

# CORPI POLITICI SESSUATI. DAL CORPO DEL RE ALLA SOMATECNICA DELLA REGINA

di Carlotta Cossutta

*Abstract*

This paper examines the relationship between bodies and politics in order to show how images of corporeality construct modes of inclusion and exclusion and define processes of subjectivation. Beginning with an analysis of the frontispiece of Hobbes's *Leviathan*, the paper explores the feminist criticisms of Margaret Cavendish and Mary Wollstonecraft. Then, the study considers biology's laying claim to bodies in order to analyze processes of naturalization, read and criticized through the works of Carla Lonzi and Angela Putino. Finally, I address the concept of somatechnics to illustrate the stratification of political bodies.

*Keywords:* Body, Biopolitics, Somatechnics, Feminism

## 1. *Introduzione*

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»<sup>1</sup> e Menenio Agrippa, nel suo più celebre discorso riportato da Livio, sottolinea che «sic senatus et populus quasi unum corpus discordia pereunt concordia valent»<sup>2</sup>, paragonando le società a dei corpi umani e organici. Questo movimento di un corpo costantemente escluso e ri accolto appare come un paradosso, che svela alcune delle contraddizioni e delle strutture della riflessione politica occidentale<sup>3</sup>.

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»<sup>4</sup>. 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

<sup>1</sup> TEOGNIDE, *Elegie*, I, vv. 39-40.

<sup>2</sup> TITO LIVIO, *Ab Urbe condita*, II, 32.

<sup>3</sup> Per una prima analisi della metafora del corpo politico si veda almeno: E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989; F. RIGOTTI, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989; E. GREBLO, *Corpo politico/organicismo*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di C. Galli, R. Esposito, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 175-178; G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.

<sup>4</sup> A. CAVARERO, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 9.

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. E lo stesso processo avviene per tutti i corpi che sembrano deviare da una norma sessuale riproduttiva, che vengono studiati per costruire un ideale normativo di *natura* a cui corrispondere che finisce per escluderli.

Nelle pagine che seguono prenderò in esame una tra le più famose rappresentazioni del corpo politico, il frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, per metterne in luce le implicazioni rispetto alle teorie femministe che poi andrò ad analizzare, in un percorso non organico che parte da Margaret Cavendish per arrivare a Paul Preciado.

## 2. *Chi compone il corpo del re?*

L'uso del corpo come metafora politica per indicare una comunità o uno Stato, come scrivevo, ha una storia lunga, complessa e stratificata. Nel mondo occidentale moderno, sicuramente, la formulazione più iconica dell'idea si trova nel frontespizio del *Leviatano* di Thomas Hobbes, pubblicato per la prima volta nel 1651. Com'è noto, l'incisione presenta lo stato-nazione come un'unica entità corporea – un corpo composto da numerose figure rivolte verso l'interno e sormontato da un'unica testa coronata. Così facendo, come molti hanno sottolineato, questa immagine dà forma emblematica alla nozione hobbesiana di un "corpo politico" definito come una *moltitudine* di uomini, uniti come una sola persona, grazie ad un potere comune, per ottenere pace, difesa e beneficio comuni<sup>5</sup>. Nell'introduzione al *Leviatano*,

<sup>5</sup> Questa definizione si ritrova nel capitolo 19 della prima parte degli

inoltre, sottolinea come questo sia «un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto»<sup>6</sup> e aggiunge «la *concordia* è la salute, la *sedizione* è malattia e la *guerra civile* è la morte»<sup>7</sup>, continuando con la metafora corporea. Non pare un caso che per definire l'idea di moltitudine e per descrivere la comunità politica Hobbes parli di uomini (*man*, in originale), poiché, anche se non vediamo le facce dei corpi che compongono il corpo sovrano (una possibilità riservata all'edizione dedicata al Re, che riporta i corpi voltati come a osservare il sovrano e a certificare la sua diversa posizione e prospettiva rispetto al corpo politico), queste figure uniformi sembrano rimandare ad un'omogeneità della comunità che può essere raggiunta solo escludendo le donne.

