas sceglie di seguire una via ontologica che, per quanto non completa, ha il vantaggio di non dover ricorrere alla fede che "è molto ben in grado di fornire il fondamento dell'etica ma non è disponibile su ordinazione"⁹⁶. L'alternativa ontologica di Jonas propone l'idea che l'essere umano sia indissolubilmente legato alla natura: un monismo in cui però si hanno differenze chiare e univoche tra materia, spirito e vita, in cui si danno diversi livelli che si differenziano per gradi di libertà e in cui è il superiore a dare senso al livello inferiore. L'essere umano si pone al vertice di questi livelli e quindi può dare senso alla totalità della natura, ma nello stesso tempo la sua esistenza dipende da tutti i livelli precedenti.

Seguendo questa via, il primo fondamento che Jonas propone è la paura che la distruzione dell'umanità, la profezia di sventura, si realizzi. Per comprendere questa profezia di sventura, che Jonas identifica come molla della sua ricerca etica, è necessario osservare quale sia la sua riflessione sulla tecnologia e sul progresso umano: un tema che appare centrale fin dalle prime pagine del libro, in cui Jonas cita il primo stasimo dell'Antigone di Sofocle, in cui il coro definisce l'uomo come δεινός, terribile e meraviglioso insieme⁹⁷.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990, p. 57.

⁹⁷ "Molte sono le cose mirabili, ma nessuna è più mirabile dell'uomo: egli attraverso il canuto mare

Questo coro mostra la meraviglia e il terrore dell'uomo di fronte all'uomo, canta le due facce del progresso: quella che distrugge con la sua "irruzione violenta e violentatrice nell'ordine cosmico"⁹⁸ e quella che crea, che, grazie alla facoltà del linguaggio, "costruisce una casa per la sua autentica umanità- vale a dire la formazione artificiale della città"⁹⁹. Questo quadro è quello in cui si sviluppano le etiche tradizionali: l'essere umano, per quanto potente, non è mai superiore alla natura, la sua potenza si esprime all'interno dei confini della città, consapevole che appena fuori le mura vi è il regno degli elementi, che non può essere

pure nel tempestoso Noto
avanza, fra le onde movendo
che ingolfano intorno;
e l'eccelsa tra gli dei, la Terra
eterna, infaticabile, egli travaglia,
volgendo gli aratri di anno in anno,
rivoltandola coi figli dei cavalli.
E la razza spensierata degli uccelli
e delle fiere selvatiche le stirpi
e le marine creature dei flutti
nei lacci delle sue reti
avviluppa e fa preda
l'uomo ingegnoso; e vince
con le sue trappole l'agreste
animale vagante per i monti, e il cavallo
dalla folta criniera sottoporrà al gioco ricurvo,
e il montano instancabile toro.
E parola e pensiero
celere come vento e impulsi
a civili ordinamenti da solo apprese; e a fuggire
di inospiti geli
e di gravi piogge i rovesci del cielo,
ricco di risorse. Né mai senza risorse
muove incontro ad alcun evento futuro: da Ade soltanto
non troverà scampo,
anche se ha escogitato salvezza
da morbi incurabili.
Possedendo, di là da ogni speranza,
l'inventiva dell'arte, che è saggezza,
talora muove verso il male, talora verso il bene.
Se le leggi della terra v'inserisce
e la giustizia giurata sugli dei,
eleva la sua patria; ma senza patria è colui
che per temerità si congiunge al male:
non abiti il mio focolare
né pensi come me
chi agisce così". Sofocle, *Antigone*, primo stasimo, vv. 332-375.

⁹⁸ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 5.

⁹⁹ *Ibidem*.

scalfito. Le etiche tradizionali, secondo Jonas, possono, perciò, essere etiche basate sul presente e sull'antropocentrismo.

Il potere dell'uomo, però, è molto aumentato rispetto al V secolo a. C. e la tecnica ha aumentato il suo campo d'azione tanto da poter arrivare a condizionare il futuro. Se un tempo la tecnica non era che uno strumento, una risposta alle necessità, oggi "la *techne* si è invece trasformata in un illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa"¹⁰⁰. Jonas critica la dimensione fatalistica che sembra aver assunto la tecnica, che non può e non deve diventare un destino per l'essere umano¹⁰¹. La tecnica e il progresso infinito sembrano essere diventati l'unico fine dell'umanità, in una corsa senza sosta che la porta sempre più lontana dalla natura e, quindi, dalla sua possibilità di senso. L'aumento delle possibilità che la tecnologia permette segna, secondo Jonas, un cambiamento antropologico, un oblio della natura umana: "il trionfo dell'*homo faber* sul suo oggetto esterno significa nel contempo il suo trionfo nella costituzione interna dell'*homo sapiens*"¹⁰². L'aumento del potere pratico dell'essere umano, la sua possibilità di modificare il mondo, modificano anche il rapporto con il mondo e con se stessi: "qualunque cosa appartenga alla natura umana nella sua integrità viene eclissata in prestigio dall'aumento del suo potere [...]. Nell'immagine che l'uomo coltiva di sé [...] egli è sempre di più il produttore di ciò che ha prodotto"¹⁰³. L'uomo, cioè, è sempre più svincolato dal suo sentirsi parte della natura, ogni aumento di potere lo allontana un po', ogni successo lo rende più estraneo al mondo: più potente ma meno coinvolto.

Jonas si era già occupato del problema della tecnologia nella raccolta di saggi *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, pubblicata nel 1974, che segna il passaggio alla riflessione etica. In questo testo Jonas esplicita "la crescente consapevolezza dei pericoli intrinseci alla tecnologia in quanto tale – non dei suoi rischi immediati, ma di quelli di lungo periodo, non delle sue minacce incombenti, ma di quelle future, non del suo cattivo uso [...] ma delle sue

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 13.

¹⁰¹ In questa riflessione jonasiana riecheggiano le critiche della Scuola di Francoforte, in particolare la preoccupazione per gli effetti della tecnica sulla vita dell'uomo espresse da Horkheimer e Adorno. Cfr. Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido-Verlag, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

¹⁰² Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 13.

¹⁰³ *Ivi*, p. 14.

utilizzazioni più buone e legittime, che sono la vera essenza del suo attivo dominio”¹⁰⁴. Il potere della tecnologia, quindi, non è pericoloso solo perché usato male o per scopi sbagliati, è pericoloso in sé; anche gli effetti migliori della tecnologia possono avere conseguenze negative.

Di fronte a questo aumento di potere dell’essere umano aumenta anche lo sgomento e la difficoltà degli esseri umani di comprendere gli strumenti che usano e il loro funzionamento: la tecnologia è diventata così complessa da risultare incomprensibile. Per questo diventa molto più difficile accogliere uno degli assunti fondamentali delle etiche antiche: *conoscere il bene significa fare il bene*, non tanto perché questo assunto non possa più essere valido, ma perché la conoscenza di cosa sia bene è vincolata a una conoscenza tecnica difficile da raggiungere. Jonas propone l’idea che, se è vero che la tecnologia è moralmente rilevante per gli effetti che ha sul mondo, questi effetti sono comprensibili solo ad alcuni “esperti” e pone questa riflessione a fondamento dell’idea che la responsabilità debba tenere conto del rapporto tra sapere e potere, tra azione e previsione del futuro.

Il sapere, il conoscere gli effetti della tecnologia sono centrali per Jonas perché a suo avviso il principio responsabilità non può che prendere le mosse dalla paura di un *summum malum*¹⁰⁵, piuttosto che dall’aspettativa di un *sommum bonum*. La paura a cui fa riferimento Jonas, però, non è una paura immediata, ma si fonda su un ragionamento; Jonas prende a paragone Hobbes: anche il sistema politico hobbesiano si fonda su una paura, ma su una paura “costantemente vicina”¹⁰⁶, sulla paura di una morte violenta che è facilmente immaginabile e che suscita l’istinto di autoconservazione. La paura jonasiana è un “timore di genere intellettuale”¹⁰⁷, che è conseguenza di un atteggiamento costruito attraverso l’educazione, è un timore che riguarda le generazioni future e che, quindi, non può fare appello ad un istintivo senso di autoconservazione, ma deve costruirsi ed alimentarsi. Oltre alla mancanza di immediatezza, questo tipo di paura subisce anche le conseguenze

¹⁰⁴ Hans Jonas, *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, Chicago, University of Chicago Press, 1972; trad. it. *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 33.

¹⁰⁵ “Non intendiamo la paura che dissuade dall’azione ma che esorta a compierla; [...] la paura fondata, non la titubanza, forse addirittura l’angoscia, ma mai lo sgomento e in nessun caso il timore o la paura per se stessi”. Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., pp. 285-6.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 36.

¹⁰⁷ *ibidem*.

dell'incertezza delle previsioni: il male che si prospetta sarà sempre frutto di una visione di un futuro a lungo termine e, come tale, manterrà sempre dei caratteri di incertezza¹⁰⁸.

Questa costitutiva incertezza è, però, una condizione per il principio responsabilità e può essere una norma pratica: “detto in maniera grossolana si tratta del precetto secondo cui *si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non ha quella di salvezza*”¹⁰⁹. Secondo Jonas, infatti, anche senza comprendere tutti gli effetti e tutte le cause che potrebbero concorrere alla riuscita dell'impresa tecnologica, è facile immaginare come le imprese che giungono al successo non siano che una minima parte e che le possibilità di errore siano sempre molto maggiori rispetto al modo di arrivare al risultato. Jonas, quindi, propone un argomento basato sulla probabilità a cui aggiunge l'idea che la tecnica tenda sempre a rendersi autonoma e che, quindi, le possibilità di errore non possono che aumentare proporzionalmente alla perdita di controllo. Jonas ritiene che l'incertezza possa essere il fattore che aumenta la paura e che quindi le permetta di essere la base per il principio responsabilità¹¹⁰. I benefici della tecnologia visibili a breve termine, infatti, non sembrano a Jonas sufficienti per rischiare l'avverarsi della sua pessimistica *profezia di sventura*¹¹¹.

In questa visione pessimistica della tecnologia si mescolano in Jonas accenti diversi e diverse suggestioni: benché nel testo non vengano citate altre opere o autori è possibile riscontrare relazioni con Heidegger, Adorno e Horkheimer e Arendt.

In particolare concorda con la concezione heideggeriana sull'essenza non tecnologica della tecnica e sulla sua natura ambivalente, ma ritiene che tale constatazione debba condurre a una proposta etica corrispondente, debba tradursi in criteri per l'agire. Jonas non

¹⁰⁸ “Ciò che è sufficiente per la previsione a breve scadenza, rendendo di volta in volta possibile l'attuazione delle relative opere della civiltà della tecnica, non può in linea di principio essere sufficiente per la previsione a lungo termine che si persegua con l'inferenza rivendicata sul piano etico. La certezza che la prima possiede, e senza la quale l'intera impresa tecnologica non potrebbe assolutamente funzionare, è costitutivamente preclusa all'altra”. Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 37.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁰ Jonas, nei testi successivi, ha mostrato una crescente sfiducia nell'idea che scenari catastrofici futuri e probabili possano avere una funzione dissuadente, preferendo mettere in luce disastri ecologici realmente avvenuti. Cfr. Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M., Insel, 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997 (in particolare p. 248).

¹¹¹ “La previsione di sventura sufficientemente fondata risulta in effetti più decisiva della previsione di salvezza che forse non è meno evidente, ma si riferisce a un livello essenzialmente inferiore”. Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 43.

vuole conferire alla tecnica quella connotazione fatalistica che Heidegger le attribuisce, ritiene che questa concezione della tecnica come “destino” sia da evitare e che vadano elaborate strategie per riportare la tecnologia al suo ruolo di strumento umano¹¹². Il rapporto con Adorno e Horkheimer è ancora meno esplicito, ma sicuramente nelle riflessioni di Jonas sono presenti echi di quelle della Scuola di Francoforte: dall’idea della tecnologia come elemento di cambiamento dell’uomo e dei suoi comportamenti a quella dell’imprevedibilità degli esiti. Come Adorno e Horkheimer anche Jonas vede con timore la tecnica perché provoca dei cambiamenti antropologici e pone l’uomo in una condizione di estraneazione da sé. Gli accenni al pensiero di Arendt sono rintracciabili nella distinzione tra *homo faber* e *homo sapiens*: Jonas sembra riproporre le distinzioni arendtiane tra *lavoro*, *opera* e *azione*, tra comportamento e azione, mostrando come l’*homo faber*, imprigionato nel mondo della tecnica e che tenta di imprigionarvi il mondo, sia un atteggiamento umano, un comportamento, che limita le possibilità del pensiero e della riflessione critica, che allontana l’essere umano da se stesso¹¹³.

Jonas ritiene che la responsabilità non possa che essere un rapporto asimmetrico, non credendo che ci possa essere responsabilità tra pari: la domanda con cui Caino rispose a Dio che gli chiedeva di Abele - *sono forse il custode di mio fratello?* – “respinge, non del tutto senza fondamento, l’attribuzione (fittizia) di una responsabilità nei confronti di chi è uguale e autonomo”¹¹⁴. La responsabilità tra fratelli, tra uomini pari, subentra solo in stati di necessità particolari o in caso di bisogno di un aiuto; ci troviamo di nuovo in presenza dell’unilateralità che caratterizza un rapporto di responsabilità non reciproca. La responsabilità tra pari sarà sempre meno forte rispetto a quella *verticale* dei genitori verso i figli¹¹⁵, “la quale, dato il

¹¹² Sul rapporto tra Jonas e Heidegger, cfr. Eric Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen, Francke, 1996; Francesco Camera, *I presupposti filosofici del “principio responsabilità”*. *Appunti per un approfondimento ermeneutico*, in «Ragion pratica», VII, 15, 2000, pp. 89-107; Baldassarre Pastore, *Etica della responsabilità e tutela della natura: note sulla filosofia della crisi ecologica in Hans Jonas*, in «Ragion pratica», VII, 15, 2000, pp. 109-30; David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia, University of Minnesota Press, 2002.

¹¹³ Sul rapporto tra Arendt e Jonas, cfr. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne?*, in «Revue Philosophique de Louvain», XCIV, 1996, pp. 667-86 e Klaus Harms, *Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin, WiKu, 2003.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 119.

¹¹⁵ Portinaro, nell’introduzione, descrive come un paradosso la scelta della responsabilità genitoriale come modello: per la nuova etica Jonas sceglie il più tradizionale dei modelli. Inoltre Portinaro ritiene che lo spostamento di questo rapporto sul piano politico sia problematico in quanto apre la strada ad uno stato

carattere del suo oggetto, non è specifica ma globale [...], non è occasionale ma permanente”¹¹⁶.

La responsabilità dei genitori verso i figli mette in luce come il carattere di vulnerabilità dell’essere umano lo renda particolarmente bisognoso di cure e permette anche di prendere ad esempio la forma più pura di responsabilità non reciproca: quella nei confronti del neonato. Il neonato è l’essere più vulnerabile, ma anche quello che ci costringe alla responsabilità maggiore; è il “paradigma *ontico* nel quale l’è semplice” coincide “immediatamente con un dover essere, negando quindi anche la sola possibilità di un mero è”¹¹⁷. Jonas ritiene che il neonato sia quell’oggetto che può essere fondamento e modello di una teoria morale libera da un “*fiat*, sia esso divino o umano – entrambe fonti estremamente problematiche di validità”¹¹⁸; il neonato colma il divario tra essere e dover essere: è un essere che porta in sé un dover essere.

Jonas ritiene che il solo respiro del neonato rivolga *inconfutabilmente* un “devi” all’ambiente circostante perché si prenda cura di lui, un devi che non è né una supplica né un’implorazione, ma un appello; questo appello può incontrare insensibilità o essere soverchiato da altri appelli, “è naturalmente possibile resistere alla forza di questo come di ogni altro devi”¹¹⁹, perciò Jonas lo descrive come *inconfutabile* e non come *irresistibile*. Il segno distintivo del neonato “è insito nel singolare rapporto fra possesso e non possesso dell’esistenza”¹²⁰, è il suo essere in costante divenire, un futuro che, per essere possibile, ha bisogno delle cure altrui. Grazie a questa estrema vulnerabilità “l’immanente *dover essere* del lattante, che si manifesta in ogni suo respiro, diventa il *dover fare* transitivo di altri che soli possono favorirne costantemente la pretesa, consentendo la realizzazione graduale della promessa teleologica insita in lui”¹²¹, un *dover fare* che deve continuare ininterrottamente fino a quando il neonato non avrà raggiunto l’autosufficienza¹²².

paternalistico. Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Introduzione*, in Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. XXII.

¹¹⁶ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 119.

¹¹⁷ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 162

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 163.

¹²⁰ *Ivi*, p. 164.

¹²¹ *Ivi*, p. 167.

¹²² Jonas mostra anche il nesso tra nascita e mortalità: “con ogni bambino che viene partorito, l’umanità ricomincia il suo cammino sotto il segno della mortalità”(*ibidem*) e rivela un’assonanza con il pensiero di Arendt sulla natalità come carattere distintivo dell’umano (cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago,

Il neonato servirà da modello per l'intera concezione jonasiana della responsabilità, che viene modellata su quella del genitore che osserva il bambino e risponde al suo appello e al suo bisogno di cure¹²³. Sono molto significative a tale proposito le riflessioni di Sergio Caruso che nota come questo paradigma genitoriale non sia ripreso come “paradigma genericamente parentale (mancanza di reciprocità)”¹²⁴, ma nella forma culturale tipica di ebraismo e cattolicesimo, come paradigma eminentemente materno. Dello stesso avviso è Marianna Furnari che nota come il paradigma sia “soprattutto materno: lo stesso Jonas pone la madre al centro mentre il padre assiste, ha funzione di supporto”¹²⁵. Jonas, in effetti, sembra proporre una differenza di genere e di rapporto con il neonato: propone la genitorialità come archetipo di ogni agire responsabile, poiché ritiene che non necessiti di “alcuna deduzione da un principio” ma che venga “potentemente inculcato dalla natura (o almeno viene inculcato alla parte procreatrice dell'umanità)”¹²⁶; nelle donne, quindi, l'agire responsabile sarebbe *naturale*, mentre “lo si deve talvolta ricordare ai maschi”¹²⁷. Inoltre, pur ritenendo possibile non rispondere all'appello del neonato, propone l'idea che “nel caso della madre” l'insensibilità ad una simile richiesta venga considerata “una degenerazione”¹²⁸.

Jonas, quindi, sembra intendere la maternità come un legame biologico che non ha bisogno di riflessione o di solleciti, un sentimento che sorge spontaneo “anzitutto come *inconscia* coazione emotiva post-parto della femmina mammifera verso il neonato”¹²⁹. Il paradigma su cui si fonda la responsabilità sarebbe quindi modellato su un istinto a rispondere alle richieste del neonato e ai suoi bisogni primari che ogni madre dovrebbe

University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964, in particolare pp. 14-15 e 129-129).

¹²³ Adriana Cavarero, citando *Il principio responsabilità*, nota lo stampo arendtiano della riflessione di Jonas sul neonato, in particolare “nel suo accenno all'unicità e all'imprevedibilità del neonato”, ma rileva che “senza dubbio c'è una notevole distanza, quasi un contrasto, tra il modo in cui Arendt tratta della natalità e la proposta di Jonas, che chiama in causa il neonato per fondare la responsabilità sulla categoria di ‘dovere’, arrivando a postulare un altruismo obbligatorio verso l'umanità e tutto il pianeta. [...] c'è tuttavia, nel discorso di Jonas sul neonato, tanto più se lo confrontiamo con quello di Arendt, un elemento di concretezza che è giusto apprezzare. La scena della nascita da lui descritta, sulla quale l'umano si annuncia, lungi dall'incentrarsi solo sul neonato, comprende anche l'altro”. Cfr. Adriana Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Cortina, 2013, pp. 116-117.

¹²⁴ Sergio Caruso, *Gli equivoci della responsabilità*, in «Iride», 6, 1991, p. 239.

¹²⁵ Marianna Gensabella Furnari, *Un'idea del nostro tempo: la responsabilità di Hans Jonas*, in Giuseppe Giordano (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005, p. 206.

¹²⁶ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 50.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ivi*, p. 163.

¹²⁹ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 131.

sentire. In realtà, come molte delle riflessioni prese in esame nelle pagine precedenti hanno mostrato¹³⁰, il paradigma delle cure materne è molto più complesso, più culturale che naturale e spesso caratterizzato da istanze contraddittorie. Vi è un travaglio del “pensiero materno”¹³¹ che consiste proprio nel tentativo di interpretare i bisogni e i desideri del bambino, nel cercare di scoprire cosa voglia dire rispondere alla sua chiamata. La maternità e la gravidanza, come mostrano le riflessioni di Duden, sono anche il risultato di processi storici, e non la ripetizione di un istinto sempre identico.

Il rapporto tra maternità e responsabilità, o per meglio dire tra maternità e condizione relazionale del soggetto, trova spazio nelle pagine che Adriana Cavarero, in un testo che dedica alla *critica della rettitudine* e dell’individuo autonomo, dedica a Lévinas e che possono servire da contrappunto alle riflessioni jonasiane. In un capitolo significativamente intitolato *Addio a Emmanuel Lèvinas*¹³² Cavarero ripensa il rapporto tra la maternità e l’etica levinasiana, per proporre un diverso incontro da cui scaturisca la responsabilità, che non sia quello tra due soggetti retti, l’uno di fronte all’altro, asimmetrici nella responsabilità, ma potenzialmente simmetrici nel diventare persecutori dell’altro. Lévinas, infatti, propone un’idea di vulnerabilità che trova il suo riferimento nel neonato, ma “convoca piuttosto la figura ‘dell’orfano, della vedova e dello straniero’ ovvero chiama in causa una condizione di vulnerabilità sì particolarmente accentuata, e tuttavia non riconducibile allo scenario della natalità”¹³³. Cavarero propone, invece, proprio di spostare l’attenzione sull’infante, inclinandosi verso di esso, poiché “quando è l’inerme a incarnare il significato del *vulnus*, la violenza del ferire scivola in secondo piano e lascia emergere la pelle, tenera e indifesa, che suscita la carezza”¹³⁴. L’altro levinasiano potrebbe essere pensato “in tal senso – se potessimo qui strategicamente lasciar perdere le maiuscole – [come] l’altra che mette al mondo il neonato e l’accoglie nella sua assoluta nudità”, un’altra che nel suo rapporto con l’infante “è lo scacco della teoria del soggetto”¹³⁵.

¹³⁰ Cfr. (in aggiunta) Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming the culture, society and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; trad. it. *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Milano, Feltrinelli, 1997.

¹³¹ Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press, 1989; trad. it., *Il pensiero materno*, Como, Red, 1993.

¹³² Adriana Cavarero, *Inclinazioni*, op. cit., pp. 183-240.

¹³³ *Ivi*, p. 217.

¹³⁴ *Ivi*, p. 219.

¹³⁵ *Ivi*, p. 201.

È noto che il trattamento che Lévinas riserva alle donne è quantomeno ambiguo, come lo sono le sue riflessioni sulla maternità, nelle quali, come sottolinea Cavarero, paradossalmente non compare mai nessun bambino: “il figlio [...] è riservato alla digressione finale di *Totalità e Infinito* sulla fecondità del padre che lo genera. La madre di *Altrimenti che essere*, invece, porta, ospita, annoda, soffre ma, per quanto sia plausibile e ovvio, non genera”¹³⁶. Significativo è anche il fatto che Lévinas non leghi la maternità alla differenza sessuale, ma la descriva come “la gestazione dell’altro nel medesimo che si applica ad ogni corpo, ovvero alla sensibilità corporea in quanto tale, e serve essenzialmente all’opera di smantellamento dell’io virile”¹³⁷ e a postulare l’asimmetria della relazione che permette la responsabilità. Cavarero utilizza il gesto della madre che si china sul figlio, un neonato che ispira carezze, per allontanare lo spettro della violenza dall’incontro con l’altro, il cui volto, secondo Lévinas, mi ricorda il comandamento *non uccidere*, ma nello stesso tempo suggerisce la possibilità dell’assassinio: il gesto della madre rimane un gesto ambiguo, non immediatamente obbligato, ma che apre a nuove possibilità e che permette di ripensare una responsabilità non caricata della minaccia della violenza. Inoltre, secondo Cavarero, spostare l’attenzione sulla nascita, invece che sulla possibilità della morte, ricorda che “i nati da donna evocano [...] un tipo di soggettività già presa in piegature, dipendenze, trame, annodamenti e vincoli”¹³⁸, legami che smantellano l’idea di un soggetto autonomo e indipendente. Questa critica del soggetto offre l’opportunità di riscoprire la figura del neonato jonasiano non solo come il modello della responsabilità, ma anche come il prisma per osservare in maniera critica e ripensare i processi di soggettivazione e le caratteristiche degli individui.

Le riflessioni di Jonas sulla responsabilità, inoltre, trovano nuovi spunti in *Tecnica, medicina ed etica*, in cui Jonas rivolge lo sguardo agli usi pratici della sua teoria della responsabilità e del suo discorso sulla tecnica; questa attenzione non è una mera appendice al suo discorso, ma ne evidenzia una delle necessità: riabilitare la dimensione pratica della filosofia. Questi spunti sono utili anche per problematizzare la descrizione che Duden fa della

¹³⁶ *Ivi*, p. 211.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ivi*, p. 181. La citazione prosegue sottolineando che “l’individuo verticalmente incapsulato nella sua pretesa anarchia, libero, autonomo e indipendente non trova alcuna corrispondenza nelle vite reali. È un ente fittizio, un miraggio. Un’invenzione della mente filosofica in sincronia con la dottrina politica moderna che reimpianta la verticalità dell’autorità paterna nel piano orizzontale dell’uguaglianza tra fratelli”.

tecnologia, allontanando lo spettro che si tratti di una pura nostalgia del passato e mettendo in luce i complicati intrecci di sapere e potere della scienza medica e della sua rappresentazione. Per questo, in particolare, è significativo che il lato pratico del *principio responsabilità* osservi con grande attenzione proprio il sapere medico: “la sua [di Jonas] riflessione generale sulla tecnica moderna, da cui scaturisce la proposta di una nuova etica fondata sulla responsabilità, trova un privilegiato campo d’applicazione nell’ambito della medicina ed in particolare in quelle che Jonas stesso chiama ‘tecniche di differimento della morte’ e nelle tecniche di procreazione medicalmente assistita”¹³⁹; il discorso che ne *Il principio responsabilità* sembrava riguardare soprattutto le grandi catastrofi naturali assume una nuova luce se letto mettendo a fuoco il legame tra sapere e potere proprio della scienza medica.

