

Università degli studi di Napoli “Federico II”



Dottorato interpolo di Ricerca in
STUDI DI GENERE XXI CICLO
(Anni Accademici 2005/2008)

Tesi di Dottorato in
Filosofia delle Differenze di Genere

L'impatto delle biotecnologie sulla soggettività femminile

Dott.ssa Federica Marcozzi

Tutor:
Chia.ma Prof. ssa Simonetta
Marino

Coordinatore:
Chia.ma Prof. ssa Adele Nunziante
Cesàro

Indice

Introduzione.....	3
--------------------------	----------

1Il postmoderno nel suo sviluppo tecnologico

1.1 Il postmoderno e la destrutturazione femminista della soggettività	16
1.2 Il corpo nell'era delle biotecnologie.....	31
1.3 Il biopotere: una forma di controllo.....	42

2Le tecniche di riproduzione assistita

2.1 Considerazioni preliminari	51
2.2 Gli effetti delle tecniche di riproduzione assistita.....	57
2.3 La visibilità del corpo materno.....	62
2.4 La decorporeizzazione del corpo femminile.....	73

3Nuove tecnologie riproduttive e maternità

3.1 Potere e maternità: determinazioni e ambivalenze.....	83
3.2 Le principali posizioni femministe in tema di maternità.....	88
3.3. Un diverso posizionamento sulle tecnologie riproduttive.....	99
3.4 La maternità come “laboratorio”	107
3.5 Il materno: uno “spazio” per riflettere sulle soggettività.....	117

Bibliografia.....	129
--------------------------	------------

Introduzione

L'interesse per l'argomento della mia ricerca nasce in contemporanea, e come risposta, al fallimento del referendum italiano del 2005 rivolto ad abrogare la legge 40/2004¹ che disciplina le tecniche di riproduzione assistita dovute allo sviluppo biotecnologico.

Il presente lavoro non ha l'obiettivo di occuparsi dell'analisi di questa legge, ma solo quello di considerarla come palese manifestazione dell'esigenza di rioccuparsi del ruolo che l'intervento tecnologico e scientifico gioca sui soggetti e sui corpi, in particolare sul corpo femminile.

La minuziosa analisi della legge, proposta a più voci dal movimento femminista italiano², evidenzia il suo carattere illiberale, nel ridurre l'attività decisionale delle donne in materia riproduttiva, e il controllo esercitato sul corpo femminile. Quest'ultimo torna dunque ad essere tema centrale sia nello spazio sociale che nel dibattito politico. Un corpo, né nominato e né previsto dagli atti legislativi, considerato come semplice contenitore riproduttivo e luogo di passaggio dell'embrione già soggetto giuridico, a tutti gli effetti, prima ancora di nascere.

Abbiamo a che fare con una legge che mina principalmente l'autodeterminazione delle donne, la laicità dello stato e l'autonomia della ricerca. Una legge che nel suo riduzionismo biologico, nucleo centrale del discorso scientifico-tecnologico, non ha fatto altro che riproporre il diritto alla vita dell'embrione, e il secolare controllo sulla donna dovuto alla sua capacità procreativa. Si può allora riconoscere ai problematici punti della legge 40 e al fallimento del referendum solo il merito di aver portato di nuovo alla luce la necessità e l'urgenza di ritornare a discutere sul tema della sessualità e della sfera procreativa.

Le donne, dopo anni di lotte sociali e politiche che le vedeva oggetto di un minuzioso apparato di regole a causa della loro capacità riproduttiva, a partire dagli anni '70 riescono ad ottenere una parziale liberazione dall'alienazione sociale dei loro corpi.

Il riconoscimento della contraccezione, la conquista del diritto all'aborto hanno contribuito ad instaurare un equilibrio all'interno della sfera sessuale, una sorta di uguaglianza fra i sessi nella relazione con il proprio corpo, basata sul principio dell'autoresponsabilità.

¹ Legge 19 febbraio 2004, n. 40, «Norme in materia di procreazione medicalmente assistita», pubblica nella *Gazzetta Ufficiale* n. 45 del 24 febbraio 2004.

² Cfr., per avere una chiara panoramica in merito AA.VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita.*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2004, AA.VV., *Si può. Procreazione assistita norme soggetti poste in gioco*, S. Buonsignori, I. Dominijanni e S. Giorni (a cura di), Manifestolibri, Roma, 2005.

Tuttavia intorno a questi corpi si sono affacciati nuovi poteri, tra i quali le biotecnologie. La ricerca scientifica e lo sviluppo tecnologico stanno fornendo nuove proposte e nuove soluzioni che necessariamente ci conducono alla formulazione di ulteriori quesiti riguardo alle relazioni che ogni soggetto ha con il proprio corpo.

I nuovi sviluppi biotecnologici, nelle loro modalità di intervento, forniscono al legislatore (e la legge 40/2004 ne è una manifestazione) la possibilità di rinnovare il proprio controllo autoritario-patriarcale sul corpo femminile.

Il presente lavoro si muove allora nel tentativo di analizzare le modalità in cui le biotecnologie, e in particolare le tecniche di riproduzione assistita, intervengono sul corpo femminile, al fine di produrre un rinnovato controllo. Un controllo che agendo sulla sfera riproduttiva risveglia il compito di tornare ad occuparsi della maternità.

Lo sviluppo delle biotecnologie si colloca all'interno dell'ampio contesto della postmodernità che comprende una radicale trasformazione sociale, economica e politica a cui è sottoposta l'epoca attuale.

Un'epoca definita postmoderna in quanto ha messo in discussione la fiducia illuminista verso il progresso, la concezione lineare e il razionalismo inteso come il primato della conoscenza.

La diretta conseguenza di questa sfiducia invalida, in una società come quella attuale dedita al cambiamento, la pretesa di dominare e spiegare la realtà attraverso un unico principio fondativo, il quale viene sostituito da categorie della molteplicità, pluralità e differenza.

Gli attuali e i costanti cambiamenti hanno, infatti, reso obbligatoria la decostruzione della classica visione della soggettività e della totalità come principio unificante dei processi storici e categoria fondativa di un'ontologia dell'umano. Da questa decostruzione è conseguita la costituzione di una soggettività più fluida e in grado di interagire e partecipare all'evoluzione dei vari ambiti della sfera umana. Abbiamo a che fare con una proliferazione di differenze e di soggettività da sempre ritenute minoritarie di cui va espressa la positività.

L'esplosione di queste differenze richiede necessariamente l'elaborazione di forme di analisi adeguate. Le istituzioni sociali, politiche e scientifiche e discipline come la filosofia si assumono il compito di accettare la sfida proposta dal terzo millennio pensando non tanto per concetti, quanto per processi e azioni. La filosofia tenta così di formulare un pensiero che non contrasti e ostacoli la ricchezza e la creatività della scienza contemporanea, della tecnologia e delle possibilità variegata di stili di vita che esse hanno introdotto. Occorre abbandonare ogni

forma di sentimentalismo e trarre beneficio dal potere che le nuove tecnologie ci offrono per ridisegnare ciò che chiamiamo realtà e ripensare la corporeità in un modo nuovo.