Come è stato notato, benché molte siano le analisi che si sono succedute prendendo in esame aspetti diversi del frontespizio<sup>8</sup>, curiosamente mancano discussioni dettagliate rispetto al sesso delle figure contenute all'interno del corpo del Leviatano e alle sue implicazioni. Gran parte della letteratura sembra sottintendere che queste figure includano le donne, presumendo che parlare di individui, persone naturali e soggetti le includa. Per fare qualche esempio, i corpi contenuti nel corpo del Sovrano sono indicati come: «persone naturali»<sup>9</sup>,

*Elementi di legge naturale e politica* (T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica* [1640], trad. it. di A. Pacchi, Sansoni, Milano 2004, pp. 111-118). Sul frontespizio del *Leviatano* e il rapporto con l'idea di moltitudine, cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes visuelle Strategien: Der Leviathan, Urbild des modernen Staates; Werkillustrationen und Portraits*, Akademie, Berlin 1999 e Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 85-98. Inoltre, più in generale sul frontespizio, si vedano: M. CORBETT, R. LIGHTBOWN, *The Comely Frontispiece: The Emblematic Title-Page in England, 1550-1660*, Routledge, London 1979, pp. 219-30; N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 200-229, e P.A. KOTTMAN, *A Politics of the Scene*, Stanford University Press, Stanford 2008, pp. 77-96.

<sup>6</sup> T. HOBBS, *Leviatano* [1651], a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 5.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>8</sup> Cfr. J. RICHARDSON, *Hobbes' Frontispiece: Authorship, Subordination and Contract*, in «Law Critique», XXVII, 2016, pp. 63-81.

<sup>9</sup> Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, cit., p. 388.

«individui»<sup>10</sup>, «soggetti»<sup>11</sup>, «esseri umani densamente ammassati»<sup>12</sup>, spesso una folla di persone ma anche, esplicitamente, «uomini e donne»<sup>13</sup>. Questa ambiguità dei soggetti che compongono il corpo politico e l'incertezza sulla posizione delle donne nel frontespizio richiama l'attenzione sull'incongruenza che Carole Pateman ne *Il contratto sessuale*, evidenzia riguardo al contratto sociale di Hobbes: da un lato infatti le donne sono considerate uguali nello stato di natura, ma poi, al loro ingresso nella società civile, si trovano in una posizione subordinata, grazie a quello che viene definito un *contratto sessuale* nascosto<sup>14</sup>. E perché le donne, dovrebbero accettare di unirsi a un contratto sociale come subordinate? Per esempio, proprio Hobbes afferma che non solo le donne siano uguali, ma che dispongano anche di un potere particolare nello stato di natura, quello sui figli. Infatti, «se non c'è alcuno contratto, il dominio appartiene alla madre»<sup>15</sup>, che può perderlo solo se espone il figlio o se perde una guerra. Ma, significativamente, questo potere viene perso anche con l'ingresso nella società civile, in quel corpo politico delineato dal frontespizio, in cui le donne perdono il diritto di essere soggetti autonomi e divengono appendici maschili grazie alle leggi matrimoniali. Per questo avrebbe senso chiedersi: se le donne non sono incluse nelle figure all'interno del Leviatano (in quanto prive di personalità giuridica nella società civile) allora dove sono? E ipotizzare che si trovino in quelle case della città deserta alla base del frontespizio, fuori dalla vista per non turbare l'ordine e l'omogeneità.

Come sottolinea Adriana Cavarero, però, in Hobbes il corpo «non compare semplicemente, per così dire, alla fine, in funzione metaforica», ma, al contrario «compare fin dall'inizio di tutta

<sup>10</sup> M.M. GOLDSMITH, *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophical Rudiments*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIV, 1981, p. 234.

<sup>11</sup> N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., p. 201.

<sup>12</sup> H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes visuelle Strategien: Der Leviathan, Urbild des modernen Staates; Werkillustrationen und Portraits*, cit., p. 28.

<sup>13</sup> J. CHAMPION, *Decoding the Leviathan: Doing the History of Ideas through Images, 1651–1714*, in *Printed Images in Early Modern Britain: Essays in Interpretation*, ed. by M. Hunter, Ashgate, Farnham 2010, p. 256.