In *Organismo e libertà* Jonas, in un capitolo intitolato *Microbi, gameti e zigoti*, mostra come le innovazioni tecnologiche abbiano investito la medicina, modificandone le caratteristiche: come nota Becchi “per molto tempo la medicina ha continuato a offrire il paradigma di una scienza non finalizzata alla dominazione del suo oggetto [...] che mirava non alla produzione di qualcosa di artificiale bensì al recupero di uno stato il più vicino possibile a quello naturale. Ma gli enormi sviluppi tecnologici e scientifici hanno mutato la situazione anche in questo campo”¹⁴⁰. La medicina, attraverso le modificazioni tecnologiche, ha assunto un nuovo potere, produttivo oltre che curativo. Jonas mostra questo cambiamento attraverso un passo del *Faust* di Goethe, come nell’apertura di questo capitolo: si tratta del momento in cui viene creato *Homunculus*, celebre figura di uomo artificiale. Wagner, nel momento in cui sta creando *Homunculus*, dichiara: “una grande impresa sembra all’inizio temeraria/ ma del caso noi vogliamo in futuro ridere/ e così un cervello che dovrebbe pensare esattamente/ farà in avvenire anche un pensatore”¹⁴¹. Jonas evidenzia proprio queste poche righe e commenta: “il caso: la fonte produttrice dell’evoluzione della specie. Il caso: in ogni riproduzione sessuale la garanzia che ogni

¹³⁹ Paolo Becchi, *Hans Jonas e l’etica applicata. Una visione d’insieme*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLI, n.2, dicembre 2011, p. 423.

¹⁴⁰ Paolo Becchi, *Introduzione*, in Hans Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, op. cit., p. XVIII.

¹⁴¹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, parte II, atto II, scena del Laboratorio, vv. 684 e sgg. Significative sono anche le prime parole di Homunculus: “questa è la qualità delle cose:/ a quel che è naturale il mondo è appena sufficiente, /ciò che è artificiale esige spazio chiuso”.

individuo che nasce sia unico e che nessuno sia del tutto identico all'altro. Il caso provvede alla sorpresa del sempre nuovo, del mai esistito"¹⁴².

Il timore di Jonas, nell'osservare la medicina dedicarsi alla riproduzione, è quello di perdere un elemento di novità, una possibilità di dare vita all'inedito e di introdurre nel mondo l'inaspettato, il *mai esistito*¹⁴³; si tratta della paura della continua riproducibilità che potrebbe darsi nel "diventare signori dell'evoluzione della nostra specie"¹⁴⁴. Questo timore, tenuto a bada dalla responsabilità nell'uso delle tecnologie, riecheggia nelle parole di Duden che afferma di non insorgere "contro la tecnologia, ma contro il monopolio del pensiero tecnologico, che insidia il primato assoluto dell'esperienza e della percezione"¹⁴⁵, insidia, quindi, la possibilità di vivere il mondo in maniera unica e irripetibile.

¹⁴² Hans Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit., p. 161.

¹⁴³ Non è difficile capire, leggendo queste righe, come mai abbiano suscitato l'apprezzamento di Hannah Arendt.

¹⁴⁴ Hans Jonas, *Organismo e libertà*, op. cit., p. 162.

¹⁴⁵ Barbara Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 152.

III. Maternità, tecnologie e potere

3.1. Sul filo del tempo

La riflessione femminista sulla scienza, la tecnologia e i loro sviluppi ha spesso scelto, per esprimersi, la strada della letteratura, che ha saputo raccontare sia la fascinazione per le utopie che la scienza dischiudeva sia le paure che suscitava¹. Margaret Cavendish, una delle ispiratrici di Mary Wollstonecraft, nel 1666 pubblica *The Description of a New World, Called the Blazing World*² in cui una giovane donna diventa imperatrice di un mondo parallelo a cui accede dal Polo Nord su cui è naufragata. Il *Nuovo Mondo* è abitato da esseri umani mezzi animali che vivono in pace con la natura e dove la donna diventa imperatrice e può dedicarsi allo studio delle scienze e della filosofia. L'armonia con la natura si sposa, infatti, con un grande progresso scientifico, che sarà utile alla protagonista per regnare anche nel nostro mondo: viene a sapere, infatti, della guerra civile in Inghilterra e decide di tornarci per salvarla grazie ad una palla di fuoco che non si spegne neanche se bagnata. Gli inglesi, però, non accettano di riconoscerla come salvatrice e lei decide, quindi, di mandare le sue palle di fuoco su Londra: a seguito di questo grande incendio sarà acclamata come principessa. In questo testo domina la fiducia nell'immaginazione e nella fantasia, a differenza che nelle utopie più classiche basate sulla razionalità, che unite alla scienza possono creare un mondo nuovo e *sfavillante*, che l'autrice usa per rivendicare un ruolo pubblico per le donne.

Dal Polo Nord parte anche un altro grande romanzo di *science fiction*, forse uno dei più famosi scritto da una donna: *Frankenstein, o il moderno Prometeo*³. Questo testo è la

¹ Tra le opere che hanno cercato di ricostruire la storia delle utopie femministe, cfr. Frances Bartkowski, *Feminist Utopias*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989; Nancy A. Walker, *Feminist Alternatives. Irony and Fantasy in the Contemporary Novel by Women*, Jackson and London, University Press of Mississippi, 1990; Libby Falk Jones e Sarah Webster Goodwin, *Feminism, utopia, and narrative*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1990; Angelika Bammer, *Feminism and Utopianism in the 1970s*, New York and London, Routledge, 1991; Jane L. Donawerth e Carol A. Kolmerten, *Utopian and Science Fiction by Women. World of Difference*, New York, Syracuse University Press, 1994.

² Mary Cavendish, *Un mondo sfavillante*, op. cit..

³ Mary Wollstonecraft Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, (1831), London, Oxford University Press, 1969; trad. it. *Frankenstein, o il moderno Prometeo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1982. Sulla vita e le opere di Mary Shelley confronta, tra gli altri: Muriel Spark, *Mary Shelley*, London, Cardinal, 1987, trad. it. *Mary Shelley*, Firenze, Le Lettere, 2001; Anne Kostelanetz Mellor, *Mary Shelley: her life, her fiction, her monsters*, New York, Routledge, 1988; Emily W. Sunstein, *Mary Shelley: Romance and Reality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991; Betty T. Bennet, *Mary Wollstonecraft Shelley: An Introduction*,

creazione di Mary Wollstonecraft Shelley, figlia di Mary Wollstonecraft – che muore nel darla alla luce – e di William Godwin, a cui il libro è dedicato. Questo libro è diventato un classico della fantascienza anche per la capacità di Mary Shelley di descrivere in maniera molto vivida i rischi del sentimento di onnipotenza che abita la scienza, conservando sfumature di comprensione e compassione sia per Frankenstein, che vuole ricreare la vita a causa del trauma della morte della madre, sia per la sua creatura, che dichiara di essere diventata malvagia a causa del disprezzo della società⁴. È interessante notare come questa storia nasca da una sfida proposta da Byron nella piovosa primavera del 1816 ai suoi compagni di villeggiatura, tra cui Mary: per superare la noia indice un concorso di storie di fantasmi. Mary Shelley indugia a lungo senza trovare l'ispirazione, che le arriva dai discorsi degli uomini che parlano del galvanismo e della possibilità di rianimare i corpi: non a caso la prima edizione del testo, del 1818, è ricca di spiegazioni scientifiche, che verranno omesse nell'edizione del 1831. La riflessione sulla vita, quindi, ispira a Mary Shelley una riflessione sulla scienza e la tecnologia che verrà immediatamente apprezzata dal pubblico, di cui coglie le paure e le inquietudini.

Nonostante la fantascienza sia spesso considerata un genere letterario maschile, già da questi primi due esempi di romanziere emerge come, fin dai suoi albori, la *science fiction* sia stata frequentata dalle donne, che l'hanno spesso considerata "a refuge or a shelter wherein they may safely envision a changed society"⁵. Le scrittrici di fantascienza, quindi, hanno spesso reso evidente i legami tra scienza e potere attraverso il gesto di libertà di immaginare un altro mondo, alternativo a quello attuale e in grado di illuminarne gli aspetti negativi. Nel corso del XX secolo, in particolare, sono apparsi molti racconti fantascientifici scritti da donne, con stili e contenuti diversi, ovviamente, ma accomunati proprio da questa

Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998; Adriana Corrado, *Mary Shelley, donna e scrittrice*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000; Michael Eberle-Sinatra (a cura di), *Mary Shelley's Fictions: From "Frankenstein" to "Falkner"*, New York, St. Martin's Press, 2000; Esther Schor (a cura di), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴ Questo è uno dei tratti più caratteristici del testo di Mary Shelley, che rielabora una tradizione precedente che racconta di uomini che infondono la vita in oggetti o corpi inanimati (si pensi sia al riferimento a Prometeo, sia quello del mito greco che quello di Ovidio, ma anche alla leggenda del Golem).

⁵ Carol Farley Kessler (a cura di), *Daring to Dream: Utopian Fiction by United States Women Before 1950*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995, p. 3.

capacità di cogliere le dinamiche di potere della società, andando, spesso, a decostruire le stesse distinzioni di genere⁶.

Sulla scia di queste riflessioni si colloca *Sul filo del tempo*⁷, un romanzo che Marge Piercy pubblica nel 1976 e che unisce utopia, distopia e critica del presente attraverso gli occhi e i pensieri di Connie, una protagonista che è insieme privilegiata ed emarginata. Consuelo Camacho Ramos, Connie, è una donna rinchiusa in un ospedale psichiatrico contro la sua volontà: ha, infatti, aggredito il magnaccia della nipote per difenderla dalle sue percosse. La testimonianza di Connie, però, non viene ascoltata e lei viene considerata malata di mente, inquadrata in un modello patologico e sottoposta ad elettroshock. Connie per tutta la vita è stata emarginata: in quanto donna, in quanto ispanica e in quanto povera; per questo arriva a dire, ripensando al suo passato, che “in un certo senso mi sono sempre portata dietro tre nomi. Consuelo, quello che mi hanno dato. Consuelo è una donna messicana, serva dei servi, muta come una pietra. La donna che soffre. Che sopporta, che resiste. Poi divento Connie, che cerca di frequentare due anni di università, finché Consuelo non resta incinta. Connie fa qualche lavoro dignitoso di tanto in tanto e lotta con l’assistenza sociale per spillare qualche soldo in più per Angie. Quando è il momento di andarsene da Chicago mi carica su un autobus. Ma era anche lei che aveva spostato Eddie, lei che l’aveva trovato in gamba. Poi sono anche Conchita, la parte più infima di me, l’ubriacona, che sa cavarsela in carcere, in manicomio, che non ama gli uomini giusti, che fa del male alla figlia”⁸.

L’identità di Connie è frammentata, passata attraverso abbandoni, botte, alcolismo e prostituzione e per questo sempre in balia di qualcun altro, fino ad interiorizzare la propria incapacità e la propria inferiorità. Connie è stata stuprata, costretta ad abortire, l’assistenza

⁶ Le autrici di fantascienza sono moltissime ed è impossibile citarle tutte in maniera esaustiva. Rimando ad alcuni romanzi per iniziare ad approfondire: Octavia E. Butler, *Kindred* (1979), Boston, Beacon Press, 2004; Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed. An Ambiguous Utopia*, New York, Harper Collins, 2001; Suzy McKee Charnas, *Motherlines*, New York, Berkley, 1978; Naomi Mitchison, *Memoirs of a Spacewoman* (1962) London, Women’s Press, 1985; Joanna Russ, *The Female Man* (1975) London, Women’s Press, 2002; James Jr. Tiptree (pseudonimo di Alice Sheldon), *Up the Walls of the World* (1978) New York, Ace, 1984; Pamela Zoline, *The Heath Death of the Universe*, in Michael Moorcock (a cura di), *New Worlds: An Antology*, London, Flamingo, 1983, pp. 148-159.

⁷ Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time*, New York, Ballantine Books, 1976; trad. it. *Sul filo del tempo*, Milano, Elèuthera, 1990. Su Marge Piercy e i suoi testi confronta, tra gli altri: Carmen Cramer, *Anti-Automaton: Marge Piercy’s Fight in Woman on the Edge of Time*, in «Critique», 24, 4, 1986, pp. 229-233; Sue Walker e Eugenie Hammer (a cura di), *Ways of Knowing: Essays on Marge Piercy*, Negative Capability Press, Mobile, Alabama, 1991; Billie Maciunas, *Feminist Epistemology in Piercy’s Woman on the Edge of Time*, in «Women’s Studies», 20, 1992, pp. 249-258; Keith M. Booker, *Woman on the Edge of Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy*, in «Science-Fiction Studies», 21, 1994, pp. 337-350; Kerstin W. Shands, *The Repair of the World. The Novels of Marge Piercy*, Westport-London, Greenwood Press, 1994.

⁸ Marge Piercy, *Sul filo del tempo*, op. cit., p. 137.

sociale l'ha privata della sua unica figlia per un momento di debolezza, dandola in adozione a una famiglia bianca di classe media, e poi è stata sterilizzata contro la sua volontà. Questo processo di desoggettivazione ha fiaccato la sua resistenza fino a farle pensare che “quei bastardi che l'avevano resa sterile per fare pratica, per divertimento, avevano ragione” perché avrebbe “messo al mondo un'altra se stessa in tutto e per tutto, che era un delitto essere messi al mondo poveri e con la pelle scura”⁹. Come nota Brunella Casalini “l'intimità e il godimento di uno spazio sottratto all'invadente occhio pubblico sono esperienze precluse a Connie. Per donne di colore come lei [...] lo slogan delle femministe della classe media bianca “the personal is political” ha ben poco significato: l'esistenza stessa di una sfera privata è un'esperienza negata dal continuo intervento dello stato tanto nelle scelte riproduttive quanto nella vita familiare”¹⁰: la storia di Connie, quindi, serve come punto di partenza per mostrare un mondo in cui la condizione di dipendenza può diventare una scusa per limitare la libertà di scelta di alcuni individui, che vengono inseriti in percorsi di patologizzazione o normalizzazione, sempre sottoposti ad una tutela infantilizzante.

Connie, infatti, all'inizio del testo si trova in manicomio, dove viene sottoposta a continue sedute di elettroshock che mirano a calmarla. Inoltre i medici la scelgono come soggetto su cui sperimentare una nuova tecnica: un dispositivo che viene impiantato direttamente nel cervello per sedare gli istinti violenti dei pazienti e per controllarne gli stati d'animo. In questo modo Connie sente che il processo di desoggettivazione che l'ha investita è concluso: non solo è stata privata del potere di decidere del suo corpo, ma vengono artificialmente modificate anche le sue emozioni, fino a renderla insicura di quello che prova e che sente. La sera prima dell'intervento, infatti, Connie realizza che “lei era un esperimento. Avrebbero violato il suo corpo, il suo cervello, il suo stesso io. Una volta che lo avessero fatto non avrebbe più potuto credere nemmeno ai suoi sentimenti”¹¹. In questa condizione di estrema difficoltà, Connie trova una via di fuga e, nel corso del testo, anche di forza e sostegno, nell'incontro con Luciente, una donna che viene dal futuro e che la conduce alla scoperta del suo mondo.

⁹ *Ivi*, p. 72.

¹⁰ Brunella Casalini, *Biopotere, scienza e nuove tecnologie in “Woman on the Edge of Time” di Marge Piercy*, in «Morus. Utopia e rinascimento», 4, 2007, p. 279.

¹¹ Marge Piercy, *Sul filo del tempo*, op. cit., p. 307.

Luciente viene da Mattapoisett e dal 2317 e sarà la guida di Connie in questo nuovo mondo. Nella società utopica descritta di Piercy non ci sono metropoli, ma solo piccoli villaggi, agglomerati di modeste dimensioni dispersi nella campagna e progettati nel più completo rispetto dell'ambiente con soluzioni avanzate nel riciclaggio, nel risparmio delle risorse energetiche e nell'uso di energia pulita, idrica, eolica e solare. La stessa Luciente, una scienziata donna dal corpo e dalle posture androgine, è una genetista il cui lavoro consiste nel cercare di salvare o recuperare specie floreali danneggiate dalle catastrofi ecologiche delle epoche passate. Tutte le scelte fondamentali che toccano la comunità e che per lo più riguardano temi di carattere bioetico sono decise con metodo assembleare. La società del futuro ha una struttura fortemente decentrata, caratterizzata dall'abbattimento di ogni gerarchia: ogni villaggio discute localmente in assemblea questioni politiche, come l'aumento della popolazione o il prolungamento della vita¹², e poi sottopone il proprio parere al consiglio. I villaggi sono riuniti in comuni ciascuno con un consiglio di programmazione i cui membri sono eletti ogni anno per sorteggio tra tutti i cittadini dei singoli villaggi al di sopra dei dodici anni. I cittadini, liberati dai lavori più duri, meccanici e noiosi, affidati a un misto di low e high tech, di macchine tradizionali e nuovi sistemi informatici, svolgono tutti lavori utili per la società, ma hanno tempo da dedicare alle discussioni pubbliche, alla scienza, ad attività creative e comunitarie e ogni sette anni hanno tutti diritto ad un anno sabbatico. Connie è scettica di fronte alla possibilità di prendere decisioni così importanti e che di solito sono appannaggio degli scienziati e chiede a Luciente: "come faccio io a decidere se si deve costruire una bomba atomica o che so io?" e Luciente risponde: "certo che puoi decidere. La cosa ti riguarda, no?"¹³, specificando che ognuno può essere coinvolto nelle decisioni anche se questo significa impiegare molte risorse.

Questo cambiamento nella gestione della scienza e questa attenzione all'ecologia sono il risultato dello studio delle epoche precedenti, in cui soltanto le grandi imprese

¹² La società di Mattapoisett è talmente avanzata da aver risolto il problema della mortalità: gli esseri umani, grazie a numerose scoperte tecnologiche, potrebbero vivere quasi all'infinito. La decisione se continuare con questa sperimentazione, però, è stata affidata alla comunità che a scelto di sospenderla: la possibilità di morire, infatti, rimane, anche nel nuovo mondo, una delle più forti caratteristiche della vita umana. Inoltre, secondo le rigide regole che impediscono il sovrappopolamento, se nessun abitante di Mattapoisett morisse non potrebbero nascere di nuovi: il mondo futuro, quindi, sceglie di preservare la possibilità della diversità e di nascite sempre nuove grazie alla decisione di *continuare* a morire.

¹³ *Ivi*, p. 305.

avevano i soldi per finanziare la scienza e finivano per influenzarla. Il risultato sono state molte catastrofi naturali a cui il nuovo mondo cerca di porre rimedio. La prospettiva ecologica si sposta, come in molte utopie femministe¹⁴, ad una ridefinizione dei rapporti di genere, che nel caso di Piercy avviene attraverso un cambiamento radicale del rapporto con la gestazione, la nascita e la genitorialità. Nel mondo nuovo la gravidanza non è più un'esperienza corporea e, in quanto tale, solo femminile, ma la gestazione viene spostata in *covatoi*: laboratori scientifici in cui trovano posto degli uteri artificiali che custodiscono il feto per nove mesi. Luciente spiega a Connie che questa scelta è uno dei risultati della lunga *rivoluzione femminile* che ha portato alla nascita della nuova società: "Quando abbiamo sovvertito tutti i vecchi ordinamenti, alla fine non restava che quell'unica cosa da abbandonare, il solo potere che noi avessimo mai avuto in cambio di nessun potere per nessuno. La creazione originale: il potere di dare la vita. Infatti finché fossimo stati geneticamente legati, non saremmo mai stati uguali. I maschi non si sarebbero mai umanizzati fino a diventare teneri e amorevoli. Così siamo diventati tutti i madri. Ogni bambino ne ha tre. Per spezzare la famiglia tradizionale"¹⁵. Questa rivoluzione ha portato alla completa disgiunzione tra sessualità e riproduzione, permettendo a tutti di vivere la sessualità in maniera libera, come puro piacere che viene incoraggiato fin dall'infanzia.

Attraverso un processo deliberativo, il nuovo mondo ha scelto di spezzare il legame genetico tra genitori e figli per ripensare la cura, la divisione del lavoro e gli affetti. La possibilità di rimescolare il patrimonio genetico si accompagna, però, ad una strenua difesa delle differenze: diverse identità culturali coesistono senza alcun riferimento genetico e quindi senza alcun appiglio per il razzismo, diventano, così, dei riferimenti identitari, ma non escludenti. La difesa delle differenze è anche una difesa dell'imprevisto: "non crediamo che qualcuno possa sapere obiettivamente come dovrebbero diventare le persone. Crediamo che sia un rigurgito di potere"¹⁶; la nascita dei bambini, quindi, pur essendo strettamente legata alla tecnologia non è il risultato di un modello eugenetico, non segue dei protocolli

¹⁴ In questo senso è interessante il paragone con *Herland* di Charlotte Perkins Gilman, un'utopia descritta nel 1915 in cui il mondo nuovo è composto interamente da donne, che si riproducono attraverso la partenogenesi e che vivono in perfetta armonia con la natura e coltivando una forma di maternità condivisa. Cfr. Charlotte Perkins Gilman, *Herland*, in «Forerunner», 1915; trad. it. *La terra delle donne*, in *La terra delle donne e altri racconti*, op. cit., pp. 3-143.

¹⁵ Marge Piercy, *Sul filo del tempo*, op. cit., p. 119.

¹⁶ *Ivi*, p. 250.

specifici né degli schemi prestabiliti, ma l'unico criterio che si segue è quello di non sovrappopolare il pianeta: ad ogni persona che muore corrisponde un solo nuovo nato.

Grazie a questa nuova modalità di nascere è stato anche sconfitto il sessismo, liberando le donne dal monopolio delle cure materne che diventavano paradigma per relegarle nei ruoli di cura in generale. Nel nuovo mondo, grazie a degli interventi ormonali, anche gli uomini possono allattare e sperimentare un tipo di rapporto che era sempre stato loro precluso: i compiti parentali sono, quindi, suddivisi indipendentemente dal sesso del genitore, rompendo così ogni legame con la famiglia tradizionale. Ogni bambino, infatti, ha tre madri (anche i maschi vengono chiamati madri) che diventano le sue figure di riferimento fino al rito di passaggio che lo consegnerà all'età adulta. Oltre al rapporto con le madri i bambini sperimentano fin da subito la vita comunitaria: vivono insieme, in grandi case comuni e condivise, a differenza degli adulti che vivono soli, pur avendo ampi spazi di condivisione e di discussione. Il rapporto bambino-madre, quindi, non è mai esclusivo o totalizzante come sottolinea Luciente a Connie: "non è quel legame uno-a-uno che, a quel che mi dici, tu avevi con tua figlia. Da noi c'è più spazio, più gente che ci ama. Cresciamo vicino alle nostre madri, ma razzoliamo intorno a tutti i nostri fam. [...] Abbiamo amici di mano e di cuscino tra i coetanei nella casa dei bambini... Mi riesce difficile intraconoscere come si possa amare solo *uno* e avere *una* sola anima che ti ama"¹⁷.

Questa importanza della comunità e della condivisione, però, non diventa mai mancanza di tutela per il singolo, né un freno alla sua possibilità di crescita ed espressione. Nella sparizione della famiglia tradizionale è scomparso il cognome e rimane solo il nome, che viene scelto alla nascita dalle madri, ma che ognuno può cambiare nel momento dei riti di passaggio che segnano l'ingresso nell'età adulta¹⁸. La cerimonia della nomazione e il rito di passaggio cui sono sottoposti tutti gli adolescenti sono indicativi del forte valore assegnato in questa utopia all'individualità, così come lo è l'ampio spazio dedicato all'*intraconoscenza*, una sorta di introspezione o di autoanalisi che viene insegnata fin dalla primissima infanzia. L'obiettivo dell'educazione di Mattapoisett è "educare i sensi, l'immaginazione, la socialità, il sistema nervoso, l'intuito, il senso estetico, la memoria e l'intelletto"¹⁹, per creare degli

¹⁷ *Ivi*, p. 149.

¹⁸ I nomi che Piercy fa scegliere agli abitanti di Mattapoisett sono indicativi dei suoi riferimenti culturali. Si trovano, infatti, Sacco-Vanzetti, Saffo, Luxemburg, Bolivar, Sojourner, ma anche Luciente, Morningstar, etc.

¹⁹ Marge Piercy, *Sul filo del tempo*, op. cit., p. 157.

individui completi e capaci di una conoscenza profonda di se stessi, le proprie emozioni e il proprio corpo. In questo senso è indicativa la descrizione che Luciente fa delle case di cura per malati mentali del nuovo mondo, che sono dei luoghi in cui una persona sceglie di recarsi volontariamente “quando vuole sprofondare in se stessa, agire in modo insensato, avere visioni, sentire voci e profezie, picchiare sui muri, rivivere l’infanzia, entrare in contatto con la parte sepolta di sé e con la propria anima più intima”²⁰, non sono luoghi che portano con sé lo stigma della marginalità e della devianza, ma il segno del rispetto per chi vuole conoscersi meglio e entrare in contatto con se stessa.

A questa utopia ecofemminista fa da contraltare la New York del futuro con cui Connie entra in contatto per un errore nei contatti telepatici con Luciente. Questo mondo parallelo a Mattapoissett è una distopia che porta alle estreme conseguenze le diseguaglianze e le disparità di potere della società di Connie. Il mondo del futuro è interamente governato dalle multinazionali, che detengono tutto il potere e che sono possedute e governate da pochissime persone che si sono arricchite anche grazie al loro dominio biotecnologico. Questi ricchi abitano in un altro pianeta, in quanto la Terra è diventata troppo inquinata, piena di enormi metropoli con così tanti edifici che è impossibile vedere il cielo. Le differenze economiche sono, inoltre, diventate anche differenze genetiche: i poveri sono diventati banche di organi ambulanti o, nel migliore dei casi, corpi modificati per rispondere alle necessità dei ricchi, che hanno al loro servizio scienziati e tecnologie. Connie, in questa futura New York, incontra Gildina e grazie a lei scopre che è soprattutto sulle donne che si sono concentrate le mutazioni genetiche. Le donne, infatti, sono state divise in due categorie con caratteristiche totalmente diverse: da un lato ci sono le riproduttrici, che servono unicamente a fare figli e il cui corpo è stato modificato per questo scopo; dall’altro ci sono le intrattenitrici, moderne prostitute modellate sulle pin-up: hanno seni tonici e appuntiti, fianchi larghi, ventre piatto, labbra carnose e lunghe gambe flessuose.