Dinanzi a queste esigenze e alle possibili ricollocazioni per soggettività differenti, a partire da quella dominante, è stato mio interesse delineare il rapporto esistente tra il femminismo e il postmoderno e riconoscere come quest'ultimo rappresenti una vera e importante occasione per lo stesso movimento femminista.

Il movimento femminista concorda con il postmoderno nel ritenere fondamentale partire da una critica radicale del soggetto moderno, in quanto ormai incapace di assumere il ruolo di fondatore del discorso, al fine di ripensare, in modo nuovo, temi fondamentali per la critica femminista, quali l'identità, la differenza, il corpo e la soggettività. Alla luce di questo il femminismo rappresenta l'esperienza costante di un pensiero critico che ha come obiettivo quello di sviluppare nuove modalità di esistenza, di creazione e di trasmissione del sapere. Si tratta di un pensiero critico a cui pensatrici femministe come Sandra Harding, Donna Haraway e Rosi Braidotti contribuiscono notevolmente.

L'analisi delle prime due teoriche è stata fondamentale per evidenziare l'atteggiamento femminista nei confronti del potere scientifico dominante. Harding si muove principalmente nell'obiettivo di scardinare le basi su cui si è eretta la pretesa di oggettività e quindi la scienza moderna. In questo suo lavoro decostruttivo l'obiettivo della Harding è quello di proporre una ri-articolazione epistemologica secondo l'ottica della differenza di genere.

Un tale progetto di cambiamento può avvenire secondo Harding solo attraverso l'esperienza delle donne che con la loro visione più oggettiva, in quanto sviluppata da uno *standpoint* non considerato dal soggetto dominante, possono dar vita ad una sapere che sia in grado di raccogliere tutte le differenze.

In risposta alla decostruzione dei poteri della razionalità classica e all'esigenza di inserire le donne all'interno del discorso scientifico-tecnologico, Haraway da parte sua propone la teoria dei saperi situati³ al fine di elaborare un sapere autocritico che sia in grado di tener conto dei soggetti, dei corpi, delle relazioni e delle differenze. Con la teoria dei saperi situati Haraway dimostra, dunque l'importanza del posizionamento dei soggetti in quanto categoria fondante per l'elaborazione di un sapere. Compito delle donne è dunque quello di portare i loro saperi

³ D. J. Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege Perspective" pubblicato la prima volta in: *Feminist Studies*, 1988, vol. 14, n. 3, pp. 575-99, ripubblicato in *Simians, Cyborg and Women: The Reinvention of Nature*, 1991.

all'interno del discorso scientifico-tecnologico e relazionarsi ad esso partendo dai loro singoli saperi situati in un determinato momento.

Ritengo che nell'attuale scontro sulle tecniche di riproduzione assistita posizioni come quella della Harding e della Haraway possano contribuire a formulare un diverso posizionamento nei riguardi di tali tecniche. Prendendo in considerazione il punto di vista delle donne che si sottopongono alla fecondazione assistita è possibile modificare le modalità di azione di tali tecniche tramite interventi che siano più rispettosi delle scelte e delle situazioni di ogni singola donna.

Non potendo negare il costante coinvolgimento tra i nostri corpi e le tecnologie è diventato più che mai urgente creare forme di pensiero che siano capaci di entrare in relazione con la molteplicità dei cambiamenti e delle relazioni tra i soggetti e le stesse tecnologie.

Il femminismo di fronte a questa esigenza non può che rivolgersi a nuove forme di soggettività che si fondino su l'idea arricchente di diversità e sul rispetto nei confronti delle posizioni dell'altro. Figurazioni come il nomade di Braidotti e il cyborg di Haraway rispondono perfettamente a questa esigenza.

Braidotti con il nomade propone una nuova soggettività femminile a partire dalla tematica della differenza sessuale legata al concetto di nomadismo. Quest'ultimo rappresenta uno stile di pensiero critico che risponde alla situazione storica e sociale in cui viviamo, attraverso una complessa cartografia a partire da un'analisi critica della contemporaneità e dalla crisi del soggetto cartesiano, che da blocco integro e astratto si frantuma in un coacervo di identità interrelate e posizionate.

Il pensiero nomadico di Braidotti fornisce alla teoria femminista gli strumenti necessari per smantellare le fondanti strutture di potere da cui provengono le opposizioni dialettiche dei sessi e rispettare, nello stesso tempo, la diversità e molteplicità delle singole donne.

In questi termini è necessario un ulteriore riferimento all'opera della Haraway nel suo manifestare l'esigenza e l'urgenza di creare un nuovo linguaggio per potere pensare il mondo in modo differente. Haraway attraverso la figurazione del cyborg propone un cambiamento politico per uscire dal dualismo della modernità. Il cyborg nella sua condizione di ibrido è in grado di riassumere e confondere le posizioni che si trovano alla base della nostra cultura: natura/cultura, femminile/maschile, organico/inorganico. In questo modo il cyborg, rinunciando alla pretesa dell'universalità, ci esorta a riconoscere e a fare nostro il potenziale liberatorio dei sistemi tecnologici e informatici.

Il nomade e il cyborg sono figurazioni concrete che rispondono all'esigenza e al tentativo di trovare nuovi spazi, dove le donne possano prendere la parola e agire attraverso una pratica politica in risposta a quella dominante. Si tratta di ricercare nuovi spazi proprio all'interno dell'attuale condizione culturale, biologica e tecnologica occidentale.

Le tecnologie, le biotecnologie e tutte quelle scienze riguardanti la vita sfidano le classiche concezioni filosofiche sul corpo e offrono le premesse per ripensare alla corporeità e alle relazioni in un nuovo modo.

La forte diffusione delle tecnologie informatiche unite a quella delle biotecnologie ha determinato il ritorno del corpo sulla scena sociale, politica ed economica. L'attenzione rivolta, in particolar modo, al corpo è dovuta alla suo essere lo strumento primario del nostro rapporto con il mondo e l'oggetto su cui costruiamo la nostra identità di donne e uomini.

Trovare allora delle risposte adeguate al progredire dello sviluppo tecnologico vuol dire necessariamente occuparsi delle attuali condizioni della materia corporea nella sua estensione sensoriale e dislocazione spazio-temporale.

Abbiamo a che fare con un corpo così dislocato, smembrato e svuotato degli organi che lo compongono, da poter essere considerato un ibrido a tutti gli effetti; ossia un misto di tecnologia e biologia onnipresente e universale che oltrepassa i confini tra interno ed esterno e tra io e l'altro. In questo modo il corpo non costituisce più una dimensione soggettiva unitaria, ma diventa piuttosto un soggetto multistratificato, complesso e internamente differenziato.

Accettare questa interpretazione vuol dire allora abbattere il tradizionale dualismo corpo/ragione, sul quale si è fondata la subordinazione delle donne ridotte a mera materialità e prive di razionalità, e fare i conti con il rinnovato dominio maschile sul corpo di donna. È su quest'ultimo, infatti, che si stanno giocando le sfide della rivoluzione biotecnologica, a partire proprio dalla riproduzione assistita.

Quel corpo concepito nell'epoca moderna come un puro processo meccanico le cui parti potevano essere modificate, oggi non è più tale. La scienza e le tecnologie riproduttive non rivolgono, quasi più, il loro interesse nell'occuparsi delle parti malfunzionanti del corpo, quanto nel dar vita ad un'industria e ad un'ideologia basate sulla volontà del rimodellamento, trasformazione e controllo.