<sup>14</sup> C. PATEMAN, *Il contratto sessuale: i fondamenti nascosti della società moderna*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

<sup>15</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 168

l'argomentazione logica, in quanto macchina carnale, attiva e reattiva, di quel desiderio illimitato che è orizzonte e causa scatenante della guerra di tutti contro tutti»<sup>16</sup>. In questo senso è spiegata anche la rinuncia al potere da parte delle donne, che, nello stato di natura hanno potere sui figli poiché li nutrono e ne permettono la sopravvivenza, funzione che nello stato civile viene assolta dal sovrano che garantisce la pace e la sopravvivenza proprio dei corpi. Allo stesso tempo, però, con questa divisione dei compiti si ripete la figura «secondo la quale dalle madri nascono i corpi *naturali* e soprattutto vengono nutriti affinché possano sopravvivere, mentre dal *fiat* dei padri nasce un corpo politico artificiale, già adulto e perfetto, che la sopravvivenza di tutti assicura»<sup>17</sup>. La distinzione tra corpo naturale e corpo politico, così, è proprio quella che permette di immaginare gli omini che compongono il corpo del sovrano come isolati e intercambiabili.

Al contrario, le teorie femministe hanno, sin dai loro albori, cercato di mettere in discussione la naturalità del corpo proprio per superare le distinzioni tra dimensione naturale e dimensione politica e le esclusioni che ne conseguono.

### 3. *La costruzione politica dei corpi*

Già a partire dal '600, infatti, Cavendish problematizza il concetto stesso di *umanità* utilizzato da Hobbes e sottolinea come non possa essere considerato universale dato che le donne ne sono escluse. Nei suoi racconti, ed in particolare nell'opera *Bell in Campo* in cui mette in scena la scelta delle donne di partecipare alla guerra civile con un proprio battaglione per poi poter partecipare alle decisioni sulla società che ne seguirà, 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»<sup>18</sup>. Cavendish mette in scena una guerra civile, da cui nasce una nuova società: «poiché hanno contestato

<sup>16</sup> A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 195.

<sup>17</sup> Ivi, p. 209.

<sup>18</sup> P. RUDAN, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia Politica», 3 (2011), p. 367.

un rapporto di potere che le soggiogava conquistando ed esercitando a loro volta il potere, le donne di Cavendish hanno imposto al mondo degli uomini una trasformazione»<sup>19</sup>. Questo racconto serve all'autrice per criticare l'origine contrattualistica della società civile proposta da Hobbes e proprio l'idea che le donne accettino un patto che le subordina più dello stato di natura. Per Cavendish questa subordinazione è il risultato di una guerra, in particolare 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 gli uomini, ma non senza condizioni»<sup>20</sup> grazie alle quali è possibile ripensare il soggetto, svelandone il carattere sessuato: non sono gli esseri umani, infatti, che sigillano il patto, ma gli uomini, maschi. Mostrare che la subordinazione femminile è il risultato di una sconfitta significa da un lato poter pensare di sovvertirla, dall'altro mettere in luce come l'uguaglianza immaginata nello stato di natura non lo sia del tutto, poiché anche in quello stato sussiste una differenza sessuale.

Inoltre, nei suoi testi, Cavendish delinea una scienza non ortodossa, in cui propone una visione materialista della realtà, ma non meccanicista e critica verso il metodo scientifico del tempo, in cui tutta la materia è dotata di pensiero e perciò una netta separazione tra soggetto e oggetto appare impossibile. Questa proposta filosofica sfida non solo l'ideologia patriarcale, ma l'idea stessa della neutralità e oggettività della scienza. Come sottolinea Rebecca Merrens:

nel processo di esposizione delle false premesse della logica maschile, Cavendish definisce la maggior parte delle indagini scientifiche come tragedia: gli sforzi diversi per dominare una “forma o figura naturale” necessariamente non riescono a raggiungere il dominio e producono invece solo disordine. Lo scienziato, idealizzato e indagatore, emerge come un Artifici(o)ere tragicamente debole e semplice, che può produrre se stesso come autorevole solo spostando i difetti maschili sulle donne e sulla natura femminilizzata, contro la quale gli uomini devono sempre raddoppiare i loro brutali attacchi<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> EAD., *Riscrivere la storia, fare la storia. Sulla donna come soggetto in Christine de Pizan e Margaret Cavendish*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 54 (2016), p. 37.