Gildina è una intrattenitrice, che vive prigioniera in un appartamento e che racconta di come i ricchi si siano trasformati in cyborg sempre più efficienti e sani: attraverso dei medici personali, infatti, hanno la possibilità di rigenerare costantemente i loro organi – sia un maniera naturale, attraverso i poveri che hanno solo la funzione di *banche* di organi, sia in maniera artificiale. Si assiste, così, ad una diseguaglianza sociale che diventa anche fisica: i

²⁰ *Ivi*, p. 77.

ricchi vivono più a lungo e più sani, mentre la speranza di vita media si aggira sui 40 anni. Anche Gildina, però, è frutto di una tecnologia, dalla quale è costantemente dipendente: tiene sul comodino moltissime pillole e droghe per controllare ogni suo stato d'animo, "per tirar su, per calmare, per farti dormire, per darti euforia, passione, tutto quello che serve"²¹. In questo mondo futuro la desoggettivazione che ha provato Connie in manicomio è diventata la norma e la tecnologia è soltanto uno strumento di potere e di oppressione. Proprio la visione di questo sviluppo distopico, paragonata all'utopia di Mattapoisett, darà a Connie la forza di ribellarsi e di riprendere in mano il suo potere di scegliere con un gesto estremo, quello di uccidere il medico che voleva inserirle un altro dispositivo di controllo nel cervello. Connie compie questo gesto non solo come una reazione di salvezza individuale, ma anche nel tentativo di indirizzare la storia e di permettere all'utopico futuro di esistere. Il presente, infatti, è un "crocevia della storia...in cui le forze entrano in conflitto. La tecnologia è sbilanciata. Troppi pochi detengono un potere troppo grande. Futuri diversi sono altrettanto possibili"²² e l'esistenza stessa di Mattapoisett non è che una delle possibilità. Connie, col suo gesto estremo, fa sua la lezione che Luciente e gli altri le offrono nell'ultimo contatto tra loro: "c'è sempre qualcosa che si può rifiutare ad un oppressore, non fosse altro che la propria lealtà. Le proprie idee. [...] Spesso anche nelle situazioni in cui il divario di forze è enorme, si può trovare la possibilità di reagire. Nella tua epoca molta gente ha trovato il modo di lottare anche senza potere. E alla fine anche questo è diventato un potere"²³. Il viaggio di Connie nel tempo diventa, quindi, anche un percorso di autodeterminazione e di resistenza, un'apertura verso il futuro per allontanare gli spettri della distopia.

Il testo di Marge Piercy ha proprio il pregio di legare futuro e presente e di mostrare prospettive diverse che interrogano il rapporto tra tecnologia e potere. Piercy offre una visione complessa della tecnologia, che può essere sia alleata che nemica a seconda di come viene utilizzata, con quali rapporti di forza e da chi. Come sottolinea Casalini, bisogna "riconoscere alla Piercy il merito di aver intuito la centralità delle biotecnologie nell'attuale scena di potere, nonché l'importanza delle scelte che le società contemporanee devono affrontare in relazione a tecnologie che riguardano sempre più la vita e il controllo di

²¹ *Ivi*, p. 320.

²² *Ivi*, p. 218.

²³ *Ivi*, p. 359.

organismi viventi”²⁴ e di averlo fatto in maniera molto vivida e originale, pur riprendendo alcune tematiche classiche del pensiero femminista. In particolare Piercy deve molto alle riflessioni di Shulamith Firestone, che nel suo testo *The Dialectic of Sex*²⁵ propone l’idea che le donne possano liberarsi solo attraverso una rivoluzione tecnologica, che le emancipi dal loro destino biologico. Per le donne, secondo le due autrici, la biologia non sarebbe altro, quindi, che uno degli strumenti dell’oppressione patriarcale e solo emancipandosi da essa, anche grazie alla tecnologia può avvenire una reale *rivoluzione femminista*. Entrambe le autrici mettono al centro della loro riflessione il corpo femminile poiché è soprattutto su questo che si innestano i legami tra biologia e ruolo sociale, tra *funzione riproduttiva* ed oppressione: a Mattapoisett le donne, dopo aver portato avanti una lotta femminista, hanno scelto volontariamente di rinunciare al potere di dare la vita per creare una società in cui le caratteristiche attribuite al genere femminile divengano patrimonio di tutti, indipendentemente dal sesso. Questa rinuncia provoca dei cambiamenti sociali, ma anche delle trasformazioni fisiche nei corpi degli uomini, che diventano in grado di allattare per prendersi cura dei neonati: nell’utopia di Mattapoisett, quindi, apparentemente le differenze di genere sfumano in differenze individuali.

Il legame tra Piercy e gli scenari tecnologici e distopici si consoliderà in *He, She and It*²⁶, tradotto in italiano con *Cybergolem*, in cui l’ambientazione è più simile alla cupa New York governata dalle tecnologie, ma che racconta, anche in questo caso, una storia di resistenza. Si tratta, in particolare, di un’educazione sentimentale di un cyborg ad opera di una scienziata: l’unione tra tecnologia e sentimento darà vita ad un essere in grado di innescare una rivoluzione anche in un mondo molto ostile. In questo testo sono evidenti i rimandi a Donna Haraway²⁷, soprattutto per la descrizione della scienza come frutto di convenzioni sociali e pratiche materiali che agiscono escludendo le donne e allo stesso tempo investendo i loro corpi di caratteristiche di genere – come la capacità di cura e di accoglienza – delle quali viene nascosta la natura culturale facendo ricorso alla biologia.

²⁴ Brunella Casalini, *Biopotere, scienza e nuove tecnologie in “Woman on the Edge of Time” di Marge Piercy*, op. cit., p. 283.

²⁵ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, New York, W. Morrow, 1970; trad. it. *La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Firenze-Rimini, Guaraldi, 1976.

²⁶ Marge Piercy, *He, She and It*, New York, Knopf, 1991; trad. it. *Cybergolem*, Milano, Elèuthera, 1995.

²⁷ Per approfondire i legami tra Piercy e Haraway cfr. Anna M. Martinson, *Ecofeminist Perspectives on Technology in the Science Fiction of Marge Piercy*, in «Extrapolation», 44, 1, 2003, pp. 50-68.

Piercy e Haraway si trovano accumulate anche dalla riflessione sulla tecnologia non solo come un dispositivo di potere, ma anche come di un luogo di resistenza e liberazione.

L'utopia di Mattapoissett e la distopia della futura New York ci permettono di gettare lo sguardo su un futuro che si ancora nelle scelte, nelle disuguaglianze e nelle forme di potere che abitano il presente. Entrambi i luoghi, nella loro completa diversità, rendono evidente il potere che scaturisce dalla scienza e dalla tecnologia e svelano diversi scenari biopolitici che mettono al centro della loro azione le forme di vita, pur con esiti totalmente differenti e con diverse strategie di resistenza. L'obiettivo di questo capitolo, che segue le riflessioni su Mary Wollstonecraft e il viaggio nella storia della maternità, è quello di indagare il legame tra corpi e cittadinanza alla luce proprio del rapporto con le tecnologie proprio del biopotere.

3.2. La cornice biopolitica

Il percorso di scoperta medica della maternità che si sviluppa negli ultimi due secoli, e che ho provato a descrivere nel capitolo precedente, corre parallelamente a quello che Michel Foucault descrive come l'emergere della biopolitica²⁸ e ne segna prepotentemente i caratteri. Uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo è quello della presa in carico della vita da parte del potere, con un cambio di paradigma rispetto alle forme della sovranità. Se il potere sovrano si caratterizzava, infatti, per il potere di dare la morte, il potere biopolitico assume il compito di favorire e far sviluppare la vita, trasformando il potere di morte nella possibilità di lasciar morire (o meglio ancora non far arrivare alla vita). Questo cambiamento del potere rende evidente come uno dei campi privilegiati di azione della biopolitica sia il momento della nascita, inteso come momento di produzione di nuovi individui, di nuove parti della popolazione.

Il termine biopolitica è, ormai, entrato nel linguaggio comune per indicare ogni occasione in cui la politica si occupa dei problemi della vita o quando il corpo diventa un

²⁸ Per la riflessione biopolitica foucaultiana, si vedano, tra tutti, Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, in particolare le pp. 119-142; Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano, Feltrinelli, 2005; Id., *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. *La nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.

argomento centrale del potere. Questa grande diffusione della biopolitica sembra indicare una grande vitalità del termine e la sua capacità di rispondere a un'esigenza di definire processi, comportamenti e relazioni che il lessico tradizionale della politica sembrava non riconoscere. In questo senso, anche se il termine biopolitica nel linguaggio comune ha assunto un significato vago e spesso molto ampio, sembra comunque rimanere ancorato alla centralità della *vita*, concetto che, come abbiamo visto, è stratificato ed è il risultato di processi storici e culturali²⁹. L'ampia diffusione della riflessione sulla biopolitica, inoltre, sembra aver portato alla nascita di un nuovo campo di studi, "prossimo a diventare una branca a se stante della ricerca"³⁰: in questo senso nelle pagine seguenti non cercherò di dar conto di tutte le sfaccettature delle discussioni sulla biopolitica, ma solo di mettere in luce alcuni aspetti utili per indagare il nesso tra corpi, gravidanza, potere, cittadinanza e soggettivazione.

Il termine biopolitica emerge per la prima volta ai primi del Novecento, anche se il suo riferimento teorico rimanda al secolo precedente e alla filosofia positivista come progetto di applicazione della scienza a tutti i campi della vita. Il legame con la diffusione della teoria evoluzionistica e la nascita della biologia come scienza a sé stante è molto forte e coinvolge proprio la riflessione sulla vita che caratterizzava il darwinismo e prima ancora la filosofia di Schelling. Comte usa, in questo contesto, il termine *biocratie*³¹ per indicare la capacità degli animali di aderire spontaneamente alle norme e ai fini della vita: quella capacità, cioè, di preservare la vita e la salute in maniera apparentemente spontanea. L'igienista Édouard Toulouse usa *biocrazia*³² per definire il ruolo svolto da psichiatria e igiene mentale nel promuovere la salute e l'igiene pubblica: proprio la psichiatria assume una posizione privilegiata, collocandosi nell'intreccio tra corpo e comportamento sociale e mettendo in questione il rapporto tra norma e devianza. La psichiatria è un elemento centrale della biopolitica perché ne rivela il carattere positivamente pedagogico, impegnato

²⁹ Per un'analisi del termine biopolitica e delle sue stratificazioni si veda, almeno: Antonella Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, ombre corte, 2005 e Laura Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010.

³⁰ Laurent Dubreuil, *Abbandonare la biopolitica. Bios, zoè, vita*, in Laura Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale: in dialogo con Roberto Esposito*, Milano, Mimesis, 2008, p. 123.

³¹ "Le régime intérieur de cette biocratie finale n'est pas moins lié que sa puissance extérieure à l'évolution fondamentale de l'humanité". Auguste Comte, *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, Librairie Scientifique-industrielle de L. Mathias, 1851-1854, vol. I, p. 618.

³² Cfr. Édouard Toulouse, *Le problème de la prophylaxie mentale*, Paris, Éditions du Centre de prophylaxie mentale, 1929.

nel miglioramento della vita umana seguendo le norme della *vita* stessa descritta dalla biologia. In questo terreno si stringe il nodo tra saperi, discipline, pratiche e norme di comportamento che agiscono sulla base di descrizioni di forme di vita considerate *normali*.

Il concetto chiave per comprendere il legame tra norma e biologia è quello di *fitness*, intesa come capacità di adattamento e idoneità alla sopravvivenza che emerge nella riflessione di Darwin – come analizzato nel capitolo precedente – e che, attraverso il legame con le scienze sociali, viene trasposto dall’ambito della biologia a quello della società. L’idea di *fitness* lega l’evoluzione naturale a quella sociale, diventando un modello di riferimento anche per le scienze sociali che la interpretano in chiave storico-processuale legandola ad un’idea di progresso. La *fitness* ha come presupposti teorici l’utilitarismo e il neodarwinismo e prende in considerazione la co-evoluzione di geni e cultura, diventando un modello sempre più complesso e allo stesso tempo sempre più utilizzato anche nella riflessione politica³³. Si delinea, così, un modello sociobiologico³⁴ che valorizza il ruolo cruciale delle competenze biopsichiche e che si propone di modificare il comportamento umano per incrementare incessantemente sia la vita che il benessere.

In questa prospettiva le riflessioni di Foucault sono centrali non soltanto per l’operazione genealogica che compie nel ripercorrere criticamente la storia della biopolitica, ma anche perché re-inventa il termine e lo problematizza. Foucault individua nella biopolitica una forma di relazione con il potere che era stata oscurata dalla rappresentazione del moderno: la vita sarebbe, in questo caso, non una semplice variazione della presa in carico del potere, ma diventa il fine e il criterio in base ai quali il potere stesso si esercita. Attraverso la genealogia della biopolitica, Foucault ripensa, quindi, il potere stesso sotto il segno della produttività e quello di norma, legandolo all’emergere delle scienze della vita e non solo alla tradizione giuridica. In questo senso, benché la biopolitica compaia per la prima volta come oggetto esplicito dell’indagine foucaultiana nei corsi al Collège de France del

³³ Sull’estensione del biologico al culturale cfr. Robert Wright, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, New York, Vintage Books, 1994. Per la riflessione sul rapporto tra biologia e politica cfr. Albert Somit (a cura di), *Biology and Politics. Recent Explorations*, The Hague-Paris, Mouton, 1976. Inoltre, per approfondire l’attenzione ai geni e all’evoluzione cfr. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976; trad. it. *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, Milano, Mondadori, 1995 e Stephen J. Gould, *Sociobiology and the Theory of Natural Selection*, in George Barlow e James Silverberg (a cura di), *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture*, Boulder (CO), Westview Press, 1980, pp. 257-269.

³⁴ Per un inquadramento generale cfr. Marco Ingrosso, Sergio Manghi e Vittorio Parisi, *Sociobiologia. Neodarwinismo e scienze dell’uomo: la ricerca di un’alternativa al determinismo biologico*, Milano, Franco Angeli, 1982.

1977-78 e '78-79³⁵, già negli studi sulla clinica, sulla psichiatria e sulla sessualità emerge il tema di una forma di potere legata al vivente da un rapporto di condizionamento reciproco.

Già ne *La volontà di sapere*, infatti, Foucault definisce il potere come “la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali”³⁶. Il potere, quindi, è prima di tutto un rapporto, una relazione in grado di formare sia una *catena* che un sistema di esclusione, ma che coinvolge sempre tutti i soggetti in campo. Si tratta di un potere capace sia di agire a livello macro, organizzando la società, sia a livello micro, prendendo in carico le singole vite dei singoli individui: Foucault identifica questa peculiare forma di potere con il *potere pastorale* di origine cristiana³⁷.

Lorenzo Bernini sottolinea come il potere pastorale sia l'espressione del potere delle discipline³⁸ e come, “nato nei monasteri medievali per poi diffondersi in numerose istituzioni (collegi, ospedali, prigionieri...) a partire dal XVI secolo, si applichi ai corpi degli individui e li addestri come *oggetti manipolabili*, rendendoli al tempo stesso *oggetti di studio* per le scienze umane”³⁹. Il potere pastorale, infatti, attraverso la confessione si interessa all'interiorità degli individui, ai loro pensieri e alle loro emozioni, innescando una relazione che va al di là della sanzione dei comportamenti propria della sovranità e della tradizione giuridica. La confessione ha, infatti, un potere produttivo: permette al soggetto che si racconta di conoscere se stesso consegnando al confessore la verità sui propri peccati, ma

³⁵ Questi corsi sono stati raccolti rispettivamente in Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit. e Id., *Nascita della biopolitica*, op. cit..

³⁶ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 82.

³⁷ Per un'analisi approfondita della genesi della riflessione sul potere pastorale all'interno delle opere di Foucault rimando a Lorenzo Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica e etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.

³⁸ “La disciplina è il procedimento tecnico unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa, ridotta come forza ‘politica’, e massimalizzata come forza utile. La crescita di un'economia capitalistica ha richiesto la modalità specifica del potere disciplinare, di cui le formule generali, i processi di assoggettamento delle forze e dei corpi, l'“anatomia politica” in una parola, possono venir messe in opera attraverso regimi politici, apparati o istituzioni molto diverse fra loro” Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976, p. 241.

³⁹ Lorenzo Bernini, *Le pecore e il pastore*, op. cit., p. 187.

allo stesso tempo “colui che ascolta non sarà solo il padrone del perdono, il giudice che condanna o assolve; sarà il padrone della verità. La sua funzione è ermeneutica. Rispetto alla confessione il suo potere non è soltanto di esigerla, prima che sia fatta, o di decidere, dopo che è stata proferita, ma di costituire, attraverso di essa e la sua decifrazione, un discorso di verità”⁴⁰. Questa ricerca della *verità* è proprio quel momento produttivo in cui la relazione di potere costruisce il soggetto: nella confessione risulta evidente, infatti, come vi sia un ribaltamento del senso comune e l’interiorità non sia altro che l’esteriorità del discorso della confessione. La confessione è anche il momento in cui emerge il carattere sia macrofisico che microfisico del potere: è, infatti, il frutto di un’organizzazione della società che, però, si rivolge ai singoli individui, in una forma di relazione individuale e singolare.

Il tema principale della confessione è quello della sessualità, intesa non solo come atti praticati, ma anche come l’insieme di desideri, pulsioni e fantasie che coinvolgono, appunto, l’interiorità dei soggetti. Foucault sottolinea che il potere pastorale ha “sviluppato, nel corso dei secoli, per dire la verità sul sesso, delle procedure finalizzate nell’essenziale a una forma di potere-sapere rigorosamente opposta all’arte delle iniziazioni e al segreto magistrale: la confessione”⁴¹. Il sesso, quindi, è l’oggetto privilegiato della confessione e in quanto tale non è messo sotto silenzio, ma diventa un potente indicatore della *verità* del soggetto, anche grazie alla sua condizione di intreccio tra mente – desideri e fantasie – e corpo – atti e pratiche. In questo senso “quel che è caratteristico delle società moderne non è che abbiano condannato il sesso a restare nell’ombra, ma che siano condannate a parlarne sempre, facendolo passare per *il segreto*”⁴². Il legame tra il potere e la sessualità, quindi, non è di tipo repressivo, ma produttivo: proprio la confessione, infatti, crea quelle devianze che dichiara di combattere, rendendole esplicite e facendone il fulcro del suo discorso. La sessualità è, quindi, un dispositivo e non un istinto contrapposto alla cultura, non è un elemento naturale che il potere reprime, ma una costruzione utile a governare i soggetti⁴³.

⁴⁰ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 62.

⁴¹ *Ivi*, p. 53.

⁴² *Ivi*, p. 35.

⁴³ Michel Foucault, infatti, sottolinea che “l’idea ‘del sesso’ permette di eludere quel che fa il ‘potere’ del potere: permette di pensarlo solo come legge e divieto. Il sesso, quest’istanza che sembra dominarci, questo segreto che ci appare sottostante a tutto ciò che siamo, questo punto che ci affascina per il potere che manifesta e per il senso che nasconde, al quale domandiamo di rivelarci quel che siamo e di liberare quel che ci definisce, il sesso non è probabilmente che un punto ideale, reso necessario dal dispositivo di sessualità e dal suo funzionamento”. *Ivi*, p. 135.

La confessione, e il potere pastorale, ribaltano, quindi, il processo di individualizzazione aprendo la strada alla riflessione sulla governamentalità liberale e la biopolitica: in una società feudale, tipica della sovranità, il processo di individualizzazione è ascendente e coinvolge maggiormente chi ha più potere – che sarà così più riconoscibile, più *individuo* –; nelle società disciplinari, al contrario, questo processo sarà discendente: “il bambino è più individualizzato dell’adulto, il malato più dell’uomo sano, il pazzo e il delinquente più del normale e del non-delinquente. È verso i primi, in ogni caso, che si rivolgono i meccanismi individualizzanti; e quando si vuole individualizzare l’adulto sano, normale, legalitario è sempre chiedendogli ciò che c’è ancora in lui del bambino, da quale segreta follia egli è abitato, quale crimine fondamentale ha voluto commettere. Tutte le scienze, analisi o pratiche con radice “psico-”, trovano posto in questo rovesciamento storico dei procedimenti di individualizzazione”⁴⁴. Questo ribaltamento è possibile grazie ad un ripensamento dell’idea di norma, che viene legata all’idea di adattamento, di *fitness*, e che diventa, quindi, un parametro relazionale: la normalità non può essere biologicamente stabilita a priori, ma emerge dallo studio degli individui e dalla relazione tra la media e la devianza⁴⁵.

Come rileva Serena Marcenò “la norma, nel discorso foucaultiano è ciò che integra il meccanismo disciplinare a quello biopolitico. La norma, infatti, può essere applicata al corpo, come criterio di disciplinamento, ma anche alla popolazione, come media cui tendere nel governo dei processi biologici ed economici che l’attraversano”⁴⁶. Questa capacità di osservare la popolazione come massa e allo stesso tempo i singoli corpi trova la sua origine nel potere pastorale “come luogo di cristallizzazione della *governamentalità* moderna”⁴⁷. Il potere pastorale, infatti, rappresenta il preludio della governamentalità attraverso due movimenti: “da un lato l’intersezione tra tre ambiti e tre principi, fino a quel momento distinti, che cominciano ad essere pensati all’interno di una strategia unitaria di governo”⁴⁸,

⁴⁴ Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 211.

⁴⁵ “Differenziare gli individui in riferimento ad una soglia minimale o ad una media da rispettare o come livello ottimo a cui avvicinarsi; misurare in termini quantitativi e gerarchizzare in termini di valore le capacità, il livello, la “natura” degli individui. Far giocare, attraverso questa misura valorizzante, la costrizione di una conformità da realizzare. Tracciare il limite per stabilire l’anormale. In una parola, normalizza [...] il potere di normalizzazione costringe all’omogeneità”. *Ivi*, p. 200.

⁴⁶ Serena Marcenò, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Milano, Mimesis, 2011, p. 150.

⁴⁷ *Ivi*, p. 94.

⁴⁸ *Ibidem*.

e questi sono la legge, la salvezza e la verità, dall'altro lato viene costruito il legame tra soggettivazione e assoggettamento, tra obbedienza ed espressione di sé⁴⁹. Foucault, in questo senso, precisa: “con la parola governamentalità intendo tre cose. Primo, l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per governamentalità intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo 'governo' su tutti gli altri – sovranità, disciplina –, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, dall'altro, di una serie di saperi. Infine, per governamentalità bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente 'governamentalizzato'”⁵⁰. La governamentalità per Foucault è, quindi, il risultato di un percorso che ha frammentato le strutture di potere, rendendole più pervasive e più capaci di governare i singoli aspetti delle vite dei sudditi e dei cittadini: il passaggio da un sistema di giustizia ad uno amministrativo segna proprio il momento in cui il governo diventa gestione quotidiana e microfisica della società.

La governamentalità liberale, alle prese con problemi di crescita demografica, fa emergere il soggetto *popolazione* come oggetto di governo, inteso come un fenomeno naturale, ma che proprio per questa naturalità diviene “continuamente accessibile ad agenti e tecniche di trasformazione”⁵¹. La popolazione è studiata, come ricordato nel capitolo precedente, da alcune *nuove* scienze, prima fra tutte la statistica, con metodi razionali e guidati da analisi e calcoli, ma allo stesso tempo viene continuamente riprodotta attraverso degli atti sessuali che sono mossi dal desiderio. Marcenò sottolinea, a questo proposito, che “se la sovranità è ciò che deve dire no al desiderio, ed ha il problema di legittimare questo divieto e fondarlo sulla volontà degli individui, il problema della governamentalità è come

⁴⁹ “I processi di soggettivazione sono generati da una peculiare forma di potere che, secondo Michel Foucault, trasforma gli individui in soggetti. Un potere produttivo, dunque, che non si esplicita unicamente nella forma del dominio, ma ha bisogno di una partecipazione attiva del soggetto che deve riconoscere come propria una legge di verità e un'identità iscritta all'interno di categorie specifiche”. *Ivi*, p. 95.

⁵⁰ Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 88.

⁵¹ *Ivi*, p. 62.

dire sì al desiderio, anzi come stimolare e favorirne gli effetti benefici dando sostegno al governo della popolazione”⁵². La popolazione⁵³, negli studi di Foucault, viene letta attraverso l’analisi dei manicomi, degli ospedali, delle prigioni e delle scuole, attraverso tutti quei luoghi, cioè, che si rivolgono e accolgono le masse e che creano proprio quella normalità che intendono riprodurre o quella devianza che vorrebbero normalizzare.

In questi luoghi, però, non viene analizzata solo la popolazione come massa, ma anche i singoli individui: “ecco allora che, al posto dello scettro, della corona, della spada, che avrebbero dovuto rendere visibile e sensibile a tutti gli spettatori la potenza universale del re che comanda sul suo regno, al posto di queste insegne del potere, non ci sono altro che i ‘materassi’ che lo imprigionano e lo riducono, là dove egli si trova, a quello che egli è, vale a dire al suo solo corpo”⁵⁴. Questa capacità di prendere in carico la vita collettiva delle popolazione e le singole vite individuali è il tratto saliente della nozione di biopolitica, che agisce su due poli: “uno dei poli, il primo ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo dressage, il potenziamento delle sue attitudini, l’estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le discipline: anatomo-politica del corpo umano. Il secondo, che si è formato un po’ più tardi, verso la meta del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d’interventi e di controlli regolatori: una biopolitica della popolazione”⁵⁵.

La biopolitica, cioè, si esplica sia attraverso le discipline del corpo sia mediante il controllo della popolazione⁵⁶, investendo pienamente la vita intera e senza una rottura con il

⁵² Serena Marcenò, *Biopolitica e sovranità*, op. cit., p. 25.

⁵³ Per uno studio sul significato del concetto di *popolazione* in Foucault si veda: Alessandro Pandolfi, *La “natura” della popolazione*, in Sandro Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, ombre corte, 2006, pp. 91-116.

⁵⁴ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 31.

⁵⁵ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 182-83.