Un'ideologia del miglioramento e del cambiamento senza limiti che, oltre a rappresentare una sfida alla storicità, alla materialità e mortalità del corpo, pone il soggetto incarnato al centro di

una grande diffusione di discorsi, di saperi e di tecniche di controllo, manifestazione di una diffusa volontà di sapere.

Questa nuova condizione del soggetto è ben espressa da quella che Michel Foucault definisce l'era del biopotere⁴.

Il biopotere è infatti quella forma di potere/sapere che agisce direttamente sulla produzione e riproduzione della vita, trovando in questo modo nella corporeità, uno dei suoi habitat preferiti. Foucault evidenzia come l'obiettivo del potere politico, dalla modernità in poi, sia quello di controllare l'individuo sia nella sfera pubblica che in quella privata.

La scienza insieme alla tecnologia con il loro intervento, fino negli strati più intimi dell'organismo vivente e delle strutture del sé, stanno eliminando quei confini stabiliti da secoli di pensiero umanistico. Il corpo viene così a trovarsi al centro di un paradosso che unisce, all'inflazione visiva e discorsiva, l'assenza di una sua sostanzialità. Sotto lo sguardo indagatore ed oggettivante del discorso scientifico occidentale il corpo naturale, in particolare quello femminile, diventa esteriorità senza spessore. Quest'ultimo aspetto sfugge però all'analisi foucaultiana che, infatti, rivolgendosi esclusivamente alla storia della costruzione dei corpi maschili finisce per tralasciare la questione della differenza sessuale.

Braidotti evidenzia questo aspetto dimostrando come i sistemi di biopotere proposti da Foucault, pur manifestando lo scopo di controllare le forze più vitali del soggetto, come la sfera riproduttiva, non prendono in considerazione l'importanza del ruolo del corpo femminile e del materno.

Sulla base di questa affermazione, ho rivolto la seconda parte della mia ricerca ad analizzare le tecniche di riproduzione assistita⁵ in quanto evidente spazio dove è in gioco il controllo sia del corpo femminile che di tutto il processo riproduttivo. A tal fine mi sono avvalsa, quasi esclusivamente delle posizioni del movimento femminista. La scelta di considerare tali posizioni nasce dal fatto che il movimento femminista, da sempre rivolto a legittimare e difendere il diritto delle donne nel decidere autonomamente dei propri corpi, sta

⁴M. Foucault, *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano, 1988. L'era biopolitica, che Foucault fa partire dal XVII sec., è quella in cui la sovranità più che sul diritto di dare la morte ai sudditi, si caratterizza per il potere di controllare, risanare e allungare la vita dei cittadini. La funzione principale del potere diventa l'amministrazione dei corpi e la gestione calcolatrice della vita. Il passaggio epocale dalla sovranità politica a quella biopolitica è stato possibile grazie all'altra svolta epocale dell'affermarsi del sapere biologico; ossia della scienza del vivente.

⁵ Cfr., per avere una più ampia visione delle principali posizioni sostenute sulle tecniche di riproduzione assistita, nelle loro prime manifestazioni, *Sortir la maternité du laboratoire*. Actes du forum international sur nouvelles technologies de la reproduction organisé par le Conseil du status de la femme et tenu à Montréal les 29-31 octobre 1987, à l'Université Concordia, Québec.

portando avanti una dettagliata analisi sull'intervento biotecnologico in ambito procreativo in relazione al corpo femminile.

Le nuove tecnologie riproduttive, confusamente considerate sia come terapia per l'infertilità che come un nuovo modo di procreare, hanno modificato profondamente lo scenario della procreazione e le relazioni della donna con il suo corpo, la sua gravidanza, il suo parto e il/la suo/a bambino/a. Tali tecnologie trasferendo la fecondazione e l'embrione all'esterno del corpo materno hanno dato inizio allo sviluppo di una vera e propria rivoluzione simbolica sulla quale è diventato urgente riflettere.

Si tratta di portare avanti allora un'analisi, in ottica femminista, che ha l'obiettivo di far valere il diritto alla salute, di rendere possibile la libertà di scelta, conscia dei propri limiti, e di opporsi alla mercificazione dei corpi, nelle loro singole parti e nella loro interezza.

La scienza tecnologica nel suo procedere sotto le vesti di una "neutralità-maschile" è da sempre uno strumento determinante il conflitto tra i sessi. Occorre, dunque, evitare quelle condizioni che permettono il passaggio dal dominio dei "padri" a quello della "tecnica". Affinché questo avvenga è necessario, ancora di più, che le donne acquistino una consapevolezza tale da condurle a socializzare e fare esperienza anche con le nuove tecniche riproduttive.

Sul piano simbolico, e non solo, l'esclusione del femminile sia come soggettività che come corpo, insieme alla stabilita centralità del ruolo del "soggetto-embrione", così come previsto dalla legge 40/2004, mostrano quanto sia cambiato il quadro del processo riproduttivo e come, in Italia, questo cambiamento stia anche provocando notevoli discussioni sulla prevista e prevedibile revisione della legge 194 sull'aborto.

Nella parte centrale del mio lavoro l'obiettivo principale è quello di tracciare alcuni aspetti chiave riguardanti lo sviluppo delle tecnologie riproduttive insieme ai loro effetti sul corpo della donna.

Attraverso pensatrici come "la storica del corpo"⁶ Barbara Duden ho evidenziato come lo sguardo biotecnologico, ormai vicino alla struttura propria della materia vivente, sia diventato un potente indicatore di quella "volontà di sapere" tipica del potere dominante. Uno sguardo quello maschile che ha sempre considerato il corpo femminile come "vuoto". È ancora quel simbolismo a guidare la manipolazione tecnologica.

⁶ Espressione spesso usata dalla Duden per definirsi.

Per chiarire la visibilità del corpo femminile, in particolare del corpo materno, è stato fondamentale il lavoro della Duden proposto nel suo primo testo “*Il corpo della donna come luogo pubblico*”⁷. Duden in quella sede porta avanti un’analisi storica che partendo fin dalle prime rappresentazioni del corpo femminile risalenti a Leonardo da Vinci, arriva a dimostrare come le attuali tecniche ad ultrasuono abbiano reso accessibile il contenuto dell’utero di una donna, facendone un vero e proprio luogo di osservazione e sperimentazione.

L’ecografia è tra le prime tecniche che hanno permesso al sapere medico di invadere l’interno del corpo materno rendendo l’embrione e il feto soggetti di percezione pubblica, a discapito della donna/madre. A sostegno di come le tecniche di visualizzazione e i mass media abbiano determinato la forte presenza, in ambito sociale e simbolico, del feto come persona giuridica, ho proposto il video americano antiabortista *The Silent Scream*⁸. Dalla visione e dall’analisi di questo video ho avuto ulteriore conferma di come il feto sia ormai diventato un’identità separata e autonoma dalla madre, come il sapere scientifico continui a perpetuare il suo tradizionale intento di rendere ogni cosa visibile e come questo sapere abbia acquisito una rinnovata funzione sociale.