<sup>20</sup> EAD., *Il centro eccentrico*, cit., p. 367.

<sup>21</sup> R. MERRENS, *A Nature of “Infinite Sense and Reason”: Margaret Cavendish's Natural Philosophy and the “Noise” of a Feminized Nature*, in «Women's Studies»,

Stabilendo questo legame tra la riflessione scientifica e quella sul genere, Cavendish va oltre la semplice rivendicazione che anche le donne possano pensare, per operare una critica di come si produce la conoscenza, attraverso quali strumenti e in quali luoghi, e di come essa sia legata a una particolare immagine di soggettività. E anche per mettere in discussione proprio la *produzione* dei corpi sessuati e delle loro funzioni.

Anche Mary Wollstonecraft propone una riflessione sul corpo che ne mette in discussione la *naturalità*: pur riconoscendo, infatti, che uomini e donne abbiano corpi differenti e con una forza differente, ritiene che questa diversità venga enfatizzata dalla società. In un testo del 1980 che è diventato paradigmatico, Iris Marion Young, seguendo una lunga tradizione femminista, sottolinea come l'esperienza del corpo di una donna sia inibita; essa sottoutilizza le sue reali capacità e impedisce il «pieno coinvolgimento corporeo»<sup>22</sup> delle sue azioni. Wollstonecraft nella *Vindication* già sostiene qualcosa di simile, affermando che i corpi delle donne sono resi deboli dalla società e che vengono incanalati più verso la bellezza che verso la forza. In risposta, affinché le donne possano trovare spazio in una società più giusta, Wollstonecraft raccomanda loro l'esercizio fisico e la conoscenza del proprio corpo, come base per l'indipendenza<sup>23</sup>. Per questo è fondamentale, in molti dei testi di Wollstonecraft, la raccomandazione di un'attenzione individuale all'esercizio fisico, al corretto nutrimento e ad altre sane abitudini.

Al contrario, l'educazione delle donne è particolarmente manchevole perché, pur concentrandosi sul corpo, nega ogni legame tra la fisicità e l'attività intellettuale: le ragazze, infatti, sono invitate a rendersi più belle con trucchi e artifici, non grazie ad un costante esercizio sia dei muscoli sia della mente. Wollstonecraft ritiene che questo tipo di educazione sia particolarmente dannoso perché «fin dall'infanzia si

XXV, 5 (1996), p. 430 (trad. mia).

<sup>22</sup> I.M. YOUNG, *Throwing like a Girl: a Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality*, in EAD., *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington 1980, p. 148.

<sup>23</sup> A. MALLORY-KANI, "A Healthy State": *Mary Wollstonecraft's Medico-Politics*, in «The Eighteenth Century», LVI, 1 (2015), p. 29.

insegna loro [alle donne] che la bellezza è lo scettro della donna e la mente quindi si modella sul corpo e si aggira nella sua gabbia dorata, contenta di adorarne la prigioniera»<sup>24</sup>. I corpi delle donne vengono educati a diventare dei puri involucri, delle gabbie che si modellano sugli sguardi maschili perché privi di carattere. Attraverso questa attenzione ai corpi, Wollstonecraft non nega che vi siano delle differenze di costituzione all'origine, ma sostiene con forza che da queste non dovrebbe derivare nessun tratto del carattere o nessuna gerarchia. Le differenze naturali, infatti, non dovrebbero necessariamente produrre differenze sociali. Wollstonecraft disgiunge, così, differenze corporee e differenze di potere, seguendo quello che Rousseau propone all'inizio del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, quando afferma che non è possibile cercare un qualche legame essenziale tra le due disuguaglianze – quella naturale e quella morale – perché sarebbe come chiedere «se la forza del corpo o dell'intelligenza, la saggezza o la virtù si trovino sempre negli stessi individui proporzionate alla loro potenza e alla loro ricchezza»<sup>25</sup>. Anche i frequenti riferimenti alla fisiognomica mostrano come quello che traspare nei volti e nei corpi non siano tratti innati interiori, ma le esperienze e le caratteristiche apprese e messe in atto nella vita. Queste sono il risultato di disuguaglianze morali e politiche istituite dalla società. I corpi delle donne, così, diventano il riflesso della passività richiesta loro e questo riflesso viene poi spacciato per una debolezza intrinseca e naturale.