⁵⁶ “La teoria del diritto, in fondo, non conosceva altro che l’individuo e la società: l’individuo contraente e il corpo sociale costituito attraverso il contratto volontario o implicito degli individui. Da parte loro, le discipline avevano a che fare praticamente solo con l’individuo e con il suo corpo. In questa nuova tecnologia di potere, invece, non si ha propriamente a che fare con la società (o comunque con il corpo sociale definito dai giuristi), e neppure con l’individuo-corpo. Ciò che appare è un nuovo corpo, un corpo molteplice, un corpo con una

dispositivo disciplinare. Foucault sottolinea, infatti, che “si tratta di una tecnologia che non esclude la prima, la tecnica disciplinare vera e propria, ma la incorpora, la integra, la modifica parzialmente e che, soprattutto, la utilizza installandosi al suo interno [...] questa nuova tecnica non si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l’uomo-corpo, quanto l’uomo che vive, l’uomo in quanto essere vivente, l’uomo specie. Direi anzi con più precisione, che la disciplina governa la molteplicità che deve risolversi in corpi individuali da sorvegliare, addestrare, eventualmente da punire. Anche la nuova tecnica si rivolge alla molteplicità, ma come una massa globale investita da processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia, e così via. Dopo l’anatomia-politica del corpo umano nel settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che chiamerei una biopolitica”⁵⁷.

La biopolitica, quindi, agisce principalmente sui terreni “della riproduzione, della natalità e della morbilità”⁵⁸, sui quei terreni, cioè, capaci di tenere insieme i due poli del suo intervento: nascita, morte e malattia, infatti, sono eventi individuali, ma che possono essere studiati e compresi nel più ampio spettro della popolazione, identificando tendenze, linee di sviluppo e livelli di normalità e benessere da ricercare. Il biopotere, infatti, fa propria la dimensione sacrificale del potere pastorale e, attraverso l’intreccio con il sapere e i discorsi di verità, afferma di agire per il bene degli individui, accrescendo il loro benessere. Come sottolinea Penelope Deutscher, questa dimensione oblativa del potere rende più difficile esprimere delle resistenze: “biopower often involves a shared supposition, even by putative antagonists, that healthy embodiment, paternalistic governmentality, and an overlapping individual, family based, expert-mediated and statelocated care and administration of life is a relatively uncontroversial and non-political matter of overall wellbeing, even where there are disputes concerning the details. The biopolitical intensification of life may produce less obviously antagonistic relationships in regard to the very investments of biopower and the

quantità, seppur non infinita, comunque innumerevole di teste. Si tratta della nozione di “popolazione”. La biopolitica ha a che fare con la popolazione: ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere. La popolazione così intesa credo appaia proprio in questo momento”. Michel Foucault, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 211-12.

⁵⁷ *Ivi*, p. 209.

⁵⁸ *Ivi*, p. 210.

enmeshed individuals and administrative mechanisms”⁵⁹. Il legame tra potere e salute, reso evidente da Foucault attraverso la storia degli ospedali e della medicina, diventa difficile da criticare anche per lo sviluppo dell’idea di vita, di adattamento e di benessere che si è sviluppata a partire da Darwin, come ho cercato di mettere in luce grazie alle riflessioni di Hans Jonas nel capitolo precedente.

La biopolitica si salda quindi con la governamentalità liberale, dominata dalla figura dell’*homo oeconomicus*, grazie alla possibilità di creare individui sempre più sani ed efficienti, capaci di essere un *capitale umano* sia per la società, che per se stessi⁶⁰. La biopolitica attraverso le tecnologie mediche e biologiche sarà in grado di scegliere e selezionare la forma migliore per gli individui, le loro qualità, le loro potenzialità di rischio e, quindi, il loro valore. Simona Forti e Olivia Guaraldo sottolineano come sia “in questo intreccio fisico, economico, metafisico, medico, antropologico, che struttura l’intricata matassa della qualità del capitale umano, che si giocherà la partita della biopolitica. Sarà probabilmente cercata e data la possibilità a interi gruppi e società di stabilizzare, di programmare e di migliorare il proprio capitale umano, *in primis* programmare le nascite, fare investimenti educativi, alimentari e ambientali sulla vita del bambino. Così come sempre più verranno implementate le cure mediche e tutte le questioni che ruotano attorno alla sanità, al fine di migliorare la capitalizzazione dell’umano. In tale contesto, l’uomo e il suo corpo diventano in sé un investimento”⁶¹. Anche per questo la sessualità, legata alla riproduzione, è centrale per la biopolitica, così come per la confessione, in quanto luogo di creazione di nuovi individui: “sexuality was recognized as a means to control the reproduction of the fleshy, material object of biopolitics, the speciesbody. To grasp and maximize control over this function, sexuality was deployed through the motif of the Malthusian couple, the socialization of procreative behaviour, as well as the hysterisization of women’s bodies and the pedagogization of children’s sex. Sexuality thus was not just a means of inserting the human body into the capitalist machine and ensuring labour capacity. It ensured the maintenance of population numbers, particular bodily behaviours and

⁵⁹ Penelope Deutscher, *Reproductive Politics, Biopolitics and Auto-immunity: From Foucault to Esposito*, in «Bioethical Inquiry», 7, 2010, p. 219.

⁶⁰ Il passaggio all’idea che la popolazione sia una ricchezza per la nazione è messo bene in luce da Serena Marcenò: “il popolo è diventato la misura della ricchezza di uno Stato e non è più un dato naturale, bensì un prodotto dell’intervento umano. [...] Per accrescere la popolazione bisogna provvedere all’educazione e alla cura della salubrità delle condizioni di vita”. Serena Marcenò, *Biopolitica e sovranità*, op. cit., pp. 118 e 122.

⁶¹ Simona Forti e Olivia Guaraldo, *Rinforzare la specie*, op. cit., p. 62.

re/productive capacities”⁶². La sessualità, cioè, si situa proprio nell’intreccio tra governo dei corpi e governo delle popolazioni, in una posizione cardine e privilegiata.

Proprio Foucault sostiene, infatti, che il sesso sia “oggetto dello scontro politico: esso è l’elemento di connessione di due assi lungo i quali si è sviluppata tutta la tecnologia politica della vita. Da un lato partecipa delle discipline del corpo: dressage intensificazione e distribuzione delle forze, adattamento ed economia delle energie. Dall’altro partecipa della regolazione delle popolazioni attraverso tutti gli effetti globali che induce. S’inserisce simultaneamente sui due registri; dà luogo a sorveglianze infinitesimali, a controlli istante per istante, ad organizzazioni dello spazio di estrema meticolosità, ad esami medici e psicologici interminabili, a tutto un micropotere sul corpi; ma dà luogo anche a misure massicce, a stime statistiche, ad interventi che prendono di mira l’intero corpo sociale o gruppi presi nel loro insieme. Il sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo e alla vita della specie”⁶³. La sessualità, anche nella biopolitica, può essere compresa come un dispositivo, come un insieme di pratiche, norme e desideri che formano e creano il soggetto, e allo stesso tempo che danno vita alla *normalità* delle popolazioni e al loro sviluppo.

In questo quadro è significativo che Foucault abbia dato poco spazio alla riflessione femminista e, soprattutto, che non abbia integrato i suoi accenni ad essa con la problematizzazione della biopolitica; Penelope Deutscher, infatti, rileva che “Foucault made some sporadic references to feminism, described as a counter-movement, in a few remarks in interviews, but not in the first volume of *History of Sexuality*, nor in the lectures presented at the Collège de France concurrent with the production of that work (later published as *Society Must Be Defended*). As a result, the remarks he makes about feminism do not enter into his discussion of the biopolitical concern with population. Thus it falls to the reader to devise a possible Foucauldian reading of feminist movements and concerns as they have engaged and been engaged by the problematics of population, and the society that must be

⁶² Jemima Repo, *The Life Function: The Biopolitics of Sexuality and Race Revisited*, in «Theory & Event», 16, 3, 2013, p. 9.

⁶³ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 129. Proprio commentando questo passo Laura Bazzicalupo afferma: “La grande intuizione foucaultiana, post freudiana e post marxista, sta nell’aver individuato nella gestione della sessualità il luogo nel quale il potere - i diversi poteri - hanno costruito una forma di dominio nuovo minuzioso e pervasivo, solo apparentemente repressivo, ma in realtà moltiplicatore dell’intervento di sollecitazione, di sorveglianza, di supporto. Effetti tutti che hanno ampliato a dismisura il campo d’azione della dominazione. Un potere che è essenzialmente governo dei processi di soggettivazioni, del nostro modo di divenire soggetti, forgiandoci attorno ad una coscienza, una verità su noi stessi, sui nostri segreti, sul nostro sesso”. Laura Bazzicalupo, *La gestione biopolitica della sessualità*, in «Rivista di Sessuologia», 35, 3, luglio/settembre, 2011, p. 163.

defended from internal threats conceived as biological”⁶⁴. Nelle prossime pagine, attraverso i lavori di Angela Putino e di altre pensatrici, proverò proprio a dare una lettura *femminista* delle riflessioni foucaultiane⁶⁵, indagando in particolare il rapporto con la maternità, con la naturalizzazione operata dalla biologia e con la disgregazione del confine tra pubblico e privato per poi ricollegarmi alle riflessioni di Mary Wollstonecraft sulla cittadinanza.

3.2.1. I corpi di mezzo di Angela Putino

Il rapporto tra popolazioni e corpi individuali che ho cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti è il punto di partenza per la riflessione sulla biopolitica di Angela Putino⁶⁶,

⁶⁴ Penelope Deuscher, *Reproductive Politics, Biopolitics and Auto-immunity*, op. cit., p. 221.

⁶⁵ Molte sono le letture femministe di Foucault, per approfondire si veda almeno: Irene Diamond e Lee Quinby (a cura di), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988; Jana Sawicki, *Disciplining Foucault: feminism, power, and the body*, New York, Routledge, 1991; Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Polity Press, 1992; Caroline Ramazanoglu (a cura di), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London & NY, Routledge, 1993; Margaret A. McLaren, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, Albany, State University of New York Press, 2002. Inoltre, per una lettura che legghi soggettività femminile, governamentalità liberale e biopolitica si veda: Tiqqun, *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001; trad. it. *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Tiqqun descrive la *Jeune-Fille* come il dispositivo perfetto della biopolitica: è un modello, che non rimanda ad un sesso e ad un'età, che permette di cogliere alcune delle forme produttive della soggettività che agisce il biopotere. Foucault, infatti, ha mostrato come la biopolitica, a differenza della sovranità, non si limiti al potere di dare la morte, ma assuma quello di dare la vita, forgiandola e dandole forma. Le giovani ragazze sono il soggetto che più di tutti è sottoposto a queste spinte produttive: il corpo femminile è sempre più esposto alle intrusioni di forme di potere esterno e lo è ancora di più in un momento, come quello dell'adolescenza, in cui la propria identità è in formazione e lo sguardo e il riconoscimento dell'altro assumono un grande valore. La *Jeune-Fille*, quindi, è pura apparenza, puro “gusto per la facciata”, schiacciata tra l'imperativo della perfezione costruita ad ogni costo e quello della naturalità, intesa sia come spontaneità che come adesione ad un ideale di vita sano, biologico e in contatto con la natura.

La *Jeune-Fille* è il compimento più pieno dell'*homo oeconomicus*: lei stessa, ed in particolare il suo corpo, si trasformano in merce, in un bene da possedere e da far fruttare, “la jeune-fille concepisce la sua esistenza come un problema di gestione che aspetta da lei la soluzione” (p. 60). In questa gestione economica rientra tutto: dal sesso all'amore, dalla bellezza alla salute in un continuo vortice di niente, di merci umane innalzate a feticcio. In questo panorama il genere, la propria femminilità, non è altro che uno dei molti attributi, verrebbe quasi da dire accessori, disponibili: il genere si trasforma in un insieme di qualità spendibili sul mercato.

⁶⁶ Angela Putino (1946-2007), filosofa e femminista napoletana, ha studiato a lungo Michel Foucault e Simone Weil e ha coniugato teoria e pratica in un'attiva militanza nel movimento delle donne. Per approfondire il suo pensiero si veda: Angela Putino, *Trompe-l'oeil. Il mito di Narciso in Hermann Hesse*, Napoli, ESI, 1977; Ead., *Donna guerriera*, in «DWF», 7, 1988, pp. 9-14; Ead., *Simone Weil e la Passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, Bologna, edizioni Dehoniane, 1997; Ead., *Amiche mie isteriche*, Napoli, Cronopio, 1998; Ead., *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Troina, Città Aperta, 2006; Ead. *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, Verona, ombre corte, 2011 e Conni Capobianco, *Interpreti e protagonisti del movimento femminista napoletano, 1970-1990*, Napoli, Coop. Le tre ghinee, 1994; AA.VV., *Per Angela. A proposito di Angela Putino. “Simone Weil. Un'intima estraneità”*, Fisciano, Università degli studi di Salerno, 2008; *Per Angela*, «DWF», 1, 73, 2007; Stefania Tarantino e Giovanna Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino. Filosofia, differenza sessuale e politica*, Napoli, Liguori, 2010; Giuseppe

per la quale, seguendo la riflessione di Foucault, la biopolitica ha per oggetto la specie umana e prende in gestione la vita, i processi biologici e tenta di organizzarli e regolarli intorno ad una loro funzione economica. Putino, in maniera significativa, colloca la biopolitica in un quadro evolutivo e propone l'idea che il dispositivo di sessualità ne sia un punto centrale. Come sottolinea Tristana Dini, "Putino accorda un'importanza centrale alla rottura epistemologica rappresentata dall'evoluzionismo darwiniano"⁶⁷, che segna un punto di svolta per la comprensione della nozione di *vita* che si accompagna. Inoltre, l'attenzione agli intrecci di sapere e potere che agiscono nel dispositivo di sessualità segna una discontinuità con il pensiero dei teorici italiani – Negri, Esposito, Agamben⁶⁸ – sulla biopolitica, che tende a considerarla un fenomeno "filosofico-politico", interpretabile cioè con gli strumenti teorici della comprensione del potere sovrano. I filosofi politici italiani che si sono occupati della biopolitica, infatti, hanno adattato il pensiero di Foucault alle proprie cornici teoriche, interpretando il paradigma biopolitico in continuità con quello della sovranità e intendendo la vita a cui fa riferimento il suffisso *bio* come un referente astratto, legato al corpo ma lontano dalla sua materialità. In questo senso è significativo che l'ultimo volume di *Homo sacer* di Giorgio Agamben, intitolato *L'uso dei corpi*, dedichi molto spazio alla figura dello schiavo nella *polis* greca interpretato come rappresentante della *nuda vita*, escluso dalla politica perché relegato all'*oikos*, dimenticando che in casa, doppiamente escluse perché prive anche della razionalità che prelude alla cittadinanza, vi erano anche le donne⁶⁹. Invece Angela Putino "sceglie la strada di una distinzione netta fra sovranità e biopotere, tiene le due forme di potere nettamente separate e ne legge l'unificazione come

Limone (a cura di), *La responsabilità di essere liberi. La libertà di essere responsabili*, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli studi di Napoli, Milano, Franco Angeli, 2102.

⁶⁷ Tristana Dini, *Introduzione*, in Angela Putino, *Corpi di mezzo*, op. cit., p. 7.

⁶⁸ I lavori di questi pensatori sono molti e molto ampi e sarebbe impossibile renderne esaustivamente la complessità. Per iniziare a indagare il loro pensiero si veda, almeno: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998; Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998; Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Antonio Negri, *Fabrique de Porcelaine*, Paris, Stock, 2006, trad. it. *La fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008; Roberto Esposito, *Termini della politica. comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008; Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014; Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014 e Alessandro Dal Lago, *Normalità dello stato di eccezione: a proposito di Homo sacer*, in «aut aut», 271-272, 1996, pp. 87-92; Paolo Peticari, *Biopolitica minore*, Roma, manifestolibri, 2003; Abdul-Karim Mustapha e Timothy Murphy (a cura di), *The Philosophy of Antonio Negri*, 2 voll., London, Pluto Press, 2005; Laura Bazzicalupo (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano, Mimesis, 2008.

⁶⁹ Per una critica in questo senso al pensiero di Agamben, cfr.: Lea Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

un modo maschile-patriarcale di recuperare il movimento che invece sfugge l'ordine simbolico"⁷⁰. Putino si rende conto che il cambio di passo nel funzionamento del potere - appunto dal paradigma "sovrano" di un potere che controlla, ordina, proibisce e minaccia ad un paradigma biopolitico e governamentale che produce, normalizza, individualizza e sostiene i soggetti - richiede nuovi strumenti teorici in grado di decodificarne le trasformazioni e la complessità. Putino segnala insomma l'esigenza, sia teorica che politica, di un nuovo incrocio disciplinare che renda possibile una lettura critica dei nessi che intercorrono fra norme e soggetti, fra poteri e corpi.

Angela Putino nota come i corpi delle donne divengano "il punto di applicazione di tecniche che, sospendendo la sessualità e il desiderio a questa legato, utilizzano il sesso femminile nell'ordine della generazione, quale fornitore di materia sia dal punto di vista biologico che da quello giuridico"⁷¹. Una delle caratteristiche principali della biopolitica, infatti, è quella di sovrapporre biologia e legge, di ancorare le norme e la normazione a fondamenti biologici e, in quanto tali, apparentemente incontrovertibili. Il campo nel quale questa sovrapposizione trova il suo compimento più palese è quello della sessualità⁷², che viene osservata e compresa soprattutto come un fenomeno riproduttivo e in quanto tale interpretata. La nascita degli individui è letta in chiave biologica come il risultato di un rapporto sessuale tra due persone ed è in questa "connessione sessualità-procreazione, che comportamenti considerati effetto di turbe dell'istinto sessuale diventano fattori di malattia per le generazioni future, e, parimenti, malformazioni organiche e patologie non possono che affiorare in comportamenti devianti"⁷³, che verranno giudicati non più solo su una base giuridica e morale, ma anche condannati da un punto di vista biologico per il loro mettere in pericolo la società presente e quella futura. La sessualità diviene il banco di prova della biopolitica e viene normata secondo un sistema di riferimento che "non è più quello delle discipline dei corpi e quindi dei ruoli sessuali, ma della sessualità come fattore interno alla

⁷⁰ Tristana Dini, *Introduzione*, op. cit., p. 7.

⁷¹ Angela Putino, *I corpi di mezzo*, op. cit., p. 82.

⁷² "In effetti, la biopolitica tracciata da Foucault, muove i suoi passi decisivi attraverso la questione della sessualità ed è nel dispositivo sessuale che affiora l'altra veste biopolitica, quella che mette in conto non le differenze individuali in senso stretto, ma l'insieme di variazioni fortuite, contingenti, uniche che costituiscono l'aspetto storico-evolutivo della vita e possono giocare doppi ruoli: ora incrementare e rafforzare la specie, ora portarla all'estinzione. Solo la sessualità pone sul banco di prova, soprattutto quando si affianca alle prime nozioni della genetica e dell'evoluzione, la mescolanza, la commistione tra diverse linee di discendenza, e propone, in un'ottica ormai biologica, il fatto che ogni individuo nasce da due individui". *Ivi*, p. 16.

⁷³ *Ivi*, p. 17.

normazione del vivente come tale, in una nuova prospettiva di salute e di futuro da assicurare alla specie umana”⁷⁴.

Putino mostra come, attraverso l’intreccio di sapere-potere medico, “la famiglia passa da un dispositivo di alleanza, su cui si incentravano i codici giuridici attraverso la forma dei sistemi di parentela e di trasmissione dei beni, ad uno di sessualità dove ha assegnato un compito di controllo biologico che la valorizza quale matrice per il futuro dell’individuo adulto”⁷⁵. La famiglia è, quindi, proprio il luogo in cui questo dispositivo di sapere-potere si innesta e diventa “lo spazio entro cui il sesso, ma anche le affettività, gli amori, i legami, sono obbligati a trovare la loro espressione più intensa”⁷⁶. Putino rilegge, alla luce della famiglia come dispositivo di sessualità, il paradigma eterosessuale, che diventa una conseguenza dell’attenzione alla riproduzione della specie, e di una specie sana: “così il peccato della *carne* non attende più la punizione o il castigo divino, ma [...] ha direttamente a che fare con la salute della discendenza”⁷⁷. La coppia eterosessuale, in questo senso, è *necessaria* alla famiglia perché ne mostra il carattere verticale, in cui a dominare è il rapporto verticale genitori-figli più che quello orizzontale tra i coniugi⁷⁸. La costruzione dei dispositivi di potere, quindi, parte dal basso, da ogni singola famiglia che riproduce la norma educando ogni singolo figlio.

La biopolitica assume in maniera evidente il doppio compito di occuparsi dei processi che costituiscono una popolazione e una specie e nello stesso tempo gettare lo sguardo su ogni singolo vivente, in un continuo rimando dall’universale al particolare e viceversa. In questo senso gli incroci di sapere e potere che caratterizzano il governo del *bios* “si indirizzano non solo verso aspetti generali, che investono la vita e l’insieme dei problemi evidenti di una popolazione, ma si rivolgono anche a quei movimenti celati che si nascondono nel segreto di ogni vivente”⁷⁹. La popolazione diventa inscindibile dalla singolarità e governare la vita della specie non può escludere l’esame dei singoli viventi, nella loro individualità. La sessualità assume una posizione di privilegio proprio perché è il luogo della connessione tra sapere scientifico e identità personale, tra tecnologia e psiche. E la

⁷⁴ *Ivi*, p. 83.

⁷⁵ *Ivi*, p. 87.

⁷⁶ *Ivi*, p. 92.

⁷⁷ *Ivi*, p. 93.

⁷⁸ Anche per questo per Putino non basta dare spazio alla differenza sessuale all’interno della famiglia per scardinarne il dispositivo – ma ci tornerò più diffusamente in seguito.

⁷⁹ *Ivi*, p. 87.

maternità, come abbiamo visto, è il momento privilegiato della sessualità biopolitica in quanto momento della creazione di un nuovo individuo, garanzia della continuazione della specie, ma anche di una nuova soggettivazione, che si attua nella trasformazione della donna in madre. Questa trasformazione è il momento della produzione di nuove forme di assoggettamento, con nuove norme e nuovi soggetti, incarnati dalla donna destinata biologicamente ad essere madre.

Come la famiglia diventa il luogo centrale del dispositivo di sessualità, la donna ne diviene il soggetto privilegiato: “la famiglia si trova al centro di questi nuovi controlli e con essa la donna, in quanto madre, quasi come punto di applicazione dei nuovi compiti e delle nuove cure che vengono individuate”⁸⁰, attraverso la valorizzazione della cura come *condotta*. La donna-madre, però, mantiene una forte ambiguità: “da una parte viene celebrata nella cura e nell’educazione, dall’altra viene sospettata di coincidere tout court con la sessualità e quindi di celare aspetti malsani e inaffidabili”⁸¹. Proprio questa ambiguità spinge le madri a promuovere e riprodurre un’immagine di cura, organizzazione, efficienza e responsabilità, come a voler far dimenticare la propria parte equivoca e legata alla sessualità. La biopolitica, attraverso la famiglia, ha diviso le donne tra “l’isterica come intensificazione della sessualità e la madre come cura delle relazioni e governo delle attività legate alla vita”⁸², legando questa divisione allo stesso dispositivo di sessualità che rimanda alla biologia.

Questa centralità del biologico e dei suoi imperativi fa affiorare fin nelle sue più terribili conseguenze il dispositivo di inclusione ed esclusione che sottende la politica: il vantaggio biologico diventa il criterio per escludere chi non corrisponde alle norme, nascondendo la scelta sotto l’inevitabilità della natura e delle sue leggi implacabili; proprio Angela Putino svela come questa centralità spinga “gli individui a sottostare a un fascino quasi antropologico dell’autenticità”⁸³. Il discorso sulla maternità è costantemente permeato da questo fascino: da un lato il sapere-potere medico si presenta come il diretto rappresentante della biologia, dall’altro chi cerca di sottrarvisi lo fa proprio in nome di un’*autenticità naturale*, finendo per schiacciare le donne e i loro corpi tra esami e

⁸⁰ Angela Putino, *Amiche mie isteriche*, op. cit., p. 55.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Angela Putino, *I corpi di mezzo*, op. cit., p. 88.

misurazioni da un lato e istinti e sentimenti spontanei dall'altro, entrambi frutto dello stesso paradigma biopolitico che unisce corpi e menti. La medicina finisce per diventare fondamentale per appagare una domanda di senso⁸⁴, una ricerca di felicità e una gestione dei desideri che diventano parte di questo destino biologico, in cui anche i corpi non sono l'emergere di una dimensione imprevista e inaspettata, ma un dato già avvenuto, inserito in uno schema di funzioni e progetti.

La creazione di comunità biologiche per Angela Putino è uno dei grandi rischi del femminismo, ma anche "di quelle comuni credenze femminili relative alla affermazione di una propria irriducibile identità di donna"⁸⁵ (e si potrebbe aggiungere: di madre). Questa articolazione, questa descrizione di un'autenticità femminile non fa che riprodurre e rinsaldare il potere biopolitico, assistendolo nella costruzione di soggetti che trovano nella biologia la loro realizzazione. Putino descrive il femminismo che rimanda costantemente alle relazioni materne come un femminismo *isterico*⁸⁶ e sottolinea che "l'isteria si muove tra due solchi": da un lato "progetta una lingua materna che ricalchi le strutture della vicinanza", dall'altro "mente alla meglio creando nel mondo dei saperi un altro sé separato"⁸⁷. Questi due solchi, però, si intrecciano continuamente nella posizione isterica che "cerca di saldare la nostalgia del luogo materno con quelle forme di saperi che consentono una partecipazione

⁸⁴ "Oggi, a mio parere, la scienza medica ha un ruolo determinante nell'appagare la domanda di senso, in virtù di una facciata di onnipotenza e di totalitarismo dolce. La medicina clinica, che nasce insistendo sulla finitudine e la trascrive come a priori in tutto il discorso, offre pure all'uomo moderno un volto rassicurante e potente: nel faccia a faccia con la morte ostenta la capacità di esorcizzarla. La morte trascritta è scongiurata attraverso questo atto, e la medicina che annuncia il limite se ne serve per mettere in campo l'ampiezza di una tecnologia, forza armata, sguardo positivo, in grado di respingere la corporeità come destino di morte, ovvero il destino di morte". *Ivi*, p. 23.

⁸⁵ *Ivi*, p. 88.