Le nuove tecnologie riproduttive unite a quelle di visualizzazione del corpo femminile contribuiscono non solo a cambiare la percezione stessa dei corpi, ma anche a determinarne la scomposizione. Il processo riproduttivo, ridotto a puro biologismo, si è frantumato espropriando la capacità riproduttiva dei corpi.

Le nuove modalità riproduttive determinano, infatti, la dissociazione tra procreazione e atto sessuale, l’oggettivazione dei corpi e delle sue funzioni e infine la possibilità di intercambiare gli organi e le loro funzioni. I corpi delle donne si trovano così ad essere frammentati in utero, uova, tube di Falloppio e ambiente uterino. Ciò che conta per il sapere scientifico è essere in grado di combinare il materiale biologico con l’unico scopo di raggiungere il prodotto finale, ossia il bambino.

Il corpo sessuato in termini di biopotere è dunque concepito come mero organismo, all’interno del quale ogni parte svolge la sua funzione; ed è proprio su questa convinzione che si instaura l’illusione del potere medico di controllare il corpo a proprio piacimento.

⁷ B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull’abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, 2007.

⁸ Video americano sull’aborto (1984) diretto e filmato da Dr. Bernard Nathanson. Il video mostra i particolari dell’aborto di in feto di 11 settimane. Per la visione, <http://www.silentscream.org/>.

Al discorso legato alla scomposizione del corpo in organi interscambiabili si aggiunge anche il timore dell'utero meccanico; un ulteriore tentativo da parte della medicina di poter fare completamente a meno della donna in ambito procreativo.

Dinanzi al nuovo scenario proposto dalle biotecnologie occorre allora comprendere se la forte "denaturalizzazione" della riproduzione risponda all'utopia della liberazione della donna dal suo ruolo di produttrice, oppure se al contrario subisca un'espropriazione della funzione materna, a causa di questa nuova forma di alienazione biotecnologica.

Se da una parte è sicuramente innegabile l'invasivo intervento sul corpo femminile e la percentuale di insuccessi da parte delle tecniche di riproduzione, dall'altra è importante riconoscere come lo sconvolgimento dei processi riproduttivi e dei ruoli di genere nella riproduzione possa rappresentare un'occasione per il movimento femminismo.

Le varie posizioni femministe non contribuiscono alla formulazione di un pensiero unico nei riguardi delle biotecnologie, anche se il loro punto di partenza coincide nel riconoscere il fine ultimo della manipolazione tecnologica nella "deflagrazione" del materno. Ed è proprio questo aspetto a richiamare la necessità di problematizzare la maternità stessa, nodo teorico e irrisolto del dibattito femminista.

Tra le numerose risposte femministe, rivolte agli interventi delle tecniche di riproduzione assistita ho preferito porre l'attenzione su due principali posizioni. Una raccoglie in sé le pensatrici fortemente⁹ contrarie alle tecniche, convinte in questo modo di salvaguardare la potenza generante come principale valore femminile. L'altra invece propone un atteggiamento favorevole¹⁰ nei riguardi delle tecniche, considerandole come utili strumenti per le donne per potersi liberare dal vortice del materno.

La prima posizione che contrappone il "potere femminile di generare" alle nuove tecnologie trova la sua maggiore sostenitrice in Gena Corea¹¹. L'obiettivo di Corea è quello di accusare il controllo patriarcale e lo sfruttamento da parte della nuova industria della

⁹ Cfr., Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, New York, Harper and Row, 1965, e una raccolta a più voci, *Test-Tube Women. What future for motherhood?*; edited by Rita Arditti, Renate Duelli Klein and Shelley Minden; Pandora Press; London; 1984.

¹⁰ Cfr., S. Firestone, *The Dialectic of sex: the Case for Feminist Revolution*, Paladin, London, 1972, trad.it., *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Rimini-Firenze, 1976, D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli, Milano, 1999.

¹¹ Corea, nel suo testo *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, per evidenziare il rapporto negativo tra corpo femminile e tecnologia, analizza il complesso sistema che sta alla base del funzionamento delle strutture medico-scientifiche e ne confuta la presunta oggettività e neutralità. L'utero meccanico rappresenta lo sfruttamento e la manipolazione delle tecnologie attuali. Il timore che il corpo possa ridursi a macchina, nasce dalla convinzione che la tecnologia riproduttiva possa porre fine all'autodeterminazione dei corpi femminili.

produzione sul corpo e sulla funzione riproduttiva usando la figura dell'utero meccanico e l'immagine della donna considerata come "carne femminile da riproduzione". Attraverso queste immagini Corea mostra l'alienazione e la disumanizzazione delle donne, ridotte in pezzi intercambiabili a causa delle tecniche riproduttive, proponendo come soluzione il ritorno alla capacità procreativa femminile.

L'altra posizione è rappresentata da Shulamith Firestone la quale con il suo totale consenso allo sviluppo tecnologico, anticipa una vera e propria rivoluzione in ambito creativo. Firestone, infatti, auspica l'uso totale delle tecnologie da parte delle donne al fine di poterle liberare dalla loro struttura naturale; ossia dalla causa che ne determina la sottomissione al controllo maschile. L'obiettivo è dunque quello di liberare le donne dal fardello della natura permettendo loro il dominio sui propri corpi.

Seguendo queste due nette e contrapposte posizioni è evidente come entrambe le autrici portino avanti le proprie argomentazioni in termini biologici. È la struttura biologica e la conseguente funzione materna a giocare il ruolo principale; per Corea essa rappresenta una liberazione, per Firestone al contrario una vera e propria schiavitù.

Ritengo che tali posizioni, condivisibili o meno, non siano attualmente sufficienti a rispondere alle nuove esigenze dettate dall'avanzamento delle biotecnologie. Queste ultime, anche se nella loro ambiguità, contribuiscono a creare nuovi orizzonti e nuove soggettività e di conseguenza nuove esigenze da parte dei singoli soggetti coinvolti.

Diventa allora riduttivo rimanere ancorati esclusivamente all'elemento biologico. Al contrario occorre, approfittando dello sviluppo tecnologico, avviare una riflessione per una nuova teoria della maternità che sia in grado di comprendere e rispondere al proliferare delle nuove forme di gravidanza. Questo porterebbe al cambiamento della stessa concezione della maternità.

Ho cercato di evidenziare questa necessità partendo dall'analisi proposta da Adrienne Rich la quale con la sua lettura della maternità come "istituzione" apre la strada ad un primo cambiamento. Le posizioni di Rosi Braidotti e Haraway, in quanto rappresentanti di un diverso posizionamento nei confronti delle tecnologie e della maternità, contribuiscono ulteriormente a tale percorso.

Haraway risponde invitando a ridefinire la soggettività femminile decostruendo il vissuto delle donne e ripensandolo in termini di relazione tra l'elemento corporeo e il fattore tecnologico. Il cyborg è la figurazione attraverso la quale Haraway porta avanti questo necessario cambiamento.

Braidotti, concordando con Haraway sulla necessità di rapportarsi in maniera coerente con lo sviluppo tecnologico in relazione al corpo, ci invita attraverso la lettura positiva della sequenza madri-mostri e macchine ad abbandonare ogni definizione essenzialistica della femminilità e della maternità. Questo permette di ri-configurare la materialità corporea del soggetto femminile considerando la differenza sessuale nella sua positività e potenzialità, rivalutando il femminile materno/materiale.