#### 4. *La costruzione biologica del corpo*

Proprio nei secoli in cui si muovono Cavendish e Wollstonecraft possiamo assistere ad un altro movimento, che porta alla nascita della biologia e della demografia, che si concentra sui corpi cercando di scandagliarne le viscere. In particolare, vengono presi in esame i corpi delle donne per studiarne le specificità che vengono attribuite alla funzione riproduttiva. Se per lungo tempo, infatti, l'apparato genitale femminile è stato immaginato come un calco in negativo di quello

<sup>24</sup> M. WOLLSTONECRAFT, *I diritti delle donne*, a cura di F. Ruggeri, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 126.

<sup>25</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754] (trad. it., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ID., *Scritti politici*, vol. 1, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1994, p. 143).

maschile e l'utero come una cavità vuota, alla fine del XVIII secolo lo sguardo si sofferma in modo diverso su questi organi. Ad esempio, 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 sangue<sup>26</sup>. Questo, però, non modifica il ricorso alle significative analogie con il paradigma della differenza di genere, perché il concepimento viene descritto sì con un grosso uovo che subisce l'assalto di molteplici spermatozoi, ma dei quali solo uno, si presume il migliore, riesce a penetrare.

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 a 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 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.

<sup>26</sup> Per un affascinante viaggio nella storia delle mestruazioni si veda: R. MALLAGUTI, *Le mie cose. Mestruazioni: storia, tecnica, linguaggio, arte e musica*, Bruno Mondadori, Milano 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.

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»<sup>27</sup>. 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»<sup>28</sup>.

Barbara Duden riporta, inoltre, le parole di William Hunter, medico e autore nel 1774 dell'*Atlante uteri gravidi*, 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 ha cominciato a diffondersi è divenuto molto più facile comunicare e preservare le scoperte, e la conoscenza della natura è progressivamente aumentata»<sup>29</sup>. 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»<sup>30</sup>. Lo sguardo medico, quindi, si svela immediatamente

<sup>27</sup> B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 44.

<sup>28</sup> Ivi, p. 47.

<sup>29</sup> Ivi, p. 45.

<sup>30</sup> Ivi, p. 47, corsivo mio.

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 *inezze 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.

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*»<sup>31</sup>. E questa produzione di soggetti attraversa tutte le sfere della dimensione sessuale e riproduttiva, che insegnano ai soggetti a vedersi come un insieme di geni, ormoni, tessuti e cellule che raccontano una verità su di loro.

<sup>31</sup> D.J. HARAWAY, *Testimone modesta@FemaleMan©\_incontra\_OncoTopo™*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000, p. 239.

## 5. *Donne clitoridee*

Il rifiuto di questa presunta verità biologica è quello che muove molte delle teorie femministe, che inscrivono i corpi di nuovi e *imprevisti* significati. A partire da Simone de Beauvoir che ne *Il secondo sesso* ci ricorda quanto le donne siano *schiave della specie*. E sottolinea un apparente paradosso: tanto più l'essere umano si dichiara lontano dalla dimensione *naturale*, tanto più i corpi delle donne sono sottoposti alle necessità della specie molto di più. Ad esempio, alcuni corpi umani hanno le mestruazioni una volta al mese circa, molto più frequentemente rispetto agli altri mammiferi e poi, nonostante la lunghezza della gravidanza, mettono al mondo neonati totalmente non autosufficienti, che condannano le donne a quella lunga cura che secondo Hobbes dava loro potere sui figli. In questo senso, ancora una volta, lo scambio natura/civilizzazione sulle donne sembra non funzionare a dovere. De Beauvoir, inoltre, puntualizza come non sia possibile analizzare gli esseri umani soltanto con gli strumenti della scienza biologica, poiché «l'umanità è cosa diversa da una specie: [è] un divenire storico; si definisce nel modo con cui assume la fattità naturale»<sup>32</sup>. Perciò, legare le donne al puro dato biologico non è altro che il risultato di un processo umano, troppo umano, che osserva i corpi proponendo scale di valori e di funzioni che sono socialmente costruite e assegnando loro lo statuto di *Natura*. L'idea stessa di una specie umana, nota de Beauvoir, viene utilizzata per soggiogare i corpi delle donne alla funzione riproduttiva, a cui vengono, contestualmente, assegnati diversi valori morali. I corpi delle donne, quindi, vengono essenzializzati a partire da quella funzione su cui si ricostruisce una verità.