⁸⁶ "Isteria è la difesa di un modo d'essere, un individuarsi di elementi che vengono assunti e rivendicati rispetto a un sapere che aveva classificato, filtrandoli solo attraverso lo sguardo specialistico, le espressioni e i sintomi isterici come patologici. L'isterica diviene paradigma della condizione femminile, ma anche rivelatrice di una possibile libertà [...]: a ripercorrere a ritroso il sentiero e a insistere sull'antico legame si può tornare [...] al riconoscimento della origine femminile-materna di un ordine simbolico. [...] Negli anni Novanta una parte del femminismo italiano tenta di dare una svolta alla libertà femminile: se attraverso l'amore della madre ogni donna dà valore a se stessa, occorre individuare una serie di pratiche che, direttamente o indirettamente, si connettano a tale consapevolezza. [...] Tuttavia, non precisamente di amore materno si tratta – e pur sarebbe da domandarsi [...] se per riconoscersi una donna debba sempre riportarsi a tale dimensione – ma dell'«attaccamento isterico» alla madre". Angela Putino, *Amiche mie isteriche*, op. cit., pp. 7-8. Putino si riferisce, in particolare, alla riflessione sull'ordine simbolico della madre, su cui si veda, almeno, tra i testi direttamente o indirettamente citati da Putino: Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, ma anche Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990; *L'amore femminile della madre*, «Via Dogana», 3, 1991; Luisa Muraro, *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, Palermo, UDI, 1993; Wanda Tommasi, *Il lavoro del servo*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 59-84; Luisa Boccia, Gloria Buffo e Ida Dominijanni, *La porta di vetro. Donne e uomini fra potere e impotenza della politica*, in «DWF», n. 39/40, 1998, pp. 117-130.

⁸⁷ *Ivi*, p. 46.

più fusionale”⁸⁸. In questo senso l’*isterica* rivisita costantemente i saperi alla luce del legame materno simbiotico che crede le dia forza e potenza, in una relazione madre-figlia che è “un vincolo biologico-immaginario”⁸⁹, che rimanda alla vicinanza e all’origine.

In questo richiamo del biologico, Putino vede “un’eccessiva connivenza con il potere di governo del vivente [...] che ruota intorno a una struttura immaginaria”⁹⁰, una compatibilità con le esigenze della biopolitica che diventa “un arroccamento in un legame indissolubile – alla fine biologico – che preserva dalla paura”⁹¹ di non trovare forti somiglianze tra donne. Putino ritiene, infatti, che l’*ordine materno* abbia scambi troppo frequenti con l’esercizio di governo, che nascono dalla “pressione di poteri-saperi” che strutturano “una nuova forma ideale di maternità, permeabile alla cura e al controllo del vivente”⁹², che viene riprodotta costantemente dalle donne che finiscono per identificarla anche come una dimensione di potenza. La gestione delle relazioni tra donne in una cornice *materna* crea una comunità che ha le sue radici nel biologico e che replica il paradigma di inclusione/esclusione che soggiace alla biopolitica: “l’*isterica* [...] non riesce a slacciarsi dalla vicinanza e dalla paura della perdita [...] nella misura in cui non è capace di ipotizzare un’alterità femminile”⁹³, che non sia la madre della quale riproduce la forma. L’alterità, nel discorso isterico, è sostituita “da un attaccamento e così ogni agire di una donna risuona in un’altra”⁹⁴, in un rapporto con la madre che riproduce costantemente l’attitudine alla cura e alla felicità che ricorda le caratteristiche del potere pastorale descritto da Foucault⁹⁵.

Alcune forme di esaltazione del femminile e del materno, quindi, non fanno altro che inserirsi nella scia di sapere-potere dal quale vorrebbero smarcarsi, senza riuscire a uscire dalla gabbia del biologico. Altre sono, invece, le posizioni che “scoprono nel destino del sesso femminile la scelta non voluta, l’incastro temibile e pure da combattere in dispositivi di

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 50.

⁹⁰ *Ivi*, p. 46.

⁹¹ *Ivi*, p. 47.

⁹² *Ivi*, p. 56.

⁹³ *Ivi*, p. 48. E Putino aggiunge: “la relazione necessaria con l’altra si configura come la condizione obbligata per la conoscenza di sé e per la propria ‘educazione’: non si tratta di un vincolo gerarchico o di subordinazione in un apprendistato, ma di un convergere della verità di sé con un progetto che intende svelare la differenza femminile scoprendo i modi originari e fondativi di una relazione tra donne”. *Ivi*, p. 51.

⁹⁴ *Ivi*, p. 11.

⁹⁵ Putino afferma: “il polo con cui è in competizione il nuovo femminismo non è il sovrano ma il papa. Ciò con cui si fanno i conti non è l’enunciazione simbolica, o la sua catena, ma i procedimenti mediatici di identificazione e di immaginaria vicinanza portati avanti da una politica della ‘premura’”. *Ivi*, p. 50.

sapere-potere”⁹⁶. La consapevolezza di questo *temibile incastro* è l’unica che, secondo Angela Putino, può far approdare a posizioni politiche significative, consapevoli che “su questo piano assicurarsi la distanza e la resistenza è più difficile [...]; occorre forse proporre con pazienza, con lavoro, e con gioia una molteplicità di sensi che sappiano muovere dal nostro essere qui, dalla nostra libertà materiale, dai corpi sessuati”⁹⁷. Putino ricorda anche che Foucault sostiene che ciò che rende possibile la presa del potere su di noi è la sua parte invisibile e sottolinea che “tutti analizziamo in un modo o nell’altro il potere, un potere, o ciò che crediamo lo renda possibile; e misurandoci in questo rapporto lo comprendiamo e lo crediamo effettuale nei modi con cui ce lo spieghiamo; solo che le spiegazioni, le analisi che effettuiamo sono relative a quegli aspetti per cui il potere ci risulta, in fin dei conti, tollerabile”⁹⁸, mentre ciò che non vediamo, “il non vedere o il non capire non sono solo una difesa, ma esattamente il varco attraverso cui noi diveniamo disponibili ad un potere inusitato”: il primo passo per una resistenza, quindi, dovrebbe essere provare a vedere le forme di potere nell’invisibile.

3.2.2. Il ritorno della biologia

Il pensiero di Angela Putino mette in luce come il legame tra biologia e potere o, per meglio dire, tra biologia e processi di soggettivazione abbia investito anche le riflessioni delle donne, ma rimanendo una dimensione invisibile, un potere difficile da contrastare e capace di sussumere anche le forme di controcondotta e resistenza. Nonostante il femminismo della seconda ondata abbia prodotto numerose riflessioni intorno al corpo, infatti, ne ha rimosso la dimensione più propriamente biologica, anche per paura di cadere in forme di essenzialismo, ma finendo per rendere i processi vitali invisibili e quindi più esposti alla presa del potere. Brunella Casalini, però, sottolinea che “negli ultimi anni, la riflessione di numerose autrici ha, in vario modo, riportato la biologia e la dimensione materiale del corpo al centro dell’attenzione. Ciò è avvenuto a partire dalla convinzione che di fronte all’offensiva delle neuroscienze e della genomica e al loro riproporre, in forme più o meno

⁹⁶ Angela Putino, *I corpi di mezzo*, op. cit., p. 88.

⁹⁷ *Ivi*, p. 80.

⁹⁸ Angela Putino, *Cultura del sistema*, in «adateoriafemminista», 2, gennaio 2007, p. 6.

nascoste, una concezione biologica della razza e del sesso, sia vieppiù urgente, nella fase dell'attuale biocapitalismo e biocolonialismo, lavorare per immaginare una nuova alleanza tra scienze naturali, scienze sociali e femminismo"⁹⁹. L'investimento della scienza, e ancora di più della tecnoscienza, sui corpi delle donne rende necessario interrogarsi sui rapporti tra natura e cultura e sui dispositivi di potere che riproducono.

I geni, i feti, i cromosomi e le cellule sono al centro di una nuova forma di riduzionismo, che scompone i corpi in piccoli pezzi analizzabili separatamente e costantemente manipolabili. Contro questa forma di riduzione viene proposto, quindi, un *nuovo materialismo*¹⁰⁰ capace di fare i conti con la biologia senza cadere nella trappola della strumentalizzazione dei corpi. L'intreccio tra la governamentalità liberale e l'*homo oeconomicus* da un lato e le scienze biologiche dall'altro sembra aver prodotto una diversa concezione del corpo, non solo come luogo pubblico esposto al potere, ma anche come merce, sempre disponibile. In questo scenario è la *vita stessa*, secondo una celebre espressione di Sarah Franklin¹⁰¹, a venire strumentalizzata attraverso le biotecnologie.

Stacy Alamo, tratteggiando le caratteristiche della filosofia di un *nuovo materialismo* femminista, ricorda che la biologia stessa è infatti una biologia socializzata: il razzismo è un fattore ambientale, così come lo è la classe, il che significa che essi rappresentano "sociopolitical forces generate landscapes that infiltrated human bodies [...] demonstrating that the biological and the social cannot be considered separate spheres"¹⁰². Le cause sociali e biologiche contribuiscono a una *codeterminazione* e non possono essere isolate l'una dall'altra: anche per questo riflettere sui corpi diventa un modo per riflettere sugli assetti sociali¹⁰³. In questo senso Anne Fausto-Sterling e Ellen Annandale riflettono sul rapporto

⁹⁹ Brunella Casalini, *Il ritorno della biologia nelle teorie femministe contemporanee*, in Orsetta Giolo e Lucia Re (a cura di), *La soggettività politica delle donne. Proposte per un lessico critico*, Roma, Aracne, 2014.

¹⁰⁰ Per una visione d'insieme dei *new materialisms*, cfr. Stacy Alaimo e Susan Hekman (a cura di), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008 e Diana Coole e Samantha Frost (a cura di), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham-London, Duke University Press, 2010. Per una prima discussione sul *nuovo materialismo*, cfr. Sarah Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'*, in «European Journal of Women Studies», XV, 1, 2008, pp. 23-39. Per Ahmed, i "nuovi" materialismi non rappresentano una vera svolta all'interno del pensiero femminista, perché autrici come Donna Haraway, Lynda Birke e Evelyn Fox Keller hanno sempre lavorato con l'intento di conciliare biologia e femminismo.

¹⁰¹ Cfr. Sarah Franklin, *Global Nature and Genetic Imaginary*, in Sarah Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, London, Sage, 2000, pp. 188-227.

¹⁰² Stacy Alaimo, *Bodily Natures. Science, Environment and the Material Self*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2010, p. 28.

¹⁰³ In questo senso sono significative le riflessioni di Cordelia Fine sulle neuroscienze, che ha ampiamente documentato, nel suo *Delusions of Gender*, la diffusione del neurosessismo nella letteratura scientifica e

sesto/genere alla luce di una visione processuale, con una continua apertura, relazione e interazione tra il corpo biologico e quello sociale. Per Annandale¹⁰⁴, biologico e culturale tornano ad essere legati insieme, ma in modo nuovo, così nuove identità, atteggiamenti e comportamenti di genere vengono incorporati: arrivano ad agire in profondità all'interno del corpo e ne modificano la comprensione. In questa nuova visione del rapporto sesso/genere, come sottolinea Fausto-Sterling: "instead of asking how anatomy limits function, one asks how function shapes anatomy. To claim a biological difference is not to claim immutability"¹⁰⁵, ma ripensare radicalmente la relazione tra corpo e soggettivazione.

In questo processo di rilettura dei rapporti tra i corpi, la soggettivazione e il biopotere Casalini sottolinea che "varie sono le posizioni che possono considerarsi espressione del c.d. femminismo materialista: dalla riscoperta della teoria dell'evoluzionismo di Darwin in Elizabeth Grosz, al recupero del vitalismo di pensatori quali Bergson e Deleuze in Claire Colebrook e Rosi Braidotti, al concetto di 'posthuman performativity' di Karen Barad, a quello di 'natureculture' di Donna Haraway, al 'nuovo realismo del corpo' proposto in tempi recenti nell'ambito dei *disability studies* per contrastare sia il modello costruttivista che ha prevalso anche tra gli studiosi di disabilità dagli anni Settanta, sia il precedente modello medico; alla nozione di 'transcorporeality' di Stacy Alaimo, per non citarne che alcune. Una delle idee di fondo che emerge dal c.d. nuovo materialismo femminista è data da una

divulgativa. Per lo psicologo di Cambridge Simon Baron-Cohen, per esempio, esistono un cervello femminile empatico e un cervello maschile sistematico: "Il cervello femminile è 'programmato' in prevalenza per l'empatia. Il cervello maschile è programmato in prevalenza per la comprensione ed elaborazione di sistemi". L'origine di questa differenziazione, secondo Baron-Cohen, deve farsi risalire allo stato fetale: alla sesta/settima settimana di gravidanza, infatti, è il livello di testosterone a decidere se si svilupperà un cervello maschile o femminile (Fine ricorda, a questo proposito, che è impossibile misurare il livello di testosterone in un feto così piccolo e quindi si ricorre a misurazioni indirette). Baron-Cohen è esplicito nel sottolineare che queste differenze non implicano l'inferiorità di un sesso rispetto all'altro come si è affermato in passato, e confessa di aver a lungo esitato prima di pubblicare i risultati della sua ricerca per timore di non essere considerato *politically correct*. Tuttavia, come fa notare Cordelia Fine, l'idea che le donne siano più portate a mettere gli altri a proprio agio e gli uomini a costruire e capire il mondo sembra evocare un'immagine fin troppo tradizionale, scontata e stereotipata, della psicologia femminile. Cfr. Cordelia Fine, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*, New York, W. W. Norton, 2010; trad. it. *Maschi=Femmine. Contro i pregiudizi sulla differenza tra i sessi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011 e Sasha Baron-Cohen, *The Essential Difference*, London, Penguin Book, 2003.

¹⁰⁴ Cfr. Ellen Allandale, *Gender and Health Status. Does Biology Matter?*, in Gillian A. Bendelow, Lynda Birke, Simon J. Williams (a cura di), *Debating Biology*, London, Routledge, 2003, pp. 84-95.

¹⁰⁵ Anne Fausto-Sterling, *The Problem with Sex/Gender and Nature/Nurture*, in Gillian A. Bendelow, Lynda Birke, Simon J. Williams (a cura di), *Debating Biology*, cit., pp. 125. Cfr. anche Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic, 2000; Ead. *The Bare Bones of Sex Part I. Sex and Gender*, in «Signs», XXX, 2, 2005 pp. 1492-527; Ead., *The Bare Bones of Race*, in «Social Studies of Science», XXXVIII, 5, 2008, pp. 657-694.

concezione del divenire come processo aperto, non finalistico, contingente”¹⁰⁶. Karen Barad, ad esempio, propone una nozione di *agential realism* e scrive: “Nature is agentic – it acts and those actions have consequences for both the human and nonhuman world”¹⁰⁷ e utilizza come esempio le tecnologie mediche che permettono di vedere il feto all’interno dell’utero, come l’ecografia descritta nel capitolo precedente, che hanno contribuito sia alla creazione di un soggetto *feto*, sia alla pretesa oggettività dello sguardo scientifico.

Donna Haraway contesta proprio questa presunta oggettività sostenendo che “biology is restlessly historical, all the way down. There is no border where evolution ends and history begins, where genes stop and environment takes up, where culture rules and nature submits, or vice versa. Instead there are turtles all the way down”¹⁰⁸. Haraway propone, quindi, un neologismo che possa rappresentare questo incastro di biologia e processi culturali: introduce l’idea di *naturcultura* (naturculture in inglese) che rappresenta proprio l’inestricabilità del legame tra cultura e natura. Come sottolinea Liana Borghi nell’introduzione a *Testimone modesta* di Haraway, “la scienza prende forma attraverso sviluppi sintattici, semantici e pragmatici interni alla cultura, mobilizzando una narrativa con pretese di oggettività contrapposta ad altre tendenze che invece riconoscono la parzialità e responsabilità a tutto campo degli attori della tecnoscienza”¹⁰⁹ e Haraway si situa proprio in questo secondo campo, capace di riconoscere la parzialità e la storicità degli strumenti e dei paradigmi scientifici.

Haraway sottolinea, da un punto di vista molto diverso da quello di Putino, ma con qualche somiglianza, la complicità di alcuni gesti femministi con l’intreccio di sapere-potere proprio della biologia. Ricorda, in particolare, il rapporto del femminismo con lo speculum, attraverso il quale molte donne immaginarono di impadronirsi degli *strumenti del padrone*¹¹⁰

¹⁰⁶ Brunella Casalini, *Il ritorno della biologia nelle teorie femministe contemporanee*, op. cit., p. 147.

¹⁰⁷ Cfr. Karen Barad, *Getting Real. Technoscientific Practices and the Materialization of Reality*, in «differences», X, 2, 2001, pp. 87-128.

¹⁰⁸ Donna Haraway, *Introduction. A Kinship of Feminist Figurations*, in Ead., *The Haraway Reader*, cit., p. 2.

¹⁰⁹ Liana Borghi, *Introduzione*, in Donna Haraway, *Testimone modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo*TM, op. cit., pp. 18-19. E Casalini aggiunge: “Costituiscono punti di partenza ineludibili della posizione epistemologica della Haraway, da un lato, la necessità di superare la dicotomia natura/cultura, dall’altro l’idea che nella produzione della conoscenza tecnico-scientifica non si possano assumere posizioni neutrali da cui guardare il mondo”. Brunella Casalini, *Il ritorno della biologia nelle teorie femministe contemporanee*, op. cit., p. 145.

¹¹⁰ Gli *strumenti del padrone* è un’espressione usata da Haraway, ma soprattutto da Audre Lorde che intitola un suo intervento proprio *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. Cfr. Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, The Crossing Press, 2007; trad. it. *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Milano, Il Dito e la Luna, 2014.

per aprire il proprio corpo al proprio sguardo e a quello delle altre. Haraway descrive questo gesto come un'azione ottimista, che coltivava l'idea che bastasse impadronirsi degli strumenti del patriarcato per impadronirsi del suo potere: "dimentiche e non poco di come funzionano le narrative coloniali di viaggio, guardammo dentro le nostre vagine verso la lontana cervice, gridando: 'Terra! Abbiamo scoperto noi stesse e reclamiamo il nuovo territorio per le donne'. Nel contesto della storia delle politiche sessuali occidentali – ovvero, dell'intera storia ortodossa della filosofia e della tecnologia occidentale – impossessarsi visivamente dei propri organi sessuali e genitali ha costruito tropi potenti per la rivendicazione femminista del sé. Ci ha fatto credere di avere l'obiettivo a portata di mano"¹¹¹. Haraway si domanda, quindi, se, nel momento in cui venivano diffuse su Life le immagini del feto di Lennart Nilsson e l'ecografia diventava un esame di massa, lo speculum fosse lo strumento più adatto: "il significato più pieno della libertà riproduttiva non può essere facilmente rappresentato dallo speculum ginecologico o dallo speculum virtuale del terminale di un computer, per quanto importanti siano il controllo, l'occupazione e la capacità di determinare la forma, la funzione e l'uso di questi strumenti, dal punto di vista semiotico e materiale"¹¹². Haraway vuole, quindi, spostare l'attenzione dalla possibilità di appropriarsi di alcuni strumenti per aprire la discussione sui confini del sapere.

Se la biologia è storica, infatti, e se non è possibile tracciare dei confini netti tra natura e cultura, secondo Haraway il nostro sguardo dovrebbe spostarsi sulle operazioni, le metafore, le analogie, le classificazioni, le narrazioni e le immagini con cui i fatti naturali sono prodotti e innalzati a fondamento di pratiche culturali. Haraway ricorda come il laboratorio in cui si effettuano gli esperimenti scientifici sia "un luogo speciale, non per una qualche ragione epistemologica che potrebbe confortare i filosofi positivisti, matematici dispeptici o i loro colleghi biologi, ma perché il laboratorio è un insieme e una concentrazione di azioni e attori umani e non umani, e di risultati che mutano le entità, i significati e le vite su scala globale"¹¹³. Il laboratorio, però, non è l'unico luogo in cui la tecnoscienza prende forma: l'interpretazione culturale, l'insieme di narrazioni e metafore con cui la scienza viene

¹¹¹ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo™*, op. cit., p. 257. Haraway non dimentica, in ogni caso, l'importanza pratica del movimento per la salute delle donne: "quelle riunioni collettive con lo speculum e lo specchio, in ogni caso, non erano importanti solo per il loro contenuto simbolico. Erano soprattutto pratiche di assistenza e sperimentazione reciproca in un periodo in cui l'aborto era ancora illegale e rischioso". *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 261.

¹¹³ *Ivi*, p. 104.

veicolata, “conferisce alla tecnoscienza presenza, dinamismo, contingenza e spessore”¹¹⁴ ed è su questa che si dovrebbe intervenire, per ridefinire i confini tra pubblico e privato e tra inclusione ed esclusione.

La tecnoscienza¹¹⁵, infatti, è in una costante relazione con la dimensione economica¹¹⁶, politica, mitica e formale: è caratterizzata da una rete di rapporti umani e non umani che vanno a costituire e dare corpo ad un insieme di pratiche e di discorsi. Per questo, secondo Haraway, “ogni essere tecnoscientifico, sia esso libro di testo, molecola, equazione, topo, pipetta, fungo, tecnico, agitatore o scienziato, può – e spesso dovrebbe – essere costretto ad aprirsi in modo da mostrare i complicati fili economici, tecnici, politici, organici, storici, mitici e testuali che ne compongono i tessuti”¹¹⁷, dovrebbe essere disponibile a rivelare le trame e gli orditi dei diversi ambiti e delle diverse narrazioni da cui è composto. La relazione tra questi ambiti, secondo Haraway, non è mai di tipo direttamente causale, ma le articolazioni e i modi di darsi di questi legami sono consequenziali e importanti per comprenderli. Ripensare gli incroci e gli incastri che compongono gli esseri tecnoscientifici,

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ “Per me, tecnoscienza significa nodi complessi di attori umani e non umani, indotti ad allearsi dalle tecnologie materiali, sociali e semiotiche che costituiscono per milioni di persone, e attraverso di loro, ciò che conta per natura e dato di fatto. [...] La tecnoscienza indica inoltre una condensazione nello spazio e nel tempo, un’accelerazione e una concentrazione di effetti nelle reti di sapere e potere”. *Ivi*, pp. 88-89.

¹¹⁶ Per approfondire il legame tra dimensione economica e tecnoscienza e le sue ricadute sulle soggettività si veda: Melinda Cooper, *Life As Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle, University of Washington Press, 2008, trad. it. *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberismo*, Verona, ombre corte, 2013; Vanessa Lemm e Miguel Vatter (a cura di), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, New York, Fordham University Press, 2014; Melinda Cooper e Catherine Waldby, *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham, Duke University Press, 2014, trad. it. *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

¹¹⁷ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo™*, op. cit., p. 107. In questo senso è importante esplicitare i soggetti che compongono il titolo e il corpo del testo: “La ‘testimone modesta’ che invia e riceve i messaggi nell’indirizzo elettronico è un personaggio derivato dalle ricerche di Robert Boyle (1627-1691) durante la Rivoluzione Scientifica nell’Inghilterra del Seicento -- la donna (ma anche un qualsiasi soggetto socialmente abietto, come l’aiutante) a cui non era permesso di osservare gli esperimenti scientifici né di farli, e quindi non poteva né testimoniare di, né partecipare a, questo nuovo potere scientifico che andava riscrivendo il mondo, ma la quale a suo modo escogitava forme di resistenza, anche solo suscitando la domanda non di chi fosse attore razionale, ma di chi contasse come tale, come autore del sapere[...]. La seconda protagonista, FemaleMan, il lei/lui del romanzo di Joanna Russ del 1975, intitolato Female Man (staccato), viene da un universo parallelo dove per dodici secoli non ci sono stati uomini, a cercare le sue quasi cloni/sorelle che la storia ha reso molto diverse da lei. [...] lei/lui è contigua a un’altra figurazione composita, il mitico golem della Praga del Seicento e il postmoderno cyborg. Personaggi chiave del romanzo di fantascienza, Cybergolem di Marge Piercy, scritto nel 1991, golem e cyborg si ricollegano idealmente, possibili alleati in una guerra di liberazione contro il potere corporativo transnazionale che domina il mondo. Se la testimone modesta è figura dell’immaginario anglosassone, e il (cyber)golem è creatura dell’immaginario ebraico, l’oncotopo, terzo personaggio del titolo, è una figura del realismo cristiano. Creatura geneticamente costruita in laboratorio per fare esperimenti sul cancro (e modello già ormai superato), prodotto commerciale di una più aggiornata contaminazione, è un capro espiatorio che cancella la sofferenza e promette “salvezza”. L’ironia tragica della sua passione è una redenzione blasfema”. Liana Borghi, *Introduzione*, op. cit., pp. 17-18.

quindi, significa essere consapevoli che “non esiste categoria indipendente dalla narrativa, dal tropo, dalla tecnica”¹¹⁸, non esiste, cioè, una tecnoscienza slegata dai discorsi che la producono: proprio attraverso questa consapevolezza si possono mettere in discussione proprio quei confini che creano dispositivi di dominio, come mostrano le riflessioni di Putino sull’intreccio tra assoggettamento delle donne e dimensione biologica.

Haraway sottolinea che “nella scienza vista come cultura e prassi non è più possibile occultare la costruzione e la manutenzione dei confini”¹¹⁹, delle separazioni tra specie diverse, tra sessi diversi e tra esseri umani e macchine, ripensando l’idea stessa di natura. La tecnoscienza, infatti, ha già ridefinito il concetto di *naturale*: “attraverso un gesto di decostruzione materiale che i derridiani invidierebbero, il racconto fondativo della tecnoscienza rovescia i termini ereditati di natura e cultura per poi dislocarli. [...] la natura della non natura [svuotata quindi di ogni materialità] è la risorsa per la *naturalizzazione* della tecnoscienza”¹²⁰. Proprio per questi legami tra tecnoscienza e naturalizzazione Haraway ritiene produttiva la figura del *cyborg*, protagonista del noto *Manifesto cyborg*¹²¹, in quanto ibrido di macchina e organismo, creatura della realtà sociale, tanto quanto della finzione e capace, perciò, proprio di mettere in luce l’artificialità dei confini, rendendoli disponibili per una ridefinizione che apra spazi di libertà: nonostante il *cyborg*, infatti, derivi dalla tecnologia militare, può essere ripensato in chiave anti-imperialista ricordando la sua forma ibrida e la responsabilità per la sua creazione.

Il processo di ridefinizione, quindi, investe anche i corpi attraverso quello che Haraway chiama *feticismo genetico* rifacendosi esplicitamente al feticismo delle merci teorizzato da Karl Marx. Se per Marx il feticismo delle merci è “l’apparenza oggettiva delle caratteristiche sociali del lavoro”¹²², per Haraway il feticismo genetico “riguarda lo scambio

¹¹⁸ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo*TM, op. cit., p. 221.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 105. E aggiunge: “alcuni scienziati e filosofi, secondo me, sono allarmati dalla tesi che la scienza sia una pratica culturale, poiché ciò consente a una variopinta banda di intrusi di intervenire nella definizione di ciò che conterà come sapere scientifico, a vantaggio di chi e a quale costo”.

¹²⁰ *Ivi*, p. 144.

¹²¹ Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Ead. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181; trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995.