Attraverso la metafora della maternità come “laboratorio” metto in evidenza come la maternità necessiti allora di essere letta nell’ottica della differenza sessuale. Le nuove forme di gravidanza, come testimonia il “caso” estremo dell’uomo che ha partorito in America, spingono ad interrogarci sui ruoli legati alla differenza sessuale in ambito procreativo e a riconoscere come la maternità non possa più essere considerata caratteristica determinante dell’identità femminile.

I soggetti corporei della tarda società postmoderna hanno assunto posizioni sociali e politiche che mostrano come i vecchi presupposti della modernità non siano più validi e come occorra di conseguenza una ridefinizione della differenza sessuale; una differenza che va rivendicata in quanto diversa. Si tratta di una differenza non omologabile alla sessualità biologica, ma espressione di un soggetto incarnato in grado di rispondere alle proprie esigenze e desideri.

Nel proporre tale rilettura mi sono avvalsa delle posizioni di Braidotti nel suo riferirsi al pensiero della differenza sessuale di Luce Irigaray.

La differenza sessuale di cui parla Irigaray è una differenza che deve ancora darsi, per questo definita come un femminile virtuale. Si tratta di un “non ancora”, di un divenire che può darsi attraverso una pratica femminista il cui obiettivo è quello di trasformare la differenza in un’affermazione positiva.

Questo progetto di divenire può essere portato avanti attraverso una genealogia al femminile dove vengono analizzate tutte le immagini che rappresentano l’esperienza delle donne nel suo rapporto con il corpo materno.

Irigaray riconosce che, nella logica del pensiero occidentale, questo tipo di materialità corporea incarnata nel materno ha fornito elementi per l’interiorizzazione del legame speculare del materno/femminile con lo Stesso; tuttavia intravede una possibilità nella rivalutazione, spostamento e ripetizione di questo dato corporeo.

La maternità per le donne può, infatti, diventare un mezzo attraverso il quale è possibile esplorare percezioni carnali e di empatia che vanno ben oltre l'economia fallologocentrica. La maternità dunque è riconosciuta come un nuovo spazio; un altro femminile materno dove si manifesta la complessa relazione simbiotica tra madre e figlio/a, da cui possono scaturire poi le relazioni tra le donne.

Attraverso un processo mimetico grazie al quale è possibile riconsiderare e di conseguenza scardinare la modalità universale definita dall'uomo, l'obiettivo di Irigaray è fornire una visione radicale dell'eterosessualità, in grado di rispettare la specificità di ciascuna posizione soggettiva e sessuata. Questa visione comprende in sé le differenze tra donne dove l'altra donna diventa il "luogo", il "laboratorio" dove è possibile riconoscere il proprio sforzo di divenire, portando avanti un processo di cambiamento profondo.

Sulla base di questa affermazioni il mio obiettivo è stato quello di analizzare, tenendo sempre presente i cambiamenti proposti dalle tecniche riproduttive, come il materno possa essere riconosciuto non più come luogo mancante, secondo la logica fallologocentrica, ma possa al contrario trasformarsi in un laboratorio politico dove potenziare e affermare le differenze e ritagliare spazi di condivisione e di relazione.

Se da una parte è necessario evidenziare gli effetti negativi dell'intervento tecnologico; come quello della forte visualizzazione della materia vivente, la decorporeizzazione del corpo femminile e la sua successiva scomparsa dalla scena procreativa. Dall'altra invece è diventato necessario cercare di capire e analizzare qual è la funzione sociale della tecnologie e della medicina al fine di poter creare uno spazio dove possa essere riconosciuta la libertà femminile e dove le donne siano in grado di liberarsi dall'obbligatorio controllo medico per potere affrontare le situazioni riguardanti la propria gravidanza con meno oppressione. Si dovrebbe arrivare allora a raggiungere quella libertà di non procreare o di procreare¹² anche con il supporto della riproduzione artificiale.

Rivestire la maternità di uno nuovo spazio, significa appropriarsi di un pensiero nomade come quello proposto da Gilles Deleuze¹³, che nel suo costante movimento permetta di uscire dalla sfera delle identità fisse, come quella che definisce la donna in quanto madre, e aprirsi alla relazione con le differenze.

¹² Cfr, Chiara Lalli, *Libertà procreativa*, Liguori Editore, Napoli, 2004.

¹³ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003.

Alle aumentate possibilità di gravidanza fornite dalle nuove tecniche, basti pensare alla figura della madre surrogata, al transessuale incinto, all'accesso per le coppie lesbiche e omosessuali, dobbiamo rispondere con un pensiero nomade attraverso il quale possiamo leggere la positività della maternità intesa come laboratorio. Un laboratorio all'interno del quale troviamo da una parte il lavoro dello scienziato intento a raggiungere il suo obiettivo di controllare il processo riproduttivo, mentre dall'altra il soggetto femminista nelle sue varie posizioni in tema di maternità. Tra queste posizioni ritengo che la più adeguata a supportare e rappresentare l'attuale scenario tecnologico sia quella rivolta ad aprire i confini del materno. Un materno come spazio positivo da cui ripartire, dove riconoscersi e non solo, e dove "sperimentare" tenendo conto delle differenze. È interessante e opportuno allora proporre una maggiore analisi delle diverse soggettività, nelle loro differenze, tenendo presente le loro scelte in tema di maternità, attraverso il libero utilizzo delle tecnologie riproduttive. Così pure rivolgere lo sguardo al mutato ruolo della figura maschile nel processo riproduttivo e soffermarsi a capire cosa ne è del ruolo dell'uomo e della figura del padre, dopo essere stati trasformati in una goccia di sperma depositata in una banca del seme, e quali siano le conseguenze di ciò nelle relazioni eterosessuali e nei rapporti familiari.

1

Il postmoderno nel suo sviluppo tecnologico

1.1 Il postmoderno e la destrutturazione femminista della soggettività

Appare sempre più probabile che la cultura occidentale stia attraversando una fase di trasformazione fondamentale: un aspetto della vita sta invecchiando.

Jane Flax, *Pensiero postmoderno e relazioni di genere nella teoria femminista*

Alle soglie del Duemila, il femminismo si confronta così con una duplice esigenza: da una parte la necessità cartografica di descrivere con chiarezza la nostra attualità; dall'altra un bisogno di creatività politica che permetta coalizioni più aperte, in quanto fondate sul rispetto delle differenze.

Rosi Braidotti, *Per un femminismo nomade*

Porre l'attenzione e di conseguenza analizzare il nuovo contesto culturale, sociale ed economico della postmodernità, obbliga l'orizzonte della filosofia postmoderna ad inaugurare una serie di riflessioni nuove.

Il progredire del capitalismo, la globalizzazione e il cambiamento radicale nei modi di produzione, l'affermarsi delle tecnologie digitali, il multiculturalismo e le ibridazioni di etnie e culture, insieme al contemporaneo esplodere di rivendicazioni particolaristiche, rappresentano la cornice dentro cui si attua la crisi delle strutture sociali e simboliche dell'epoca moderna. Decostruita la totalità come principio unificante dei processi storici e categoria fondativa di un'ontologia dell'umano, si è passati all'epoca della separazione e della divisione che ha reso l'unità del tutto fluida e discontinua.