Iniziando questa riflessione ho utilizzato il termine *imprevisto* non a caso, perché Carla Lonzi è sicuramente una delle filosofe femministe capaci di ripensare il rapporto con il corpo e con la sessualità proprio a partire dalla critica di de Beauvoir. Infatti, quando Lonzi descrive la *donna clitoridea* rompe non soltanto con la psicanalisi, ma anche con la scienza biologica che guarda i corpi nel tentativo di attribuire loro un senso. Da un lato, infatti, rifiuta radicalmente la tesi freudiana secondo cui la sessualità maschile adulta sarebbe, in qualche modo, *semplicemente*

<sup>32</sup> S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso* [1949], Il Saggiatore, Milano 2008, p. 687.

una ripresa della sessualità infantile. L'organo del piacere rimane lo stesso – il pene – e le modalità di soddisfazione del piacere sono le stesse, mentre cambia l'oggetto, passando dall'autoerotismo al desiderio per una donna fuori dalla propria famiglia. In questo, che sarebbe lo sviluppo normale che incanala la pulsione, le donne devono compiere un passaggio in più: non devono solo rinunciare all'autoerotismo, ma anche a tutta la sessualità clitoridea e passare a quella vaginale, necessaria alla procreazione. Carla Lonzi, al contrario, mette in luce come «il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene»<sup>33</sup>, proponendo un'analogia spuria, perché mentre il pene è necessario anche alla procreazione, la clitoride è un puro organo di godimento, che serve soltanto al piacere. Organo del piacere e organo della riproduzione, nei corpi dotati di vulva e vagina, sono comunicanti, ma non coincidono e aver voluto sovrapporli è una violenza che ha modificato i processi della loro soggettivazione. Per questo Lonzi scrive 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»<sup>34</sup>, mettendo in luce come ripensare a quali siano gli organi sessuali permette di ripensare a tutta la società.

Non è un caso che Angela Putino utilizzi, anche, il pensiero di Lonzi per mettere in discussione il biopotere e il suo rapporto anche con il femminismo. Putino infatti 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»<sup>35</sup>. 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»<sup>36</sup>. Putino rilegge, alla luce della famiglia come dispositivo di sessualità, il

<sup>33</sup> C. LONZI, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et al., Milano 2010, p. 61

<sup>34</sup> Ivi, p. 113.

<sup>35</sup> A. PUTINO, *I corpi di mezzo*, Ombre corte, Verona 2011, p. 87.

<sup>36</sup> Ivi, p. 92.

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»<sup>37</sup>. 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 coniugi. 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»<sup>38</sup>. 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. La biopolitica, attraverso la famiglia, divide le donne tra «l'isterica come intensificazione della sessualità e la madre come cura delle relazioni e governo delle attività legate alla vita»<sup>39</sup>, 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»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Ivi, p. 93.

<sup>38</sup> Ivi, p. 87.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Ivi, p. 88.

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»<sup>41</sup>. 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*<sup>42</sup> 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»<sup>43</sup>. 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 più fusionale»<sup>44</sup>. In questo senso l'*isterica* rivisita costantemente i saperi alla luce

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> «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» (A. PUTINO, *Amiche mie isteriche*, Cronopio, Napoli 1998, 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: L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, ma anche DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990; *L'amore femminile della madre*, a cura di L. Muraro, in «Via Dogana», 3 (1991); L. MURARO, *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, UDI, Palermo 1993; W. TOMMASI, *Il lavoro del servo*, in DIOTIMA, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995, pp. 59-84.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

del legame materno simbiotico che crede le dia forza e potenza, in una relazione madre-figlia che è «un vincolo biologico-immaginario»<sup>45</sup>, 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»<sup>46</sup>, una compatibilità con le esigenze della biopolitica che diventa «un arroccamento in un legame indissolubile – alla fine biologico – che preserva dalla paura»<sup>47</sup> di non trovare forti somiglianze tra donne.