¹²² Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, capitolo I, IV. Haraway cita espressamente Marx e scrive: “spero che Marx voglia riconoscere queste sue figlie illegittime, che nella perpetua commedia dell’epistemofilia si limitano a mimare il loro padre putativo inseguendo in morti-viventi fin dentro le loro matrici”. Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo*TM, op. cit., p. 191.

della relazionalità *eterogena* per una cosa fissa, all'apparenza oggettiva"¹²³ e "traduce la vitalità materiale e contingente di esseri umani e non umani in mappe della vita stessa e poi scambia la mappa e le sue entità reificate per il mondo"¹²⁴: i processi di mappatura del patrimonio genetico, cioè, sarebbero un modo per spazializzare il corpo, una forma di *corporealizzazione*¹²⁵ che nasconde i processi lavorativi che "danno luogo a specifici corpi material-semiotici"¹²⁶, occultando la natura contingente, tropica, storica e relazionale della comprensione dei corpi in favore di una mappa genetica dalla presunta *oggettività*. Haraway aggiunge che "il feticismo corporeo può operare al livello delle idee su cosa sia un organismo [...] o al livello dei confini tra la scienza e altri tipi di prassi culturale. Dividere nettamente la tecnoscienza tra tecnica e politica è sintomo di feticismo corporeo"¹²⁷, poiché dimentica che la tecnoscienza si basa sulle interazioni, è costituita da esse e quindi eminentemente pubblica e politica. Ridisegnare i confini dei corpi¹²⁸, quindi, significa anche ridefinire quelli tra pubblico e privato.

¹²³ *Ivi*, p. 199.

¹²⁴ *Ivi*, p. 192.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 198. In questo caso Haraway cita anche il concetto di reificazione proposto da Georg Lukács per chiarire come il feticismo genetico misconosca una dimensione relazionale tanto quanto la reificazione. E aggiunge: "l'unico piccolo emendamento che ho apportato a Marx è ricordare anche gli attori non umani". *Ivi*, p. 201.

¹²⁶ *Ivi*, p. 199.

¹²⁷ *Ivi*, p. 200.

¹²⁸ Questa ridefinizione dei confini e dei corpi apre anche ad un ripensamento della divisione tra specie diverse, a cui sono dedicate molte delle più recenti riflessioni di Haraway. Per questa torsione antispecista si veda: Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; trad. it. *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Milano, Sansoni, 2003 e Ead. *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008. Questo movimento di ridefinizione apre anche la strada alle considerazioni sulla dimensione postumana, caratterizzata proprio dall'ibridazione tra essere umano e macchine e tra essere umano e ambiente. Il dibattito sul postumano è molto ampio e per un primo approfondimento rimando, tra gli altri, a: Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Judith M. Halberstam e Ira Livingston, (a cura di) *Posthuman bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol, Intellect Books, 2003; Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004; Robert Pepperell, *The posthuman manifesto*, in «Kritikos», 2, 2005, pp. 1-15; Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, 2013, trad. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

3.2.3. La casa dalle pareti di vetro

Proprio a proposito della relazione tra spazio pubblico, corpi e spazio privato Serena Marcenò sottolinea che “se il corpo emerge da una relazione complessa e contingente con l’ambiente, la sua sicurezza, così come quella della casa, non può più essere garantita attraverso la salvaguardia dei suoi confini, che si sono moltiplicati, resi penetrabili e attraversabili da tutta una serie di forze e di dispositivi sempre più intrusivi”¹²⁹. L’investimento biopolitico e tecnoscientifico sui corpi, quindi, rimette in discussione anche la distinzione tra spazi pubblici e spazi privati: se i corpi, infatti, diventano soggetti di dispositivi di sapere e potere in ogni loro più intima azione, se la biologia e i singoli pezzi di corpi vengono investiti dalla dimensione economica e se la sessualità diviene uno snodo centrale per il biopotere bisogna chiedersi se abbia ancora senso immaginare lo spazio domestico come un luogo privato, sottratto alla dimensione politica. Sono molto note le riflessioni femministe, ma non solo, che mettono in questione proprio la dimensione pubblica e politica del personale: nelle prossime pagine cercherò di concentrarmi sulla casa non solo perché luogo in cui si rinforzano gli stereotipi di genere e la divisione sessuale del lavoro, ma anche per annodare alcuni fili di queste riflessioni con il pensiero di Mary Wollstonecraft, ritornando a ciò da cui questa riflessione ha preso avvio.

La riflessione sulla partecipazione politica delle donne di Wollstonecraft, infatti, prendeva le mosse proprio da una ridefinizione del rapporto tra casa e agorà: i cittadini non sono tali soltanto negli spazi pubblici di discussione, ma lo sono anche nel privato. Questo tentativo di rendere politica la dimensione domestica serviva per offrire uno spazio di azione alle donne, cercando di sciogliere il paradosso di proporre un’uguaglianza nella differenza. La maternità, la cura dei figli e della casa, quindi, diventavano un gesto politico di piena cittadinanza, da coniugare con la libertà, valore indispensabile per la partecipazione in chiave repubblicana. I cambiamenti storici, lo sguardo medico e tecnologico sulla gravidanza e sui corpi, però, hanno reso possibile questa ridefinizione dei confini tra pubblico e privato in una direzione diversa rispetto a quella tratteggiata da Wollstonecraft alla fine del ‘700.

¹²⁹ Serena Marcenò, *Glass Walls. Safe house e crisi dei mutui subprime*, in Valeria Cammarata e Serena Marcenò (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali*, Milano, Mimesis, 2014, p. 132.

La relazione tra dimensione domestica e libertà femminile, ancora più di un secolo dopo Wollstonecraft, viene analizzata da Charlotte Perkins Gilman, che in un saggio intitolato *Women and Economics*, propone di ripensare la struttura stessa della casa per permettere una diversa divisione dei compiti di cura: “If there should be built and opened in any of our large cities to-day a commodious and well-served apartment house for professional women with families, it would be filled at once. The apartments would be without kitchens; but there would be a kitchen belonging to the house from which meals could be served to the families in their rooms or in a common dining-room, as preferred. It would be a home where the cleaning was done by efficient workers, not hired separately by the families, but engaged by the manager of the establishment; and a roof-garden, day nursery, and kindergarten, under well-trained professional nurses and teachers, would insure proper care of the children”¹³⁰. La proposta di Gilman, quindi, è di ripensare lo spazio domestico per modificare le relazioni tra uomini e donne e permettere a queste ultime di sperimentare una nuova libertà nello spazio pubblico e nella partecipazione politica. La casa deve diventare uno spazio aperto a *esperti* – giardinieri, cuochi, insegnanti e infermieri – che liberino le donne dal lavoro domestico e che rendano più efficienti i lavori di cura¹³¹.

Gilman, però, non propone uno spazio domestico del tutto aperto all'esterno, ma vuole tutelare anche dei luoghi privati, delle *stanze tutte per sé* che ritiene fondamentali in primo luogo per le donne. Non si tratta, perciò, di rinunciare alla *casa* come spazio intimo, ma di ripensarla: “must we the leave it – lose it – go without it? Never. The more broadly socialized we become, the more we need our home to rest in. [...] Private, secluded, wholly our own; not invaded by any trade or business, not open to the crowd”¹³². Una casa, quindi, come un luogo eminentemente privato, ma privo, anche, delle funzioni lavorative che tradizionalmente vi vengono svolte dalle donne. Gilman, infatti, vuole dividere la dimensione domestica da quella economica e di cura della salute e dell'educazione, che viene affidata ad

¹³⁰ Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, Mineola, Dover Publications, 1998, p. 148. Per approfondire la riflessione di Gilman sulla casa e lo spazio pubblico cfr. Brunella Casalini, *I rischi del materno*, Pisa, PLUS, 2004.

¹³¹ Si nota, qui, una somiglianza con le riflessioni di Wollstonecraft sulla necessità di educare le donne con alcuni rudimenti di medicina, economia e puericultura per affidargli il governo della casa in maniera più efficiente.

¹³² Charlotte Perkins Gilman, *The Home: its Work and Influence*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1907, pp. 346-347. Questa descrizione della casa ricorda molto la descrizione degli spazi privati della Mattapoisett descritta da Piercy: una città dove i lavori di cura sono svolti pubblicamente, dove la vita collettiva è incentivata, ma dove rimangono e vengono protetti spazi di intimità e solitudine.

esperti; come nota Casalini, “per l’enorme fiducia che [...] esprime nel ruolo degli esperti, il pensiero della Gilman può certamente essere considerato un esempio dei canali attraverso i quali viene a crearsi un sottile legame tra processo di autonomia femminile, ascesa delle élites tecnico scientifiche e affermazione di quello che è stato definito uno ‘Stato terapeutico’”¹³³. Nonostante Gilman veda la professionalizzazione del lavoro di cura come un’occasione per inserire le donne nel mondo del lavoro e immagini, quindi, esperti e medici donne, “ciò non rende, però, meno pericolosa la riduzione della società a sistema biomedico”¹³⁴.

Proprio questo rischio di spostamento dei confini tra privato e pubblico ad opera di un *sistema biomedico* – che nelle pagine di Gilman è ancora una fantasia del futuro – può essere visto all’opera in quello che è stato definito come *biolavoro*¹³⁵: la messa a valore, cioè, non soltanto del lavoro di cura, ma anche dei singoli corpi e delle singole cellule. In questo senso è significativo pensare al dibattito aperto dalla maternità surrogata e alla possibilità di trasformarla in un lavoro vero e proprio¹³⁶, ma anche, più semplicemente, al mercato di ovociti e di sperma necessario alla fecondazione assistita. In questo contesto è evidente, come rileva Marcenò, che “siamo passati dalle mura domestiche come confini del privato alla permeabilità porosa del corpo individuale”¹³⁷. I confini tra pubblico e privato, quindi, vengono continuamente ridisegnati, ma investendo i corpi, come abbiamo visto, di dispositivi di sapere e potere legati la biologico che non offrono la libertà tanto sperata da Gilman.

¹³³ Brunella Casalini, *I rischi del materno*, op. cit., p. 146. Casalini, parlando di *Stato terapeutico*, si riferisce a Christopher Lasch, *Life in the Therapeutic State*, in Christopher Lasch e Elizabeth Lasch-Quinn (a cura di), *Women and the Common Life: Love, Marriage, and Feminism*, New York, W. W. Norton, 1997, pp. 161-186.

¹³⁴ Brunella Casalini, *I rischi del materno*, op. cit., p. 147.

¹³⁵ Cfr. Melinda Cooper e Catherine Waldby, *Il biolavoro globale*, op. cit..

¹³⁶ Cfr. Liezl Van Zyl e Ruth Walker, *Beyond altruistic and commercial contract motherhood: the professional model*, in «Bioethics», 27, 7, 2013, pp. 373-381.

¹³⁷ Serena Marcenò, *Glass Walls*, op. cit., p. 136. Marcenò affronta, in particolare, il tema del rapporto tra la casa e la sicurezza, che si modifica al modificarsi dello spazio privato: “la dimensione privata della sicurezza, privata perché separata e in quanto separata sicura, non funziona più nello spazio domestico contemporaneo in cui la *dream house* non è mai sicura ma anzi mostra tutte le sue debolezze, rendendo visibile una serie di crepe che segnano la crisi dei dispositivi securitari classici che, nonostante una retorica che chiede sempre più muri, sempre più recinzioni, armi, prigionie, polizia, ecc., non riesce a essere soddisfatta in questa *escalation* degli apparati di sicurezza. Assistiamo dunque a un mutamento epistemico nella configurazione dei pericoli e delle forme di violenza che minacciano l’ambito privato e domestico tale da produrre una nuova dimensione del privato e della sicurezza domestica [...] rendendo obsoleta una concezione della sicurezza garantita dalle mura domestiche”. *Ivi*, p. 132. A questo proposito cfr., anche: Samira Kawash, *Safe House? Body, Building, and the Question of Security*, in «Cultural Critique», 45, 2000, pp. 185-221 e Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Zone Books, 2010; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

La casa ha smesso di essere un luogo solamente privato per aprirsi al lavoro, allo sguardo pubblico e alle tecnologie, ma non per questo ha cessato di essere un luogo di riproduzione degli stereotipi. Uno dei momenti in cui la casa ha iniziato a rendere trasparenti i suoi muri e ad aprirsi allo sguardo esterno, infatti, come nota Beatriz/Paul Preciado¹³⁸, è la creazione della casa di Playboy di Hugh Hefner¹³⁹. Accanto alla creazione del giornale, infatti, Hefner propone un nuovo immaginario maschile, legato allo scapolo, di classe media, che vede nel matrimonio non una realizzazione, ma una gabbia, che limita le sue possibilità. In questo ripensamento del maschile trova spazio una nuova versione della casa: da spazio della famiglia a luogo in cui l'uomo single può riconoscersi e sfondo delle sue avventure erotiche. Preciado nota come "articolarlo la differenza sessuale intorno all'opposizione maschile/tecnico-femminile/naturale, la rivista *Playboy* difende la tesi secondo la quale un nuovo ambiente domestico, riempito di aggeggi meccanici ed elettrici, è l'ambito legittimo della mascolinità"¹⁴⁰. In questo spazio le donne non devono trovare posto se non come oggetti sessuali e per questo la casa deve essere ridisegnata sui bisogni maschili, estromettendo le donne: "la ridefinizione in termini di mascolinità di uno spazio tradizionalmente femminile si riflette nel design della cosiddetta 'cucina senza cucina'"¹⁴¹, in un ironico rovesciamento della casa senza cucina di Gilman, che avrebbe emancipato le donne.

La casa di Playboy è una casa in cui dominano il vetro e il cemento, costantemente illuminata e che finisce per diventare "l'oggetto pornografico per eccellenza"¹⁴²: senza nemmeno mostrare le classiche ragazze nude indica uno stile di vita caratterizzato dallo sguardo pornografico. Le donne vengono escluse da questo spazio casalingo, che diventa spazio pubblico sulla rivista, perché, come gli articoli di Playboy sottolineano, "gli uomini eterosessuali non hanno bisogno delle donne per divertirsi", ma ricercano "un piacere ancora più intenso del piacere sessuale, basato sull'esclusione delle donne e sul consumo

¹³⁸ Cito entrambi i nomi di Preciado perché il testo che prendo in esame è uscito col nome di Beatriz, ma recentemente Preciado ha scelto di farsi chiamare Paul e assumere un'identità maschile. Cfr. Paul B. Preciado, *Catalogna trans*, in «Internazionale», 19 gennaio 2015.

¹³⁹ Beatriz Preciado, *Pornotopia. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama, 2010; trad. it. *Pornotopia. Playboy: architettura e sessualità*, Roma, Fandango Libri, 2011.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 88.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 89.

¹⁴² *Ivi*, p. 101.

omoerotico delle loro immagini”¹⁴³. In questo senso “anche se questo movimento di *Playboy* verso l’interno contribuiva alla decostruzione dei limiti che ribadivano la natura femminile dello spazio interno riportando lo spazio esterno al maschile, e appariva perciò futurista e rivoluzionario, gli ideali di *Playboy* servono a consolidare una distribuzione premoderna degli spazi di genere”¹⁴⁴: nel momento in cui la casa diventa uno *spazio pubblico*, le donne ne vengono escluse.

In maniera significativa, Preciado accosta la descrizione di questa casa maschile alle eterotopie teorizzate da Foucault come luoghi di passaggio, nei quali si sospendono le norme che regolano gli altri luoghi. Preciado propone l’idea che l’immaginario proposto da *Playboy* funzione come una *pornotopia*, un’eterotopia pornografica, capace “di stabilire relazioni singolari tra spazio, sessualità, piacere e tecnologia (audiovisuale, biochimica, ecc.), alterando le convenzioni sessuali o di genere e producendo la soggettività sessuale come derivato delle sue operazioni spaziali”¹⁴⁵. Le *pornotopie* possono essere molte, non solo quella proposta da *Playboy*, e agire come “bolle biopolitiche in un mare di segni”¹⁴⁶, capaci anche di costruire controcondotte e pratiche di resistenza. In questo senso la distopia pornografica di *Playboy* può essere letta come uno dei risultati possibili della rottura del confine tra spazio pubblico e privato, che svela un altro lato dell’investimento biopolitico sui corpi delle donne, quello dell’ipersessualizzazione di cui parlava anche Putino, che genera un’esclusione speculare a quella che confina le donne unicamente nel materno e nella funzione riproduttiva. Ripartire dalla relazione con lo spazio pubblico, perciò, può forse essere uno strumento per indagare queste forme di esclusione in maniera complessa.

3.3. Ripensare la “cittadinanza materna”

La riflessione sulla distinzione tra pubblico e privato e la possibilità che l’ingresso delle donne nella sfera pubblica ne mettesse in discussione non solo l’articolazione ma anche l’immaginario era già presente negli scritti di Mary Wollstonecraft. Come nota

¹⁴³ *Ivi*, pp. 48-49.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 46.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 113.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 114.

Casalini, in questo senso, “la lotta per il riconoscimento dell’eguaglianza non poteva equivalere ad un semplice adeguamento della donna agli standard maschili, ovvero ad un annullamento della differenza; essa comportava infatti una ridefinizione di quegli stessi standard alla luce di un progetto normativo di ricostruzione tanto della sfera privata che della sfera pubblica in cui le disuguaglianze venissero eliminate attraverso un’attenzione al punto di vista del più debole”¹⁴⁷. Siamo di fronte, quindi, al *paradosso* che la partecipazione femminile può offrire: rivendicare l’uguaglianza preservando la differenza. Wollstonecraft, consapevole di questo paradosso, teorizza una cittadinanza materna, che ho provato a tratteggiare nel primo capitolo e che parte da una situazione concreta delle donne per compiere uno sforzo di immaginazione e ridefinire i confini stessi della cittadinanza.

Questo stesso paradosso viene tematizzato da Olympe de Gouges che, come nota Gabriella Bonacchi, “riferendosi semplicemente a una umanità plurale [...] segnala che l’«uomo» – da solo – non ne costituisce il rappresentante. Se la donna non è menzionata esplicitamente, è esclusa; e la sua inclusione esige che la sua differenza con l’uomo sia riconosciuta al fine che divenga inoperante riguardo ai diritti politici. Includere le donne significa segnalare che la presunta universalità dell’uomo dei diritti le esclude”¹⁴⁸. Bonacchi sottolinea come i giacobini, a differenza di Condorcet, legassero insieme biologia e politica “erano fautori di quella che Michel Foucault ha per primo definito una vera e propria biopolitica: il corpo politico aveva, per teorici come il conte di Volney, il valore di una descrizione letterale. E il corpo, estremamente sessualizzato e sottoposto ai ritmi dispotici della biologia della matrice, rendeva la donna inadatta alla creazione politica. La mascolinità era associata alla virtù e alla ragione e alla politica, la femminilità alle funzioni domestiche e riproduttive”¹⁴⁹. Le donne, quindi, vengono ridotte al loro corpo e per questo escluse e, a questo proposito, è significativo “il rapporto sulla morte di Olympe de Gouges pubblicato all’indomani dell’esecuzione, su «La feuille du Salut Public»: «Olympe de Gouges, née avec une imagination exaltée, prit son délire pour une inspiration de la nature. Elle voulut être

¹⁴⁷ Brunella Casalini, *I rischi del materno*, op. cit., p. 22.

¹⁴⁸ Gabriella Bonacchi, *Ricordi del futuro: il ruolo della memoria nella costruzione di una identità sessuata. Il caso delle donne*, in «Iride», 23, 2, 2010, p. 361.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 362.

homme d'Etat... Il semble que la loi ait puni cette conspiratrice d'avoir oublié les vertus qui conviennent à son sexe»¹⁵⁰, che la riconsegna ancora una volta alla dimensione corporea.

Olympe de Gouges fu percepita, dai suoi contemporanei rivoluzionari, come una incarnazione del rischio del caos nel diniego della legge che *l'immaginazione dei sogni* faceva correre all'ordine sociale razionale e all'accezione della mascolinità e della femminilità da cui tale ordine evidentemente dipendeva. La Rivoluzione, attraverso l'esclusione delle donne, pone un limite all'immaginazione politica e "in questo senso Olympe è divenuta l'incarnazione di questo confine: una figura liminale che affonda le sue radici nella storia di una libertà sognata e si protende per ciò stesso nel sogno di una libertà futura"¹⁵¹. Questa esclusione segna, quindi, un limite entro cui pensare le forme della cittadinanza: le rivendicazioni di De Gouges rimangono inascoltate – e anzi, trovano come unica risposta la ghigliottina – e "la cancellazione della domanda di cittadinanza da parte di Olympe sulla base del suo essere donna, vale a dire differente e pertanto sostenitrice di una differente ma assai viva forma di politica, produce non le basi visibili, ma le basi invisibili dell'illegalità e della corruzione, perché cancella quella forma vivente di essere ed esprimersi della cittadinanza politica"¹⁵², produce, cioè, le basi invisibili dell'ingiustizia. Sul confine tra pensare una cittadinanza diversa e rivendicare di essere cittadine si fonda il pensiero politico delle donne e il suo carattere, ancora una volta, paradossale: "Il fatto è che allora, come oggi, le femministe sono e – simbolicamente – creano un paradosso irresolubile. Avendo al cuore della propria riflessione e azione politica, la critica dell'esclusione femminile, il femminismo sembrerebbe destinato a desiderare la cancellazione della «differenza sessuale» in politica. Ma le donne, nel cui nome andrebbe assolto tale compito, sono – discorsivamente e simbolicamente – prodotte proprio dalla «differenza sessuale»"¹⁵³. Le donne sono, quindi, un soggetto paradossale e allo stesso tempo paradigmatico, frutto di una differenza che "si contrappone alla retorica della gerarchia nel suggerire per le differenze un diverso criterio di tematizzazione e legittimazione"¹⁵⁴.

La *cittadinanza materna* proposta da Wollstonecraft era proprio il tentativo di ridefinire la comprensione delle differenze e la virtù dei cittadini per non limitarsi ad

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ Pietro Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 76.

includere le donne, ma per proporre una critica della concezione atomistica e strumentale che è il tratto caratteristico della versione hobbesiana dell'individualismo moderno. Questa concezione, però, ha aperto al rischio di identificare la differenza femminile con la maternità e, quindi, ancora una volta con la dimensione corporea. Come sottolinea Olivia Guaraldo, infatti, "privato della possibilità di significare autonomamente, il femminile dentro la sfera pubblica rischia, da una parte, la completa assimilazione al maschile, dall'altra una riduzione a pura 'natura', produzione corporea di corpi, perfettamente funzionale all'ordine politico moderno e patriarcale"¹⁵⁵, e funzionale anche ad un regime biopolitico che agisce in primo luogo sui corpi e attraverso il dispositivo di sessualità.

Nel corso dei due e più secoli che ci separano da Mary Wollstonecraft, infatti, il sapere medico e le tecnoscienze hanno investito i corpi delle donne e, in maniera preponderante, gli aspetti legati alla riproduzione e alla maternità senza scalfire l'immagine della donna come di un terreno di studio e sperimentazione. Donna Haraway sottolinea come sin dall'origine della scienza moderna, "private di ogni capacità di agire sul piano epistemologico nella cornice del metodo sperimentale, le donne e la loro modestia diventavano invisibili agli occhi altrui"¹⁵⁶, meri oggetti di studio e di osservazione. Le donne conservano un tipo di visibilità legato al corpo, che viene osservato da *testimoni* che si considerano neutri, privi di corpi significativi: "lavoratori, persone di colore o sessuate avevano ancora molta strada da fare prima di diventare tanto trasparenti da essere considerati testimoni modesti e oggettivi del mondo"¹⁵⁷ e non condizionati dalla loro situazione soggettiva. Questa dicotomia tra soggetto e oggetto della visione limita la capacità di agire e di rappresentarsi di chi viene costantemente reificato: "essere l'oggetto della visione, piuttosto che la 'modesta' e invisibile origine dello sguardo, significa essere espropriati della capacità di intendere e di volere"¹⁵⁸ e di dare forma e parole alla propria soggettività.

Contro questa riduzione ad oggetto, a puro luogo da vedere e da replicare sullo schermo delle ecografie o sulle mappe genetiche, Haraway propone di interpellare

¹⁵⁵ Olivia Guaraldo, *Mildred Pierce e l'(im)possibilità di una genealogia femminile*, in Valeria Cammarata e Serena Marcenò (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali*, op. cit., p. 120. In queste pagine Guaraldo rimanda, anche, in maniera significativa ad Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, op. cit..

¹⁵⁶ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo*TM, op. cit., p. 66.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

continuamente la tecnoscienza, di sentirsi costantemente chiamate in causa e di prendere parte attiva alla sua narrazione: “gli attori della tecnoscienza non sono soltanto scienziati e ingegneri, né questi formano un gruppo disciplinato e omogeneo. [...] la tecnoscienza non dovrebbe essere raccontata e affrontata solo dal punto di vista degli scienziati e degli ingegneri; è una pratica culturale eterogenea, capace di coinvolgere le persone più varie come ogni altro settore della nostra vita collettiva”¹⁵⁹. Pensare la tecnoscienza come una pratica culturale, come un potere nel quale siamo immerse, ma che costantemente riproduciamo, significa sentirsi interpellate da essa e “a un’interpellazione del genere si risponde in molti modi: preoccupandosi, organizzandosi, divertendosi, condannando, predicando, insegnando, negando, fraintendendo, analizzando, resistendo, collaborando, contribuendo, denunciando, spiegando, placandosi e trattenendo. L’unica cosa che non possiamo fare in risposta ai significati e alle pratiche che interpellano il corpo e la mente, è rimanere neutrali”¹⁶⁰. Non si tratta, quindi, di rivendicare un’uguaglianza col modello maschile della trasparenza, del testimone invisibile, il cui corpo è neutro e ininfluenza, ma di partire dalla propria situazione e dal proprio corpo: in questo senso riproducendo il modello di una *cittadinanza materna*, che prende vita dal sapere situato delle donne e che immagina nuovi modi di stare nel mondo a partire da esso.