Una delle principali cause di questi cambiamenti è la presenza sempre più massiccia e determinante della tecnologia. Quest'ultima nella sua quotidiana interazione struttura, da tempo, la nostra percezione del mondo, a cominciare dalle opposizioni natura/cultura, facendo sì che il biologico, il tecnologico, il naturale, l'artificiale, l'umano si presentino come concetti che necessitano di una riconfigurazione in un'ottica postumanista.

Siamo attualmente immersi in un'epoca dove le problematiche sociali e teoretiche, quali le biotecnologie, la struttura della famiglia, il ruolo sociale delle donne e l'organizzazione sessuale, mostrano, nella loro singolarità, la radicale diminuzione di rappresentazioni adeguate.

Il mondo urbano post-industriale quotidianamente ci chiede di fare i conti con i cambiamenti e le trasformazioni, tuttavia l'insicurezza in cui viviamo non ci consente di rispondere adeguatamente alla ricchezza della scienza e della tecnologia contemporanea.

Il contesto postmoderno non testimonia solo la "crisi" della razionalità e soggettività, ma mostra anche un grande potenziale liberatorio in quanto è in grado di dare spazio ai discorsi provenienti da quelle minoranze che finora non hanno avuto voce e a ridisegnare di volta in volta le condizioni e i modelli interpretativi. Viviamo in un momento di possibili ricollocazioni per soggettività differenti da quella dominante in epoca moderna, individuato da molte teoriche femministe come un possibile punto di svolta.

Intendo iniziare la mia analisi proprio da questo stato di transizione, che rende necessario lo sviluppo di forme di pensiero capaci di comprendere e ricostruire concetti quali la singolarità, il genere, il sapere e le relazioni sociali, muovendomi attraverso la pratica teorica femminista, definita da J. Flax come quella riflessione che

in quanto forma di filosofia postmoderna, rivela e contribuisce a creare la crescente incertezza nei circoli intellettuali occidentali riguardo ai fondamenti e alle metodologie appropriate a spiegare e/o interpretare l'esperienza umana.¹⁴

La postmodernità va allora riconosciuta come un'importante occasione per il movimento femminista. Quest'ultimo condivide, infatti, con i teorici postmoderni la necessità di fornire risposte innovative all'emergere di una pluralità di sensi e alla diversità irriducibile che non può più essere risolta da un qualsiasi principio unificatore.

Rosi Braidotti è una delle teoriche femministe che ha maggiormente analizzato il rapporto tra la crisi della modernità e il femminismo, sia nei termini delle nuove possibilità che il contesto postmoderno apre alle donne, sia affermando che il femminismo stesso, come atto di appropriazione del discorso da parte delle donne, rappresenta uno dei motori più potenti di tali crisi.

¹⁴ J. Flax, "Pensiero postmoderno e relazioni di genere nella teoria femminista", *DWF*, n.8, Roma, 1989. p. 102.

Secondo questa lettura la modernità e i valori che la caratterizzano risultano indissolubilmente legati al potere patriarcale e la crisi del soggetto moderno, razionale, logocentrico è di fatto la crisi di un soggetto incarnato in una differenza, quella sessuale, che mette in luce il falso universalismo del pensiero maschile e coincide, dunque con il suo crollo

In un'ottica femminista si dovrebbe anche dire che il pensiero, il discorso e la soggettività di questi stessi "altri", vale a dire, per esempio, la pratica femminista, sono fattori determinanti nel provocare questa 'crisi'. Se il pensiero femminista è chiaramente situato nell'ambito della fine del soggetto, è proprio perché le lotte delle donne funzionano come una delle sue radici politiche e teoretiche più profonde.¹⁵

Quello che Braidotti fa notare a partire dalla crisi del soggetto razionale, fin dal suo primo testo *Dissonanze*¹⁶, è il nesso che esiste tra le donne, la loro emancipazione, il femminismo e la modernità filosofica. Se infatti gli ultimi trenta anni hanno visto sostanzializzarsi la "crisi" della ratio classica, una rottura interna dell'ordine discorsivo occidentale¹⁷, l'unica via da percorrere per la filosofia è quella di assumere non solo una valenza politica, ma di diventare gesto politico vero e proprio. Una pratica politica che porta con sé tutte le ragioni che hanno indotto la riflessione femminista a rimettere in questione la natura corporea e, in modo particolare, la sessuazione del discorso.

Il femminismo propone dunque una critica radicale della visione umanistica del soggetto; un soggetto che non è più in grado di assumere il ruolo di fondatore del suo discorso sia nell'umanesimo classico che nel discorso modernista.

La marginalizzazione del discorso filosofico ha come effetto positivo di rendere la filosofia più consapevole di tutto quello che sino a questo momento veniva etichettato come altro/altra rispetto al soggetto del sapere, mostrando l'innegabile intreccio tra femminismo e crisi della modernità.

È chiaro, infatti, che l'epoca della "crisi" e/o della "morte" del soggetto è la stessa che ha visto emergere sul piano storico, sociale e teorico, le pratiche femministe.¹⁸

¹⁵ R. Braidotti, "Per un femminismo nomade", in *Femminismo*, Piccola biblioteca Millelire, Stampa alternativa, 1994, p. 14.

¹⁶ R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*. La Tartaruga edizioni, Milano, 1993.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ R. Braidotti, *Per un femminismo nomade*, op. cit., p. 10.

La filosofia femminista si trova così a dover affrontare la crisi e a fare i conti con l'affacciarsi di nuovi soggetti, che reclamano una trasformazione dell'ordine discorsivo, esposto alla differenza e alla pluralità di approcci teorici. L'emergenza dell'alterità irriducibile ad ogni logica unitaria produce l'effetto di dare forma al desiderio femminile di soggettività, generando quello che Braidotti definisce un paradosso.

Il paradosso è che i vari discorsi sul femminile come sintomo di crisi e malessere del soggetto maschile sono però anche, indiscutibilmente, il momento positivo di affermazione di una nuova soggettività femminile.¹⁹

Il femminismo interpreta, dunque, la postmodernità come un'importante occasione: il declino delle grandi narrazioni della modernità e il tramonto dell'approccio umanista al reale sono considerati il punto di partenza per ripensare, in modo nuovo, temi fondamentali per la critica femminista, quali l'identità, la differenza, il corpo, la soggettività.

L'obiettivo è quello di proporre una teoria materialistica della soggettività, in altre parole di pratiche incarnate, viste nel contesto sociale e storico di quest'epoca di crisi e trasformazione.

Alla luce di ciò, la sfida del femminismo consiste nel trovare forme alternative di soggettività, che siano rispettose delle differenze senza abdicare al relativismo, che non rinuncino alla rilevanza politica del significante "donna" senza tuttavia legarlo a dimensioni essenzialistiche e normative:

si tratta di un balzo in avanti, non di un ritorno indietro verso la glorificazione di un potere femminile autentico e arcaico o di una "vera" essenza finora occultata. Non vuole recuperare un'origine perduta o una terra dimenticata, ma piuttosto determinare qui ed ora una modalità di rappresentazione che assuma il fatto di essere donna come forza politica positiva ed autoaffermativa.²⁰

Gli anni del femminismo hanno segnato una fase nella quale le donne hanno cominciato a rifiutare schemi interpretativi e prospettive politiche elaborate da altri per le donne, e a ritenere

¹⁹ Ibidem, p. 12.