Se il biopotere prende in carico la vita e la sua definizione, però, 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»<sup>48</sup>: 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»<sup>49</sup> 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»<sup>50</sup>. 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)»<sup>51</sup>,

<sup>45</sup> Ivi, p. 50.

<sup>46</sup> Ivi, p. 46.

<sup>47</sup> Ivi, p. 47.

<sup>48</sup> A. PUTINO, *I corpi di mezzo*, cit., p. 119.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Ivi, p. 119-120.

<sup>51</sup> Ivi, p. 120.

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. 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»<sup>52</sup>.

#### 6. *Somatecniche: come si assemblano i corpi delle regine?*

Questa capacità di mettere in discussione i legami tra scienza, corpi, natura e politica, come abbiamo visto, è un tratto costante, benché in modi diversi, della pratica teorica femminista. E in questo quadro giocano un ruolo fondamentale le riflessioni di Donna Haraway, che mostra come sia proprio la tecnoscienza a dare vita a quell'ideale di natura che pretende di studiare in modo obiettivo. Haraway sottolinea che «nella scienza vista come cultura e prassi non è più possibile occultare la costruzione e la manutenzione dei confini»<sup>53</sup>, 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»<sup>54</sup>. Proprio per questi legami tra tecnoscienza e naturalizzazione Haraway ritiene produttiva la figura del *cyborg*, protagonista del noto *Manifesto cyborg*<sup>55</sup>, in quanto ibrido di macchina e organismo, creatura della realtà sociale,

<sup>52</sup> Ivi, p. 80.

<sup>53</sup> D. HARAWAY, *Testimone\_modesta@FemaleMan©\_incontra\_Oncotopo™*, cit., 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».

<sup>54</sup> Ivi, p. 144.

<sup>55</sup> EAD., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

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.

Proprio anche a partire dalla figura del *cyborg*, di questo essere sempre implicato con l'artificialità, ciò che ha cominciato a emergere, in un complesso dialogo tra teorie queer, studi transfemministi ed esperienze politiche, nelle e attraverso le critiche ai modi di intendere il corpo, la tecnologia e la relazione tra di loro, è la nozione di un'interdipendenza in termini di chiasmo tra *soma* e *techné*: dei corpi come sempre già tecnologizzati, e delle tecnologie come sempre già incarnate. Si forma, così, l'idea di *somatecnica*: «alla fine del 2004, un gruppo di accademici impegnati nel convegno internazionale *Body Modification: Changing Bodies, Changing Selves international conference* (2003), e la conferenza internazionale *Body Modification Mark II* (2005), ha coniato il termine 'somatechnics' nel tentativo di evidenziare l'inestricabilità di *soma* e *techné*, del 'corpo' (come un costruito culturalmente intelligibile) e le tecniche (dispositivi e 'hard technologies') in e attraverso cui le corporeità sono formate e trasformate»<sup>56</sup>. Intendere il corpo come sempre implicato nella tecnica significa, quindi, riconoscerne l'artificialità, ma non per questo reclamarne la proprietà come se parlassimo di un automa cartesiano. Il corpo è un prodotto stratificato e sedimentato di una storia che ci attraversa, che è fatta di tutti i modi in cui si è guardato al corpo e di tutti i modi in cui i corpi hanno cercato di resistere, di immagini prodotte fuori da noi e di modificazioni nel tentativo di aderire a quell'immagine, o di sovvertirla. Inoltre, pensare il corpo come una *somatecnica* significa riconoscere che non vi sono ideali normativi a cui i corpi dovrebbero aderire e i soggetti conformarsi.