Anche di fronte al paradigma biopolitico, quindi, bisogna difendere la differenza, le differenze, per scardinare le gerarchie e gli intrecci di sapere e potere che mirano all’assoggettamento. Come Mary Wollstonecraft e molte femministe dopo di lei, Haraway ripropone di *partire da sé*, consapevoli che “il sapere femminista affonda le sue radici nella connessione immaginativa e in quella coalizione pratica difficile da conquistare, che non corrisponde all’identità ma richiede comunque un’autocritico situarsi, e serietà storica”¹⁶¹. Osservare la storia e il passato serve per capire quali diverse forme assume il potere e quali controcondotte ha già sussunto e normalizzato, ma anche per recuperare l’emergere delle differenze e di modelli di cittadinanza diversi: in questa luce “il posizionarsi non è un tentativo empirico di mettersi dalla parte dell’oppresso, ma uno strumento cognitivo, psicologico e politico per un più adeguato sapere giudicato a partire dagli standard non

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 89. Questa idea della tecnoscienza come frutto di decisioni e narrazioni collettive ricorda molto l’utopia di Mattapoissett in cui la ricerca scientifica partono da discussioni collettive.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 263. E aggiunge: “essere situati non significa provincialismo; significa specificità e concretezza, consequenziale anche se mobile”. *Ibidem*.

essenzialisti. [...] Posizionarsi da femminista è una tecnologia della prassi radicata in un desiderio forte e visionario, non una fondazione filosofica astratta”¹⁶². Haraway sottolinea come “le teorie del posizionamento non sono riservate soltanto agli esseri umani ‘diversi’: sapere innato accessibile solo alle vittime o grazie a speciali suppliche. [...] I posizionamenti sono [...] ottenuti attraverso un’esperienza localizzata dal punto di vista storico-sociale e corporeo – essa stessa costituita sempre attraverso pratiche collettive dense, non innocenti, discorsive e materiali – che potrebbero condurre tutti noi verso un sapere meno illusorio”¹⁶³. Il sapere situato, il partire da sé, quindi, non è un destino, ma una scelta, consapevole, che può dare nuova forma al sapere e alla tecnologia, senza rifiutarla, ma adattandola alla propria vita.

Haraway mette in relazione questo sapere situato alla possibilità di costruire dei legami in cui “la connessione e la coalizione sono legate a strutture di responsabilità talvolta dolorose che mettono in rapporto gli uni con gli altri e tutti noi con la speranza globale di giustizia e libertà”¹⁶⁴. Proprio il richiamo alla libertà, così presente anche in Wollstonecraft nel suo ridefinire il modello repubblicano, svela quale possa essere il nuovo campo di battaglia: “era ed è la biomedicina – dove neonati, macchine, feti, convinzioni sanitarie, procedure diagnostiche e fluidi corporei s’intrecciano in potenti raffigurazioni”¹⁶⁵. Infatti, “nella biomedicina erano (e sono) in gioco la libertà, la giustizia e la cittadinanza”¹⁶⁶ proprio per questa sua capacità di tenere insieme sia la dimensione narrativa dell’immaginario che quella profondamente materiale dei corpi, sia le dimensioni collettive che le singole vite individuali. Haraway è consapevole che “giustizia, libertà e sapere non sono necessariamente cose gradevoli, [...] né vedere e toccare sono scevri da dolore”¹⁶⁷: entrare in relazione con gli altri e con il mondo, partendo da sé e dalla propria situazione non è facile, sostiene, ma “giustizia, libertà e sapere [...] rispondono a un desiderio appassionato e visionario”¹⁶⁸,

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ivi*, p. 284. Nel descrivere questo sapere situato e l’idea del posizionamento Haraway trae spunto da: Nancy Hartsock, *Money, sex, and power: toward a feminist historical materialism*, New York, Longman, 1983.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 253.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 255.

¹⁶⁸ *Ibidem*. In queste righe Haraway fa riferimento a: bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, South End Press, 1990. In questo testo, infatti, bell hooks propone l’idea che la bramosia (yearning), il desiderio, sia il tratto caratteristico di una pratica politica postmoderna: “Yearning is the word that best describes a common psychological state shared by many of us, cutting across boundaries of race, class, gender, and sexual practice. Specifically, in relation to the postmodernist deconstruction of “master” narratives, the yearning that

capace proprio, come la *cittadinanza materna*, di immaginare forme impreviste di vita pubblica, che sappiano allo stesso modo ripartire dai corpi, non più solo oggetti delle tecnoscienze, ma soggetti del desiderio.

Haraway riporta le parole di Lynn Randolph, un'artista di cui riporta le opere nel libro, per descrivere questo inedito modello di cittadinanza: "cerco di creare corpi che contano. Forse, collocando la realtà delle donne in un mondo fantascientifico, un luogo composto da modelli di interferenza, le donne contemporanee potrebbero emergere come qualcosa di diverso dalla sacra immagine del medesimo, qualcosa di inappropriato, illuso, disadattato e magico – qualcosa che potrebbe fare differenza"¹⁶⁹. Haraway definisce questa capacità di *fare differenza* come una *diffrazione*, capace di essere metafora della coscienza critica che non riproduce costantemente il medesimo, ma, attraverso le interazioni e le interferenze, in maniera obliqua, funziona come "una tecnologia narrativa, grafica, psicologica, spirituale e politica per significare in maniera consequenziale"¹⁷⁰.

Questa *diffrazione* capace di differenziarsi, oltre ad allontanare il pericolo di un'*isterica* – citando Putino – riproposizione del medesimo, ricorda l'analogia tra donne e imprevisto proposta da Carla Lonzi legata, ancora una volta, alla relazione con il dispositivo di sessualità¹⁷¹. Lonzi scrive, infatti, che "l'imprevisto del mondo non è la rivoluzione sessuale maschile [...] ma la rottura del modello sessuale pene-vagina. In questo imprevisto sta il possibile scioglimento dei nodi insolubili creati dalla cultura patriarcale che ha soggiogato la donna nella sacralità del rapporto emotivo superiore-inferiore"¹⁷². Rileggendo questa frase alla luce del biopotere si potrebbe dire, quindi, che l'*imprevisto* del mondo non è il dominio tecnologico sulla natura, ma la rottura della dicotomia tra natura e cultura, che diventa paradigma per la creazione di un rapporto superiore-inferiore e di inclusione ed esclusione su basi biologiche, come ha sottolineato Putino. La maternità, come terreno di incontro tra la sessualità, la soggettivazione e l'intervento tecnologico, può diventare un luogo di sperimentazione di un *imprevisto* o di una *diffrazione* che possa produrre spazi di libertà.

wells in the hearts and minds of those whom such narratives have silenced is the longing for critical voice". *Ivi*, p. 27

¹⁶⁹ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan©_incontra_Oncotopo*TM, op. cit., 290.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Ricorda anche, con la sua enfasi sulla dimensione obliqua, la riflessione sulla soggettività e la critica alla rettitudine proposta da Cavarero. Cfr. Adriana Cavarero, *Inclinazioni*, op. cit..

¹⁷² Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead. *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano, et al. Edizioni, 2010, p. 113.

Angela Putino afferma chiaramente che occorre una cesura e che l'obiettivo non è quello di prendere il potere sulla tecnologia per insidiare un potere maschile: infatti "non tutte le lotte sorgono per far propri un controllo, dispositivi e modalità di governo del vivente. Se vi sono scontri ciò avviene [...] non per il potere, ma spesso per vanificarlo e svuotarlo nelle strutturazioni che ha assunto"¹⁷³. Le lotte di resistenza, infatti, mettono in luce come l'obiettivo sia quello di svelare la struttura del potere e di scioglierne i nodi, consapevoli che "non si può considerare il potere come qualcosa di racchiuso entro certi presupposti [...] o che sta solo da una parte. [...] il potere è anche ciò che consente di avere una forza e ciò che rende possibili delle risposte"¹⁷⁴. Il potere viene costantemente riprodotto dai soggetti e, proprio per questo, può anche diventare il luogo di un'apertura ai desideri e a ciò che in essi vi è di indicibile.

Se Mary Wollstonecraft vedeva nella possibilità di intrecciare maternità e politica, arrivando a delineare una forma di *cittadinanza materna* capace di mettere in discussione l'ideale stesso della virtù e di ripensare gli spazi dell'azione, ma soprattutto pervasa da uno spirito di costruzione e di emancipazione, le riflessioni contemporanee sembrano attestarsi sul terreno della decostruzione continua delle strutture di potere. La dimensione costitutiva dell'aspirazione alla cittadinanza viene abbandonata per non incorrere nel pericolo di proporre una teoria normativa, ma, in questo modo, la forza della possibilità di immaginare nuove forme di partecipazione e di azione politica sembra perdersi in uno sforzo critico costante, in grado di fornire occasioni di consapevolezza e di comprensione, ma meno capace di spingere all'azione e di produrre forme di resistenza.

Anche Putino, come Haraway, propone di decostruire l'intreccio biopolitico di sapere e potere, ma attraverso la pratica a partire da sé prone anche degli spunti di azione e resistenza: se, infatti, la biopolitica stabilisce che cosa sia il vivente e a quali procedure sottoporlo, "si capisce anche che il punto di resistenza va individuato proprio in un rapporto a sé, in un divenire *parrhesiastes* di se stessi, cioè nell'essere in grado di dire la verità della propria vita"¹⁷⁵. La figura che Foucault identifica come spunto per la definizione della

¹⁷³ Angela Putino, *I corpi di mezzo*, op. cit., p. 117.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 119. Putino fa riferimento alla nozione di *parrhesia* che Foucault tratteggia negli ultimi corsi. Cfr. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Vol. 1, Paris, Seuil, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri*, Milano, Feltrinelli, 2009 e *Le courage de la vérité: le*

parrhesia è quella di Creusa nello Ione, che ci riporta a Medea e al suo discorso alle donne di Corinto. Creusa, moglie del re di Atene Xuto, era stata da giovane violentata da Apollo, dal quale aveva avuto un figlio che aveva poi, per la vergogna, abbandonato e creduto morto. Apollo, però, in segreto, ha salvato il bambino portandolo a Delfi. Anni dopo, Creusa e Xuto si recano proprio a Delfi per sapere come mai non riescono ad avere figli. Qui Creusa e Ione si incontrano e parlano, ma non si riconoscono. L'oracolo predice a Xuto che la prima persona che incontrerà uscendo dal tempio sarà un suo figlio. All'uscita, Xuto si imbatte in Ione e, credendolo il frutto di una sua avventura passata, lo convince a seguirlo ad Atene per diventare erede al trono. Creusa non solo non accetta la decisione del marito – cercherà di uccidere Ione e solo l'intervento della Pizia spiegherà la vicenda – ma affronta direttamente Apollo, in un discorso che per Foucault diventa un modello di *parrhesia*¹⁷⁶. Creusa accusa il dio di aver mantenuto il segreto e di aver abbandonato il figlio e lo fa sapendo di non aver più nulla da perdere. Creusa, come Medea, è una donna e in quanto tale esclusa dalla società e che può trovare un ruolo solo nell'essere madre di un erede per Xuto, quando questa possibilità le sembra sfumata trova la forza, a partire dalla sua storia e dal suo corpo incapace di generare altri figli, per contestare direttamente la divinità¹⁷⁷. La forza della

gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1983-1984, Vol. 2, Paris, Seuil, 2009; trad. it. Il coraggio della verità, Milano, Feltrinelli, 2011.

¹⁷⁶ “Creusa: Anima mia, come faccio a tacere? Come farò a svelare quell'amplesso segreto, smarrendo ogni ritegno? E che cosa me lo impedisce più? Con chi ho da gareggiare in virtù, ormai? Lo sposo mi ha ingannato, non ho più famiglia, né figli, e anche la speranza se ne è andata. La mia speranza, cercavo di tenerla chiusa in me, ma non sono riuscita, tacendo le mie nozze e quel parto disperato. Lo giuro sulla stellata dimora di Zeus, sulla mia dea che abita una collina rocciosa e presso le rive del lago Trigonio gonfia di acque: non tacerò più quell'incontro, voglio sgravarmi il peso dell'anima. I miei occhi grondano pianto, la mia anima patisce, oltraggiata da tutti, dei e uomini: ora rivelerò come mi hanno ingannata, ingrati e traditori. Dico a te, che canti al suono della cetra d'oro dalle sette corde, costruita con corna di animali uccisi, eppure riecheggia di canti melodiosi, figlio di Latona: ti accuso alla luce del sole! Ti sei presentato con la bionda chioma scintillante come oro. Io avevo in grembo un mazzo di fiori colorati appena colti, e davano barbagli d'oro per le ghirlande; tu mi hai afferrata per le bianche mani e gridavo: ‘madre mia!’. Tu, dio, mio sposo, mi hai trascinato nella grotta e senza vergogna hai celebrato le tue nozze. E io, la sventurata, ti genero un figliolo, e per timore di mia madre lo abbandono nello stesso luogo che fu il nostro giaciglio, là dove tu hai preso me, infelice, sopra un letto infelice. Ahi, ora quel figlio mio, che è anche tuo, è morto, divorato dai rapaci. Tu però, sciagurato, suoni e canti alla tua cetra. Sì, parlo a te, figlio di Latona, che indichi i destini sopra un seggio d'oro, posto nell'ombelico del mondo, alle tue orecchie grido: ah, seduttore, infame, che al mio sposo, che per te era nulla, hai donato un figlio per la sua casa, mentre il figlio tuo e il mio, sconsiderato!, è morto sbranato da un rapace, strappato alle fasce materne. Ti odia Delo, e l'alloro presso la palma dalle morbide chiome dove, in sacre doglie, Latona ti ha messo al mondo sopra un prato divino”. Euripide, *Ione*, vv. 859-922.

¹⁷⁷ Un secondo momento di *parrhesia* segue lo sfogo di Creusa e sta nel dialogo con vecchio precettore che le domanda la sua storia e a cui lei risponde. La struttura dialogica di questa forma di *parrhesia* ne mette in luce il carattere collettivo che anche Putino sottolinea e può essere messa in relazione con le riflessioni di Adriana Cavarero sulla possibilità di trovare traccia della propria storia solo nell'incontro con l'altro, attraverso il suo sguardo: l'emergere dell'identità non è mai un momento solitario, ma sempre di relazione e di riconoscimento.

parrhesia, perciò, come ci ricorda Putino, sta nella capacità di partire dalla propria storia, dalle cicatrici del proprio corpo e dalla propria vita per mettere in discussione l'esclusione e svelare forme di potere invisibili, ma iscritte nei corpi.

Se il biopotere prende in carico la vita e la sua definizione, la resistenza non può che partire dalla vita stessa e dall'esporsi in prima persona. Putino, infatti, sottolinea che "dal momento che la posta di questa biopolitica è quella condizione che riguarda il vivente nel suo essere spoglio, privo di forma, quasi una pura datità biologica, non è credibile che possano essere morali, diritti e generali forme di civiltà i reali punti di resistenza"¹⁷⁸: la possibilità di *non essere governati in questo modo e a questo prezzo* – per dirla con Foucault – passa dalla capacità di ridefinire un'azione politica che sappia partire dai corpi, in quanto terreno di dominio ma anche di sovversione. Putino sottolinea con forza la dimensione plurale dell'azione politica e parla "dei corpi, appunto, e non del corpo che è troppo invaghito di senso e costruito sull'orlo di un'incarnazione che lo trascende"¹⁷⁹ e che, quindi, rischia di riprodurre forme di esclusione.

Putino immagina di ripartire dai corpi, quindi, dalla loro materialità nuda, priva di costruzione e capace di muovere dai singoli vissuti, dalle singole situazioni, perché li immagina capaci di introdurre nel mondo una novità, un *imprevisto* ancora una volta, che definisce *impensato*: "nulla se non i corpi spogli e poveri, dove ciò che si può chiamare in modo nuovo 'biologico' tocca e fa risiedere il sé non pensato, la forma ancora libera dai codici"¹⁸⁰. Corpi, però, che nella loro nudità sappiano tenere conto delle differenze, "corpi sessuati che nulla di più ampio possa coprire o rivestire (nessuna idea di umanità, ad esempio)"¹⁸¹, corpi che non possano essere resi neutrali e generali, invisibili in un'uguaglianza normalizzante. Questi corpi sono quelli che permettono un incontro inedito col mondo, con *l'impensato*, proprio perché vissuti e viventi, e che offrono la possibilità di pensare una nuova comunità e, quindi, una nuova modalità di agire politicamente, una nuova cittadinanza: "più vuoto che pieno, forse, in questo, nuova comunità. Zona che si dispiega da un taglio: un impensato rifluisce dall'interno e lo fa, così come il movimento di

Cfr. Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 2001.

¹⁷⁸ Angela Putino, *I corpi di mezzo*, op. cit., p. 119.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 119-120.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 120.

una vela è l'interno fatto da un esterno". Questa diversa comunità, quindi, sarebbe in grado di rompere il paradigma tra inclusione ed esclusione rompendo i confini tra dentro e fuori e immaginando nuove forme di relazione.

Putino è consapevole della difficoltà di questa ridefinizione, ma anche della possibilità di felicità che apre: "occorre forse proporre con pazienza, con lavoro, e con gioia una molteplicità di sensi che sappiano muovere dal nostro essere qui, dalla nostra libertà materiale, dai corpi sessuati"¹⁸². In questo senso il mio viaggio a partire da e attraverso la maternità, grazie allo sforzo di immaginazione di Mary Wollstonecraft e indagando le diverse forme di potere con le loro diverse narrazioni, è stato nient'altro che un modesto tentativo di fare questo: di partire dai molteplici sensi della gravidanza, iscritti in un corpo sessuato, per immaginare forme di gioiosa consapevolezza che ci aiutino a districare alcuni dei nodi che si intrecciano tra genere e potere, inseguendo un desiderio di cittadinanza e libertà.

¹⁸² *Ivi*, p. 80.

Bibliografia

1. Testi

AA.VV, *Per Angela. A proposito di Angela Putino. "Simone Weil. Un'intima estraneità"*, Fisciano, Università degli studi di Salerno, 2008.

ADORNO, Theodor Wiesengrund e HORKEIMER, Max, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido-Verlag, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

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

AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

AGAMBEN, Giorgio, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

AGAMBEN, Giorgio, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

ALAIMO, Stacy e HEKMAN, Susan (a cura di), *Material Feminisms*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008.

ALAIMO, Stacy, *Bodily Natures. Science, Environment and the Material Self*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2010.

ALDIS, Charles, *A Defence of the Character and Conduct of the Late Mary Wollstonecraft Godwin, Founded on the Principles of Nature and Reason as Applied to the Peculiar Circumstances of Her Case; in a Series of Letters to a Lady*, London, James Wallis, 1803.

ASTELL, Mary, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest. By a Lover of Her Sex*, London, R. Wilkin, 1694.

ASTELL, Mary, *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Dutchess of Mazarine's Case; Which is Also Considered*, London, John Nutt, 1700.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964.

- BAMMER, Angelika, *Feminism and Utopianism in the 1970s*, New York and London, Routledge, 1991.
- BARLOW, George e SILVERBERG, James (a cura di), *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture*, Boulder (CO), Westview Press, 1980.
- BARON-COHEN, Sasha, *The Essential Difference*, London, Penguin Book, 2003.
- BARTKOWSKI, Frances, *Feminist Utopias*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989.
- BASILE, Giambattista, *Lo cunto de li cunti*, Milano, Garzanti, 1986.
- BAZZICALUPO, Laura (a cura di), *Impersonale: in dialogo con Roberto Esposito*, Milano, Mimesis, 2008.
- BAZZICALUPO, Laura, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010.
- BENDELOW, Gillian A., BIRKE, Lynda e WILLIAMS, Simon J. (a cura di), *Debating Biology*, London, Routledge, 2003.
- BENNET, Betty T., *Mary Wollstonecraft Shelley: An Introduction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998.
- BERNINI, Lorenzo, *Le pecore e il pastore. Critica, politica e etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.
- BETTA, Emmanuel, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma, 2012.
- BETTELHEIM, Bruno, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York, Knopf, 1976; trad. it. *Il mondo incantato: uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959; trad. it., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994.
- BOLTANSKI, Luc, *La condition Foetale*, Paris, Gallimard, 2004; tr. it. *La condizione fetale*, Milano, Feltrinelli, 2007.

- BOTTI, Caterina, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Milano, il Saggiatore, 2007.
- BOTTI, Caterina, *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Milano, Mimesis, 2014.
- BOURGEOIS, Louise, *Observations diverses sur la sterilità, perte de fruits, fécondité, accouchements et maladies des femmes et enfants nouveau-nés, suivis de instructions à ma fille*, Paris, Côté-femmes éditions, 1992.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Between Monsters, Goddesses and Cyborg. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, London, Zed Books, 1996; trad. it. *Madri, mostri e macchine*, Roma, manifestolibri, 2005.
- BRAIDOTTI, Rosi, *The Posthuman*, Polity Press, 2013, trad. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014.
- BRIGUGLIA, Gianluca, *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006.
- BROWN, Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Zone Books, 2010; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- BURKE, Edmund, *Reflection on the Revolution in France*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Roma, Ideazione, 1998.
- BUTLER, Octavia E. , *Kindred* , Boston, Beacon Press, 1979.
- CAMMARATA, Valeria e MARCENÒ Serena (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali*, Milano, Mimesis, 2014.
- CAPOBIANCO, Conni, *Interpreti e protagoniste del movimento femminista napoletano, 1970-1990*, Napoli, Coop. Le tre ghinee, 1994.
- CARNEVALI, Barbara, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, il Mulino, 2004.
- CASALINI, Brunella, *I rischi del materno. Pensiero politico femminista e crisi del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Pisa, PLUS, 2004.

- CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- CAVARERO, Adriana, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- CAVARERO, Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- CAVARERO, Adriana, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- CAVARERO, Adriana, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- CAVARERO, Adriana, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Cortina, 2013.
- CAVENDISH, Margaret, *The Convent of Pleasure and Other Plays*, Edt. by Anne Shaver, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1999.
- CAVENDISH, Margaret, *Paper Bodies: A Margaret Cavendish Reader*, Edt. by Sylvia Bowerbank and Sara Mendelson, Peterborough (ON), Broadview Press, 2000.
- CAVENDISH, Margaret, *Observations upon Experimental Philosophy*, Edt. by Eileen O'Neill, New York, Cambridge UP, 2001.
- CAVENDISH, Margaret, *Bell in Campo and The Sociable Companions*, Edt. by Alexandra G. Bennett, Peterborough (ON), Broadview Press, 2002.
- CAVENDISH, Margaret, *Sociable Letters*, Edt. by James Fitzmaurice, Peterborough (ON), Broadview Press, 2004.
- CAVENDISH, Margaret, *The Description Of A New World Called The Blazing World And Other Writings*, Edt. by Kate Lilley, London, Penguin, 2004, trad. it. *Il mondo sfavillante*, a cura di Maria Grazia Nicolosi, CUECM, Catania, 2008.
- CHIGNOLA, Sandro (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, ombre corte, 2006.
- COMTE, Auguste, *Système de politique positive*, 4 voll., Paris, Librairie Scientifique-industrielle de L. Mathias, 1851-1854.

- COOLE, Diana e FROST, Samantha (a cura di), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham-London, Duke University Press, 2010.
- COOPER, Melinda, *Life As Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle, University of Washington Press, 2008, trad. it. *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberismo*, Verona, ombre corte, 2013.
- COOPER, Melinda e WALDBY, Catherine, *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham, Duke University Press, 2014, trad. it. *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, Roma, DeriveApprodi, 2015.
- COREA, Gena, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Toronto, Perennial Library, 1990.
- CORRADO, Adriana, *Mary Shelley, donna e scrittrice*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
- COSTA, Pietro, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- CUTRO, Antonella (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, ombre corte, 2005.
- D'AMELIA, Marina (a cura di), *Storia della maternità*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976; trad. it. *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, Milano, Mondadori, 1995.
- DE GOUGES, Olympe, *Declaration des droits de la femme e de la citoyenne, dediee à la reine*, in Ead., *Oeuvres*, Paris, Mercure de France, 1986; trad. it. *Dichiarazioni dei diritti della donna e della cittadina*, Roma, Caravan Edizioni, 2012.
- DE GOUGES, Olympe, *Le bonheur primitif de l'homme, ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, 1789.
- DE LA BARRE, Poullain, *L'égalité des deux sexes*, Paris, Jean du Puis, 1673; trad. it. in Ginevra Conti Odorisio, *Poullain de la Barre e la teoria dell'uguaglianza*, Milano, Unicopli, 1996.
- DIAMOND, Irene e QUINBY, Lee (a cura di), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988.

- DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990.
- DONAWETH, Jane L. e KOLMERTEN, Carol A., *Utopian and Science Fiction by Women. World of Difference*, New York, Syracuse University Press, 1994.
- DUDEN, Barbara, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.
- DUDEN, Barbara, *Der Frauenlieb als öffentlicher Ort. Von Mißbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg-Zürich, Luchterhand Literaturverlag, 1991; trad. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- DUDEN, Barbara, *Anatomie der guten Hoffnung. Bilder vom ungeborenen Menschen 1500–1800*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.
- DUDEN, Barbara (con Jürgen Schlumbohm und Jacques Gelis), *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*, München, C. H. Beck, 1998.
- DUDEN, Barbara, *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover, Offizin-Verlag, 2002; trad. it. *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- DUDEN, Barbara (con Silja Samerski und Kirsten Vogeler), *Die gesichtslose Patientin. Wie Menschen hinter Daten verschwinden*, Frankfurt a. M., Mabuse Verlag, 2014.
- DUFRENNE, Mike, *Esthétique et philosophie*, Paris, Klincksieck, 1976; trad. it. *Estetica e filosofia*, Genova, Marietti, 1989.
- DUFRENNE, Mikel, *L'il et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987; trad.it., *L'Occhio e l'Orecchio*, Milano, Il Castoro, 2004.
- EBERLE-SINATRA, Michael (a cura di), *Mary Shelley's Fictions: From "Frankenstein" to "Falkner"*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- EDWARDS, Robert e STEPTOE, Patrick, *A Matter of Life: The Story of a Medical Breakthrough*, London, Hutchinson, 1980.
- ESCHILO, Eschilo, *L'Orestiade. Agamennone*, traduzione di Pier Paolo Pasolini, Roma, Istituto Nazionale del Dramma Antico, 1960.

- ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- ESPOSITO, Roberto, *Termini della politica. comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008.
- ESPOSITO, Roberto, *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.
- EURIPIDE, *Ione*, Milano, Mondadori, 2001.
- EURIPIDE, *Medea*, Milano, Mondadori, 2004.
- FALK JONES, Libby e WEBSTER GOODWIN, Sarah, *Feminism, utopia, and narrative*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1990.
- FARLEY KESSLER, Carol (a cura di), *Daring to Dream: Utopian Fiction by United States Women Before 1950*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995.
- FAUSTO-STERLING, Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic, 2000.
- FERRARI, Franco (a cura di), *Teognide. Elegie*, Milano, Rizzoli, 1989.
- FINE, Cordelia, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*, New York, W. W. Norton, 2010; trad. it. *Maschi=Femmine. Contro i pregiudizi sulla differenza tra i sessi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011.
- FIMIANI, Mariapaola, GESSA KUROTSCSKA, Vanna e PULCINI, Elena (a cura di), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004.
- FIRESTONE, Shulamith, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, New York, W. Morrow, 1970; trad. it. *La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Firenze-Rimini, Guaraldi, 1976.
- FLEXNER, Eleanor, *Mary Wollstonecraft: a Biography*, New York, Coward, McCann and Geoghegan, 1972.

- FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. *La nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Vol, 1, Paris, Seuil, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Vol. 2, Paris, Seuil, 2009; trad. it. *Il coraggio della verità*, Milano, Feltrinelli, 2011.
- FRASER, Nancy Fraser e HONNETH, Axel, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, il testo è uscito contemporaneamente anche in inglese: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003; trad. it. (dall'inglese) *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico filosofica*, Roma, Meltemi, 2007.
- GEORGE, Margaret, *One Woman's "Situation": A Study of Mary Wollstonecraft*, Urbana, University of Illinois Press, 1970.
- GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque* Paris, Grasset, 1961, trad. it. *Struttura e personaggi nel romanzo moderno, poi come Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, 1965.

- GIRARD, René, *Dostoievski du double à l'unité* Paris, Plon, 1963, trad. it., *Dostoevskij dal doppio all'unità*, Milano, SE, 1987.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
- GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust*, Milano, Mondadori, 2012.
- GODWIN, William, *Memories of the Author of "the Vindication of the Rights of Woman"*, London, J. Johnson, 1798; trad. it. *Ricordo dell'autrice de "I diritti della donna"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- GORDON, Lyndall, *Vindication: A Life of Mary Wollstonecraft*, New York, Harper Collins, 2005.
- GRIBALDO, Alessandra, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Roma, Luca Sossella editore, 2005.
- GRIMM, Jacob e Wilhelm, *Fiabe del focolare*, Torino, Einaudi, 1951.
- HALBERSTAM, Judith M. e LIVINGSTON, Ira (a cura di), *Posthuman bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- HARAWAY, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991; trad. it. (parziale) *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- HARAWAY, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan(c) Meets OncoMouse(tm). Feminism and Technoscience*, New York and London, Routledge, 1997; trad. it. *Testimone modesta@FemaleMan@_incontra_OncoTopo™*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- HARAWAY, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; trad. it. *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Milano, Sansoni, 2003.
- HARAWAY, Donna, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

- HARMS, Klaus, *Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin, WiKu, 2003.
- HARTSOCK, Nancy, *Money, sex, and power: toward a feminist historical materialism*, New York, Longman, 1983.
- HAUSER, Philip M. e DUNCAN, Otis Dudley (a cura di) *The Study of Population: An Inventory and Appraisal*. Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- HAYLES, Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- HELD, Virginia, *Feminist Morality: Transforming the culture, society and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; trad. it. *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- HONNETH, Axel, *Verdinglichung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005; trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007.
- HONNETH, Axel, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Firenze University Press, 2010.
- HOOKS, bell, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, South End Press, 1990.
- INGROSSO, Marco, MANGHI, Sergio e PARISI, Vittorio, *Sociobiologia. Neodarwinismo e scienze dell'uomo: la ricerca di un'alternativa al determinismo biologico*, Milano, Franco Angeli, 1982.
- JACOB, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen, Francke, 1996.
- JAMES, Henry R. James, *Mary Wollstonecraft. A Sketch*, Oxford, Oxford University Press, 1932.
- JONAS, Hans, *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, Chicago, University of Chicago Press, 1972; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, il Mulino, 2001.

- JONAS, Hans, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973; trad. it *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990.
- JONAS, Hans, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M., Insel, 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.
- KELLY, Gary, *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*, New York, St. Martin's Press, 1992.
- KOSTELANETZ MELLOR, Anne, *Mary Shelley: her life, her fiction, her monsters*, New York, Routledge, 1988.
- LANDES, Joan, *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- LAUNAY, Michel, *J.J. Rousseau écrivain politique, 1712-1762*, Genève-Paris, Slatkine, 1989.
- LE GUIN, Ursula K., *The Dispossessed. An Ambiguous Utopia*, New York, Harper Collins, 2001.
- LEMM, Vanessa e VATTER, Miguel (a cura di), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, New York, Fordham University Press, 2014.
- LEVY, David J., *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia, University of Minnesota Press, 2002.
- LIMONE, Giuseppe (a cura di), *La responsabilità di essere liberi. La libertà di essere responsabili*, Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università degli studi di Napoli, Milano, Franco Angeli, 2102.
- LIVI, Livio, *Trattato di demografia*. 2 voll. Padova, Cedam, 1940-41.

LIVIO, Tito, *Storia di Roma dalla Sua Fondazione*, 13 voll., Milano, BUR, 2003.

LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano, et al. Edizioni, 2010.

LORDE, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, The Crossing Press, 2007; trad. it. *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Milano, Il Dito e la Luna, 2014.

LUNDBERG, Ferdinand and FARNHAM, Marynia, *Modern Woman: The Lost Sex*, New York, Harper and brothers, 1947.

MACAULAY, Catherine, *An Adress to the People of England, Scotland and Ireland on the Present Important Crisis Affaire*, London, C. Dilly, 1775.

MACAULAY, Catharine, *Letters on Education. With Observations on Religious and Metaphysical Subjects*, London, C. Dilly, 1783.

MACAULAY, Catherine, *History of England from the Accession of James*, London, C. Dilly, 1763-1783.

MALAGUTI, Raffaella, *Le mie cose. Mestruazioni: storia, tecnica, linguaggio, arte e musica*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

MANFREDI, Gianfranco, *L'amore e gli amori in J.J. Rousseau (1735-1755). Teorie della sessualità*, Milano, Gabriele Mazzotta editore, 1978.

MARANTZ HENIG, Robin, *Pandora's Baby: How the First Test Tube Babies Sparked the Reproductive Revolution*, Boston, Houghton Mifflin, 2004.

MARCENÒ, Serena, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Milano, Mimesis, 2011.

MARX, Karl, *Il Capitale. Critica dell'Economia Politica*, cura e traduzione di Delio Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1964.

MCKEE CHARNAS, Suzy, *Motherlines*, New York, Berkley, 1978.

MCLAREN, Margaret A., *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, Albany, State University of New York Press, 2002.

- MCNAY, Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Polity Press, 1992.
- MELANDRI, Lea, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989.
- MITCHISON, Naomi, *Memoirs of a Spacewoman* (1962) London, Women's Press, 1985.
- MODUGNO, Roberta Adelaide Modugno, *Mary Wollstonecraft: diritti umani e rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2002.
- MOORCOCK, Michael (a cura di), *New Worlds: An Antology*, London, Flamingo, 1983.
- MÜLLER, Heiner, *Materiale per Medea. Paesaggio con Argonauti*, Milano, Ubulibri, 1991.
- MUSTAPHA, Abdul-Karim e MURPHY, Timothy (a cura di), *The Philosophy of Antonio Negri*, 2 voll., London, Pluto Press, 2005.
- MURARO, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- MURARO, Luisa, *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, Palermo, UDI, 1993.
- NEGRI, Antonio, *Fabrique de Porcelaine*, Paris, Stock, 2006, trad. it. *La fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- PANCINO, Claudia, "Puerpera pura parens". *Per una storia del rito di purificazione dopo il parto*, in Vincenzo Lavenia e Giovanna Paolin (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia: per Adriano Prosperi*, vol. 3., PISA, edizioni della normale, 2011, pp. 55-66.
- PEPPERELL, Robert, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol, Intellect Books, 2003.
- PERKINS GILMAN, Charlotte, *The Home: its Work and Influence*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1907.
- PERKINS GILMAN, Charlotte, *La terra delle donne. Herland e altri racconti (1891-1916)*, Roma, Donzelli, 2011.

- PERKINS GILMAN, Charlotte, *Women and Economics*, Mineola, Dover Publications, 1998.
- PERTICARI, Paolo, *Biopolitica minore*, Roma, manifestolibri, 2003.
- PETTIT, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Governement*, Oxford, Clarendon Press, 1997; trad. it. *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- PIERCY, Marge, *Woman on the Edge of Time*, New York, Ballantine Books, 1976; trad. it. *Sul filo del tempo*, Milano, Elèuthera, 1990.
- POCOCK, John G. A., *The Machiavellian Moment: Florentin Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino, 1980.
- POLWEHLE, Richard, *The Unsex'd Women: a Poem*, London, Cadell and Davies, 1798.
- PRECIADO, Beatriz, *Pornotopia. Arquitetura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama, 2010; trad. it. *Pornotopia. Playboy: architettura e sessualità*, Roma, Fandango Libri, 2011.
- PROPP, Vladimir, *Morfologija skazki*, Leningrad, Academia, 1928; trad. it., *Morfologia della fiaba*, a cura di Gian Luigi Bravo, Torino, Einaudi, 2000.
- PUTINO, Angela, *Trompe-l'oeil. Il mito di Narciso in Hermann Hesse*, Napoli, ESI, 1977.
- PUTINO, Angela, *Simone Weil e la Passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, Bologna, edizioni Dehoniane, 1997.
- PUTINO, Angela, *Amiche mie isteriche*, Napoli, Cronopio, 1998.
- PUTINO, Angela, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Troina, Città Aperta, 2006.
- PUTINO, Angela, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, Verona, ombre corte, 2011.
- RAMAZANOGLU, Caroline (a cura di), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London & NY, Routledge, 1993.

- RAUSCHENBUSH-CLOUGH Emma, *A Study of Mary Wollstonecraft and the Rights of Woman*, London, Longman, Green and Co., 1898.
- RICH, Adrienne, *Of Woman Born. Motherhood as experience and institution*, New York, W. W. Norton & Company, 1986; trad. it. *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Milano, Garzanti, 1996.
- RIGOTTI, Francesca, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, 1753, trad. it. *Narciso o l'amante di se stesso*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754; trad. it. *Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile, ou De l'éducation*, Den Haag, Jean Néaulme, 1762; trad. it. *Emilio o Dell'educazione*, Milano, Mondadori, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Le Confessions*, 1782; trad. it. *Confessioni*, Milano, BUR, 1988.
- RUDDICK, Sara, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press, 1989; trad. it., *Il pensiero materno*, Como, Red, 1993.
- RUSS, Joanna, *The Female Man*, (1975), London, Women's Press, 2002.
- SAWIKI, Jana, *Disciplining Foucault: feminism, power, and the body*, New York, Routledge, 1991.
- SKINNER, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, trad. it. *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- SAPIRO, Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: the Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Neue Deduktion des Naturrechts*, in Hartmurt Büchner, Wilhelm Jacobs e Annemarie Pieper, (a cura di), *F. W. J. Schelling's historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart, Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1983; trad. it., *Nuova deduzione del diritto naturale*, in Id. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

- SCHOR, Esther (a cura di), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SHANDS, Kerstin W., *The Repair of the World. The Novels of Marge Piercy*, Westport-London, Greenwood Press, 1994.
- SOFOCLE, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Milano, Mondadori, 2002.
- SOMIT, Albert (a cura di), *Biology and Politics. Recent Explorations*, The Hague-Paris, Mouton, 1976.
- SOPHIA, a Person of Quality, *Woman not Inferior to Man. Or a Short and Modest Vindication of the Natural Right of the Fair Sex to a Perfect Equality of Power, Dignity and Esteem with Men*, London, John Hawkins, 1734.
- SOPHIA, a Person of Quality, *Woman's Superior Excellence over Man: or a Reply to the Author of the late Treatise, entitled Man Superior to Woman. In Wich the excessive Weakness of that Gentleman's Answer to Woman not Inferior to Man is exposed*, London, John Hawkins, 1740.
- SPARK, Muriel, *Mary Shelley*, London, Cardinal, 1987, trad. it. *Mary Shelley*, Firenze, Le Lettere, 2001.
- SPENDER, Dale, *Women of Ideas*, London, ARK Editions, 1982.
- SUNSTEIN, Emily W., *Mary Shelley: Romance and Reality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- TARANTINO, Stefania e BORRELLO, Giovanna (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino. Filosofia, differenza sessuale e politica*, Napoli, Liguori, 2010.
- TARIZZO, Davide, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- TESTART, Jacques, *L'oeuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986; trad. it. *L'uovo trasparente*, Milano, Bompiani, 1988.
- TIPTREE, James Jr. (pseudonimo di Alice Sheldon), *Up the Walls of the World*, (1978), New York, Ace, 1984.

- TIQQUN, *Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, Paris, Mille et Une Nuits, 2001; trad. it. *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- TIQQUN, *Thèorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2004; trad. it. *Teoria del Bloom*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- TODD, Janet, *Mary Wollstonecraft. A Revolutionary Life*, New York, Columbia University Press, 2000.
- TOMALIN, Claire, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1974.
- TOULOUSE, Édouard, *Le problème de la prophylaxie mentale*, Paris, Éditions du Centre de prophylaxie mentale, 1929.
- VIROLI, Maurizio, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- WALKER, Nancy A., *Feminist Alternatives. Irony and Fantasy in the Contemporary Novel by Women*, Jackson and London, University Press of Mississippi, 1990.
- WALKER, Sue e HAMMER, Eugenie (a cura di), *Ways of Knowing: Essays on Marge Piercy*, Negative Capability Press, Mobile, Alabama, 1991.
- WEEKS, John R., *Population: An Introduction to Concepts and Issues*, Belmont, Wadsworth, 2005.
- WINNICOTT, Donald W., *Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Hogarth Press, 1965; trad. it. *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, Armando, 2002, p. 186.
- WOLF, Christa, *Medea. Stimmen*, München, Luchterhand Literaturverlag, 1996; trad. it. *Medea. Voci*, Roma, E/O, 1996.
- WOLF, Christa Wolf, *L'altra Medea. Premesse a un romanzo*, Roma, E/O, 1999.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, *Thoughts on the Education of Daughters: with Reflections of Female Conduct in the more important Duties of Life*, London, Joseph Johnson, 1787.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Mary. A Fiction*, London, Joseph Johnson, 1788.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Original Stories from Real Life*, London, Joseph Johnson, 1788.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*, London, Joseph Johnson, 1790; trad. it. (di alcuni brani) *Tempo di Rivoluzioni. Sui diritti degli uomini e delle donne*, Santa Maria Capua Vetere, Edizioni Spartaco, 2004.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, London, Joseph Johnson, 1792; trad. it. *Una rivendicazione dei diritti della donna con osservazioni di argomento politico e morale*, Roma, Editori Riuniti, 1977 (nuova ristampa: *I diritti delle donne*, Roma, Edizioni Q, 2008). In maniera parziale è stato tradotto anche in: Ead., *Sui diritti delle donne*, Milano, BUR, 2008.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe*, London, Joseph Johnson, 1794.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, London, Joseph Johnson, 1796; trad. it. *Lettere scritte durante un breve soggiorno in Svezia, Norvegia e Danimarca*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Maria: or, the Wrongs of Woman*, Edt. by William Godwin, London, Joseph Johnson, 1798.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Edt. by Janet Todd, New York, Columbia University Press, 2003.

WOLLSTONECRAFT SHELLEY, Mary, *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, London, Oxford University Press, 1969 (1831); trad. it. *Frankenstein, o il moderno Prometeo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1982.

WRIGHT, Robert, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, New York, Vintage Books, 1994.

YEO, Eileen, *Some Contradictions of Social Motherhood*, in *Mary Wollstonecraft and Years of Feminism*, Edt. by Ead., London-New York, River Oram Press, 1997, pp. 121-133.

2. Articoli

- ALLANDALE, Ellen, *Gender and Health Status. Does Biology Matter?*, in Gillian A. Bendelow, Lynda Birke, Simon J. Williams (a cura di), *Debating Biology*, London, Routledge, 2003, pp. 84-95.
- AMHED, Sarah, *Open Forum Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'*, in «European Journal of Women Studies», XV, 1, 2008, pp. 23-39.
- BARAD, Karen, *Getting Real. Technoscientific Practices and the Materialization of Reality*, in «differences», X, 2, 2001, pp. 87-128.
- BAZZICALUPO, Laura, *La gestione biopolitica della sessualità*, in «Rivista di Sessuologia», 35, 3, luglio/settembre, 2011.
- BECCHI, Paolo, *Hans Jonas e l'etica applicata. Una visione d'insieme*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLI, n.2, dicembre 2011, pp. 419-434.
- BOCCIA, Luisa, BUFFO, Gloria e DOMINIJANNI, Ida, *La porta di vetro. Donne e uomini fra potere e impotenza della politica*, in «DWF», n. 39/40, 1998, pp. 117-130.
- BONACCHI, Gabriella, *Ricordi del futuro: il ruolo della memoria nella costruzione di una identità sessuata. Il caso delle donne*, in «Iride», 23, 2, 2010, pp. 351-364.
- BOOKER, Keith M., *Woman on the Edge of Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy*, in «Science-Fiction Studies», 21, 1994, pp. 337- 350.
- BRUZZESE, Marina e PUTINO, Angela, *'Poter fare' e normatività*, in «DWF», 39-40(3-4), 1998, pp. 29-38.
- CAMERA, Francesco, *I presupposti filosofici del "principio responsabilità". Appunti per un approfondimento ermeneutico*, in «Ragion pratica», VII, 15, 2000, pp. 89-107.
- CARUSO, Sergio, *Gli equivoci della responsabilità*, in «Iride», 6, 1991, pp. 235-242.
- CASALINI, Brunella, *Biopotere, scienza e nuove tecnologie in "Woman on the Edge of Time" di Marge Piercy*, in «Morus. Utopia e rinascimento», 4, 2007, pp. 265-284.

- CASALINI, Brunella, Brunella Casalini, *Il ritorno della biologia nelle teorie femministe contemporanee*, in Orsetta Giolo e Lucia Re (a cura di), *La soggettività politica delle donne. Proposte per un lessico critico*, Roma, Aracne, 2014.
- CAVARERO, Adriana Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in Franco Restaino e Adriana Cavarero, *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 2002, pp. 78-116.
- COFFEE, Alan, *Mary Wollstonecraft, Freedom and the Enduring Power of Social Domination*, in «European Journal of Political Theory, 2012», Vol. 12 (2), pp.116-35.
- CONGREGAZIONE per la dottrina della fede, *Istruzione «Donum vitae» su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Città del Vaticano, Lev, 1987.
- CRAMER, Carmen, *Anti-Automaton: Marge Piercy's Fight in Woman on the Edge of Time*, in «Critique», 24, 4, 1986, pp. 229-233.
- DAL LAGO, Alessandro, *Normalità dello stato di eccezione: a proposito di Homo sacer*, in «aut aut», 271-272, 1996, pp. 87-92.
- DEL GROSSO, Elena, *Nuove tecnologie biomediche tra bioscienze e biopolitiche: la metafora del corpo femminile*, in Francesco Galofaro (a cura di), *Etica della ricerca medica ed identità culturale europea*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 113-123.
- DEUTSCHER, Penelope, *Reproductive Politics, Biopolitics and Auto-immunity: From Foucault to Esposito*, in «Bioethical Inquiry», 7, 2010.
- DUDEN, Barbara, *«Das Leben» als Entkörperung. Anmerkungen zum Urteilspruch zu Paragraph 218 durch das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, Mai 1993*, in: *Frauen gegen Bevölkerungspolitik* (a cura di), *LebensBilder LebensLügen. Leben und Sterben im Zeitalter der Biomedizin*, Hamburg, Verlag Libertäre Assoziation, 1996, pp. 89-100.
- FAUSTO-STERLING, Anne, *The Bare Bones of Sex Part I. Sex and Gender*, in «Signs», XXX, 2, 2005 pp. 1492-527.
- FAUSTO-STERLING, Anne, *The Bare Bones of Race*, in «Social Studies of Science», XXXVIII, 5, 2008, pp. 657-694.

- FILIPPINI, Nadia Maria, *Il corpo dominato e la personificazione dell'embrione. Una prospettiva storica*, in AA. VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004, pp. 97-112.
- FILIPPINI, Nadia Maria, *"La nascita straordinaria". Storia del taglio cesareo in Occidente*, in Vassilios Fanos e Murat Yurdakök (a cura di), *Figli della Dea Madre. Storia del neonati del Mediterraneo*, Cagliari, Hygeia Press, 2011, pp. 147-163.
- FORTI, Simona e GUARALDO, Olivia, *Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna*, in «Filosofia politica», 1/2006, pp. 57-76.
- FRANKLIN, Sarah, *Global Nature and Genetic Imaginary*, in Sarah Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, London, Sage, 2000, pp. 188-227.
- FROGNEUX, Nathalie, *Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne?*, in «Revue Philosophique de Louvain», XCIV, 1996, pp. 667-86.
- GALLESE, Vittorio Gallese, *The Two Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification*, in «Journal of Consciousness Studies», 16, No. 4, 2009, pp. 21-44.
- GENSABELLA FURNARI, Marianna, *Un'idea del nostro tempo: la responsabilità di Hans Jonas*, in Giuseppe Giordano (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005, pp. 185-221.
- GEUNA, Marco, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia Politica», 1, 1998, pp. 101-132.
- GREBLO, Edoardo, *Corpo politico/organicismo*, in Carlo Galli e Roberto Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 175-178.
- GRIBALDO, Alessandra, *Buono da guardare: la bio-estetica della tecnologia riproduttiva*, in Federica De Ruggeri e Annrita Celeste Pugliese, *Futura. Genere e tecnologia*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 37-46.
- HALLDENIUS, Lena, *The Political Conditions for Free Agency. The Case of Mary Wollstonecraft*, in Quentin Skinner, and Martin van Gelderen (Eds.) *Freedom and the Construction of Europe. Volume II Free Persons and Free States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 227-243.

- KAWASH, Samira, *Safe House? Body, Building, and the Question of Security*, in «Cultural Critique», 45, 2000, pp. 185-221.
- KELLER, Evelyn Fox, *The Gender/Science System: or, Is Sex to Gender as Nature is to Science?*, in Nancy Tuana (a cura di), *Feminism & Science*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, pp. 33-44.
- LASCH, Christopher, *Life in the Therapeutic State*, in Christopher Lasch e Elizabeth Lasch-Quinn (a cura di), *Women and the Common Life: Love, Marriage, and Feminism*, New York, W. W. Norton, 1997, pp. 161-186.
- LUPTON, Deborah, *The reproductive citizen*, in «Health Education: Critical Perspectives», 48, 2014.
- MACIUNAS, Billie, *Feminist Epistemology in Piercy's Woman on the Edge of Time*, in «Women's Studies», 20, 1992, pp. 249-258.
- MARTIN, Emily, *The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol.16 n.3, 1991, pp. 485-501.
- MARTINSON, Anna M., *Ecofeminist Perspectives on Technology in the Science Fiction of Marge Piercy*, in «Extrapolation», 44, 1, 2003, pp. 50-68.
- MASSARENTI, Elena, *Teoria della percezione ed estesiologia nella riflessione di Mikel Dufrenne*, in Fabrizio Desideri e Giovanni Matteucci (a cura di), *Estetiche della percezione*, Firenze, Firenze University Press, 2007.
- OFFEN, Karen, *Was Mary Wollstonecraft a Feminist? A Contextual Re-reading of "A Vindication of the Rights of Woman"*, in Uma Parameswaran (a cura di), *Quilting a New Canon: Stitching Women's Word*, Toronto, Black Women and Women of Colour Press, 1996, pp. 3-24.
- PASTORE, Baldassarre, *Etica della responsabilità e tutela della natura: note sulla filosofia della crisi ecologica in Hans Jonas*, in «Ragion pratica», VII, 15, 2000, pp. 109-30.
- PEPPERELL, Robert, *The posthuman manifesto*, in «Kritikos», 2, 2005, pp. 1-15.

- PERKINS GILMAN, Charlotte, *The Yellow Wallpaper*, in «The New England Magazine», volume 11, issue 5, 1892; trad. it. *La carta da parati gialla*, in *La terra delle donne. Herland e altri racconti (1891-1916)*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 147-163.
- PETCHESKY, Rosalind P., *Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction*, in Roger N. Lancaster e Micaela di Leonardo (a cura di), *The gender and Sexuality Reader*, New York-London, Routledge, 1997, pp. 134-150.
- PULCINI, Elena Pulcini, *J.J. Rousseau: l'immaginario e la morale*, introduzione a Jean-Jacques Rousseau, *Giulia o la nuova Eloria*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. III-LXXX.
- PUTINO, Angela, *Donna guerriera*, in «DWF», 7, 1988, pp. 9-14.
- PUTINO, Angela, *Funzione guerriera e inaddomesticamento*, in A.A.V.V., *Imparare dalle donne*, Terni, ed. Centro Culturale V. Woolf Università delle donne, 1992.
- PUTINO, Angela, *La funzione guerriera e la sua originaria forma femminile*, in Marisa Forcina, Angelo Prontera, Pia Italia Vergine (a cura di), *Filosofia donne filosofe*, Lecce, Ed. Milella, 1994.
- PUTINO, Angela, *Fattore godimento. L'infame e l'anormale secondo Michel Foucault*, in Rosario Conforti, *La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze: storia, alleanze, conflitti*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2006, pp. 589-599.
- PUTINO, Angela, *Cultura del sistema*, in «adateoriafemminista», 2, gennaio 2007, pp. 6-17.
- REPO, Jemima, *Herculine Barbin and the omission of biopolitics from Judith Butler's gender genealogy*, in «Feminist Theory», 15, 1, 2014, pp. 73-88.
- REPO, Jemima, *The Biopolitical Birth of Gender Social Control, Hermaphroditism, and the New Sexual Apparatus*, in «Alternatives: Global, Local, Political», 38, 3, 2013, pp. 228-244.
- REPO, Jemima, *The Life Function: The Biopolitics of Sexuality and Race Revisited*, in «Theory & Event», 16, 3, 2013.
- REPO, Jemima, *Sexuality, Race and the Biopolitics of Difference*, «Perspectives on Difference», 55, 2012.

- RUDAN, Paola, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia Politica», n.3, 2011, pp. 365-383.
- STYCOS, J. Mayone, *Demography as an Interdiscipline*, in «Sociological Forum», 2, 1987.
- TOMMASI, Wanda, *Il lavoro del servo*, in Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 59-84.
- VAN ZYL, Liezl e WALKER, Ruth, *Beyond altruistic and commercial contract motherhood: the professional model*, in «Bioethics», 27, 7, 2013, pp. 373-381.
- WINNICOTT, Donald W., *Primary maternal preoccupation*, in Id., *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, London, Tavistock, 1958, pp. 300-305; trad. it. *La preoccupazione materna primaria*, in Id., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli, 357-363.