²⁰ R. Braidotti, *Soggetto Nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli Editore, Roma, 1995, p. 60.

necessaria un'autoriflessione. Il partire da sé, dalla propria identità differente, riconoscere la propria parzialità, darle valore, è apparsa una premessa indispensabile per progettare il cambiamento e costruire una propria visione del mondo che comprenda l'autorappresentazione del femminile, ma anche la rappresentazione del maschile.

Riferirsi alla relazione del femminismo con la crisi della modernità, serve principalmente a dimostrare come il femminismo è stato, e deve continuare ad essere, un movimento di pensiero e d'azione in grado di scardinare tutto ciò che ha la pretesa di essere fondante per qualcos'altro.

La capacità del femminismo deve consistere nello sfruttare la crisi della soggettività moderna e attraverso la destrutturazione di quest'ultima essere in grado di accogliere e rivalutare i soggetti nei loro saperi situati.

La riflessione delle pensatrici femministe, negli ultimi venti anni, si è mossa a partire da questi presupposti, inscrivendosi nel contesto della postmodernità, praticando la decostruzione e assumendo posizioni critiche e di scetticismo nei confronti delle convinzioni sul sapere, sulla verità e sul potere.

La decostruzione delle nozioni riguardanti il sé e il sapere coinvolge anche gli effetti causati dalle forme di organizzazione e di rappresentazione del genere rispondenti ad un'interpretazione neutra.

A sostegno di questo aspetto voglio evidenziare come lo sviluppo della seconda ondata femminista, in campo epistemologico, coincida appunto con una crescente incredulità verso le posizioni universali che hanno portato le femministe a mostrare come i discorsi provenienti dalla classe media occidentale, bianca e maschile nascondano strategie di dominazione implicite nell'idea della conoscenza oggettiva.

All'interno delle complesse vicende critiche che hanno condotto alla revisione del criterio di obiettività non può essere trascurato il lavoro portato avanti dalla filosofa femminista americana Sandra Harding²¹ e la riflessione di Donna Haraway nel suo scambio e confronto con lei.

²¹ Sandra Harding filosofa femminista americana, è la maggiore rappresentante del dibattito intellettuale, sviluppatosi negli Stati Uniti a partire dalla fine degli anni Settanta, che interroga la scienza e l'epistemologia partendo dalle affermazioni critiche del movimento femminista. Si tratta di una critica che si muove in nome dell'omissione storica delle donne, come soggetti reali e politici, dalla ricerca scientifica intesa come luogo di elaborazione epistemologica. Dopo aver messo in evidenza l'assenza delle donne in ambito scientifico sia in termini quantitativi che qualitativi, Harding nel suo libro del 1986 *The Science Question in Feminism* inizia ad effettuare un radicale cambiamento di prospettiva epistemologica ponendo al centro dell'attenzione la pratica femminista in campo scientifico, sostituendo a un soggetto cognitivo generico, tradizionalmente pensato come universale, astratto e neutrale, un soggetto cognitivo parziale, concreto e sessuato al femminile.

Il lavoro della Harding consiste in un'opera critica e decostruttiva di quella che lei definisce impalcatura mitologica, sulla quale sia la scienza che la filosofia hanno costruito, durante la modernità, la loro pretesa di oggettività, la correttezza del metodo scientifico, la libertà da valori e pregiudizi, con l'obiettivo di costituire un sapere universalmente valido. Harding propone al contrario il "partire da sé" della pratica femminista degli anni Settanta, considerato base imprescindibile per ripensare complessivamente l'esistenza e il sapere, come punto da cui iniziare una critica alla scienza e una sua ri-articolazione epistemologica nel segno della differenza di genere. Nel dimostrare come il sapere ereditato si fondi su una base androcentrica, Harding, attraverso la critica femminista, le analisi foucaultiane e quelle postmoderne e postcoloniali, smaschera i corpi sessuati al maschile, le relazioni di potere e gli interessi che stanno alla base di questo sapere.

Il suo obiettivo è quello di trovare e usare nuovi concetti e nuove categorie capaci di rendere visibili sia le singole vite delle donne, sia il punto di vista femminista. Le donne, con la loro esperienza, sono in realtà dei soggetti portatori di una visione più oggettiva perché sviluppata a partire da uno *standpoint* non visibile ai soggetti dominanti.

Harding con la sua *standpoint theory*²² propone un'oggettività più forte (*strong objectivity*), proveniente dall'agire delle donne, rivolta ad un sapere scientifico che sia più ampio, capace di includere la sfida da parte di tutto ciò che è stato sempre etichettato come una minaccia e per questo tenuto fuori dal suo campo di azione.

Anche Donna J. Haraway in un suo articolo "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege Perspective"²³ produce una simile e influente discussione sull'oggettività, confrontandosi con Sandra Harding.

L'invito della Haraway è di mettere in guardia la critica femminista della scienza contro la creazione di una falsa e semplicistica dicotomia fra la cattiva scienza 'oggettiva' e la buona e 'realistica' scienza femminista. Contro la possibilità dell'affermazione di questa dicotomia Haraway propone

²² La standpoint theory da una parte offre una critica alle convenzioni epistemologiche dominanti nelle scienze sociali e naturali mentre dall'altra difende la coerenza della conoscenza femminista contro l'incertezza postmoderna.

²³ D. J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e bio-politiche del corpo*, op. cit.

Una dottrina di oggettività situata nei corpi, che dia spazio a progetti femministi paradossali e critici: oggettività femminista significa molto semplicemente saperi situati.²⁴

La posizione epistemologica della Haraway rivendica, dunque, una pratica cosciente e consapevole in cui le “storie personali” possono contribuire alle scelte teoriche, e dove il biologico è considerato come una differenza “relazionale”. Il corpo in questo modo assume il compito di agente dotato di una consapevolezza sia sociale che culturale.

Quindi la dottrina dell’oggettività situata nei corpi, del posizionamento, è uno strumento cognitivo e politico in grado di produrre un sapere adeguato e capace di rispondere ai cambiamenti storici. L’obiettivo non è allora la fondazione di un sapere astratto, quanto invece l’elaborazione di un sapere autocritico, situato e aperto alla fruizione collettiva, in riposta alla decostruzione dei poteri della razionalità classica.

L’obiettivo sia per Haraway che per Harding è dunque di riuscire ad ottenere un sapere che sia in grado di tener conto dei soggetti, dei corpi, delle relazioni e delle differenze.

La *standpoint* femminista è un’opposta comprensione del mondo, che offre una sfida alla dominazione del patriarcato come struttura, ed emerge da un coinvolgimento collettivo con le esperienze delle donne e le strutture all’interno delle quali queste esperienze si svolgono.

Le esperienze delle donne e la loro relazione con il mondo hanno il potenziale di generare una conoscenza diversa riguardo alla condizione umana e sono capaci di produrre un cambiamento politico.