Anche per questo, Susan Stryker e Nikki Sullivan recuperano e descrivono i corpi delle *drag queens* come *somatecnici* poiché capaci di sovvertire l'ordine che vuole che alla biologia corrisponda una verità. In maniera significativa analizzano il corpo politico hobbesiano, mostrando come una delle sue caratteristiche principali sia l'integrità e sottolineano come «mentre molti potrebbero sostenere che il corpo

<sup>56</sup> N. SULLIVAN, S. MURRAY, *Somatechnics. Queering the Technologisation of Bodies*, Ashgate, Farnham 2009, p. 3.

politico descritto da Hobbes sia senza dubbio diventato sempre più smembrato, disarticolato e differenziato, ci sembra che gli ideali e le idee sull'integrità corporea continuino comunque a (in)formare gli attuali immaginari sociali – che le nozioni di integrità, in breve, creino ancora effetti somatecnici sui corpi individuali, sui corpi sociali e sulle relazioni tra loro»<sup>57</sup>. Per questo mettono in luce come i corpi trans\* siano particolarmente sovversivi (e ritenuti spaventosi) perché rinunciano volontariamente a questa integrità, assemblando diversamente le parti del proprio corpo.

Se il corpo politico è il corpo del re, Stryker e Sullivan descrivono il corpo trans\* (e in particolare il corpo MtF) come il corpo della regina, in un gioco di parole intraducibile che rimanda alle *queen in drag*.

Il corpo della regina si assicura il passaggio alla femminilità transessuale, alla vita come lei vuole viverla, attraverso uno scambio pericoloso che la libera da un doppio vincolo. Nel cercare l'incarnazione che sostiene la sua vita, deve appellarsi al potere sovrano conferito dal complesso medico-giuridico, e allo stesso tempo contrastare la minaccia del caos sul membro del re – una minaccia radicale allo stesso potere che lei sollecita con la sua promessa di un corpo nuovamente produttivo, capace di amplificare il suo potenziale come risorsa di biopotere. Questo corpo transessuale, sebbene smembrato in un registro, viene rimembrato e riarticolato in altri. Per il soggetto incarnato, raggiunge l'integrazione tra spazio corporeo e corpo fantasmatico, e contemporaneamente diventa un corpo più integrato socialmente, non più confinato in un'economia sotterranea. Diventa un corpo che riproduce, attraverso la sua atipica tecnologizzazione, le norme visive dell'incarnazione di genere che fanno parte del funzionamento routinario del corpo sociale; diventa un corpo più adatto al lavoro imponente, a fatiche più facilmente imbrigliabili per scopi di stato. Il corpo della regina è un corpo che scende a patti con la sovranità per accedere al potere di certe normatività come via per la propria vita peculiare<sup>58</sup>.

Anche in questo caso, quindi, il corpo somatecnico non è innocente, così come non lo è il *cyborg*, ma permette di cogliere le fratture lungo le quali il corpo politico e i corpi individuali si intrecciano. Infatti, le relazioni figurativamente isomorfe tra il corpo politico

<sup>57</sup> S. STRYKER, N. SULLIVAN, *King's Member, Queen's Body: Transsexual Surgery, Self-Demand Amputation and the Somatechnics of Sovereign Power*, in N. SULLIVAN, S. MURRAY, *Somatechnics*, cit., p. 51.

<sup>58</sup> Ivi, p. 59.

collettivo e una corporeità individuale non sono quindi meramente rappresentative, ma anche materiali: le somatecologie funzionano come «lo spazio capillare di connessione e circolazione tra i registri macro- e micro-politici attraverso cui le vite dei corpi diventano intrecciate nelle vite delle nazioni, degli stati e delle configurazioni del capitale»<sup>59</sup>. Per questo osservare i corpi politici – i corpi dei re e delle regine – e gli elementi che li compongono con uno sguardo femminista permette di immaginare nuovi frontespizi che diano corpo a diverse comunità politiche e diversi soggetti.

<sup>59</sup> S. STRYKER, P. CURRAH, L.J. MOORE, *Introduction: Trans-, Trans, and Transgender*, in *Trans-*, «Women's Studies Quarterly», XXXVI, 3-4 (2008), p. 14.