Dinanzi a questo, il pensiero femminista deve solo cercare di non cadere nello stesso errore della cultura patriarcale; ossia di considerare i problemi delle donne appartenenti ad una particolare etnia e classe sociale, come problemi universali e quindi riguardanti tutte le donne. In realtà abbiamo a che fare con un numero notevole di donne che hanno appartenenze etniche e sociali completamente differenti dalle nostre. Occorre quindi allontanarsi dal rischio di proporre alle donne di altre culture il nostro sistema, il nostro percorso occidentale come il migliore e quindi valido anche per loro. Le femministe devono, infatti, ben guardarsi dal pericolo di stabilire un’altra teoria fondativa e dominante.

Secondo Harding, il pensiero femminista, dinanzi all’attuale fase di trasformazione che ha fatto emergere sulla scena sociale e politica numerose soggettività, deve al contrario essere in

²⁴ Ibidem, p. 111.

grado di contribuire alla formulazione di una scienza che sia alternativa, capace di rispondere e comprendere le esperienze e le esigenze dei singoli soggetti.

Il postmodernismo femminista risponde a questa esigenza e si sviluppa a partire dall'analisi delle identità frantumate dell'epoca moderna e basandosi sulla loro capacità di stabilire alleanze, instaurando una reciproca solidarietà in opposizione alla presunta ed universale idea di umanità.

L'instabilità teorica della scienza e del sapere, evidenziata sia da Harding che da Haraway, mostra la sua netta coincidenza con l'instabilità tipica delle categorie interpretative del postmoderno. Insieme alla radicale incertezza del postmoderno, riecheggia anche il dibattito portato avanti dal movimento femminista sull'identità, sulla differenza e sulla necessità di mettere in discussione tutte le forme essenzialiste del pensiero e gli schemi oppositivi risolti nell'espressione di una dialettica razionale.

Nel suo articolare il discorso della differenza sessuale il femminismo degli anni Settanta ha, infatti, contribuito ad indebolire il principio, radicato nel pensiero moderno, dell'identità universale, criticando le assunzioni essenzialiste e fondative e mostrando, per esempio, che il genere non è una conseguenza dell'anatomia e che l'istituzione sociale non riflette verità universali riguardo alla natura umana.

Categorie come il gender, la classe e l'appartenenza etnica non sono più considerate né stabili ed essenziali, né utilizzabili per spiegare la totalità delle pratiche che avvengono nella società umana. La stessa categoria "Donna", infatti, perde valore come fondamento ontologico e come categoria universale delle grandi narrazioni di pratica politica.

Quello che è messo in evidenza è la necessità di non rinunciare al riconoscimento degli aspetti specifici della vita e dell'esperienza delle donne, in cui queste ultime si sentono irriducibilmente diverse dagli uomini. Da questa sensazione nasce il discorso sulla differenza, una differenza qualitativa che ha permesso alle donne di descriversi e di dichiarare le proprie esigenze. Si tratta di una differenza che il femminismo ha inteso come differenza sessuale.

Uno dei primi obiettivi del femminismo della differenza è quello di smascherare e rendere pubblico, la falsità del pensiero neutro al fine di stabilire al contrario un pensiero in grado di contemplare la donna come soggetto.

La riflessione portata avanti dal femminismo della differenza coinvolge e mette in discussione l'intero sistema della cultura e del pensiero occidentale e con esso il paradigma concettuale della razionalità considerato non più emendabile.

Al pensiero occidentale viene in particolar modo rimproverato la non presenza di una riflessione adeguata sulla differenza, che ha spinto anche il femminismo a considerare la diversità della donna solo in termini di un' inferiorità da cui emanciparsi. Alla modernità manca un libero concetto della differenza e l'idea di una disparità arricchente. In questi termini il ripensare alla differenza diventa un problema fondamentale per il pensiero contemporaneo e il tema dell'Altro, quindi della differenza singolare, va ad occupare un ruolo privilegiato in diversi ambiti; dall'antropologia, al poststrutturalismo alla psicoanalisi.

L'urgenza di fare i conti con i limiti dell'eredità metafisica porta la critica al pensiero razionale ad un punto così radicale da dover considerare la possibilità di uno statuto della differenza non più relativo all'unità e quindi nella forma di un disvalore. Occorre dunque trovare delle strategie e degli strumenti idonei per scardinare la visione su cui si basa il pensiero e l'onnipotente potere maschile; ossia sul monismo definitorio e sulla logica identitaria, al fine di stabilire la positività della differenza.

La risposta del femminismo è dunque un progetto politico il cui obiettivo è, tenendo conto delle differenze positive, di porre nuovi parametri per la definizione della soggettività femminile, di produrre una conoscenza considerata come costruita e situata e di evidenziare, insieme ai teorici postmoderni, la necessità di formulare una nuova etica in risposta agli attuali cambiamenti sociali, economici e tecnologici.

L'attenzione posta alla diversità delle e tra le donne, unita alle posizioni dedite a stabilire il valore dei saperi situati, guida il femminismo verso nuove forme di soggettività che non si strutturano sulla svalutazione sistematica di ciò che escludono, ma che al contrario si fondano su un'idea arricchente di diversità e sull'attenzione verso le posizioni dell'altro.

Di qui l'importanza, come afferma Braidotti, di proporre una serie di nuove "figurazioni" di soggettività in risposta alla molteplicità, all'età delle differenze e al ritorno agli altri della modernità; ossia a quelle identità escluse e svalutate, necessarie all'affermazione del soggetto moderno.

Tra queste figurazioni ritengo che il nomade di Braidotti e il cyborg di Donna Haraway, siano perfettamente in grado di rispondere alla sfida postmoderna. Il nomade per la sua capacità di essere sempre in movimento senza perdersi, il cyborg perché rende chiaramente esplicito il rapporto tra il corpo e la tecnologia o meglio l'intervento di questa sul corpo in quanto spazio privilegiato.

L'analisi portata avanti dalla Braidotti sulla condizione della società contemporanea si muove nell'obiettivo di fornire una nuova immagine della soggettività.

Ripensare al soggetto, metterlo in gioco negli innumerevoli spazi liberandolo dall'astratta universalità vuol dire ridefinirlo cercando di non circoscriverlo in un nuovo canone astratto. Quello che Braidotti propone è una nuova soggettività femminile-femminista contrassegnata dal nomadismo.

La soggettività che Braidotti inizia a formulare nel suo testo *Soggetto nomade* (1994) partendo dalle posizioni foucaultiane riguardo alla necessità di porre gli individui come corpi, e dal discorso nomadico di Gilles Deleuze, sarà una soggettività di

un umano incarnato e dunque, innanzitutto, sessuato. Che nel porre l'originaria e irriducibile differenza sessuale a fondamento della propria strategia discorsiva si assume il compito di pensare ogni altra differenza, uscendo così dalla trappola mortale dell'opposizione tra soggetto forte e soggetto debole.²⁵

E' a partire dall'impossibilità di omologare le differenze che va compreso il termine "nomadismo". Esso racchiude un forte desiderio di decostruire, essendo anzitutto una forma di coscienza e di ricerca di identità, anche politica, quella soggettività che si basa sull'egemonia e sull'esclusione dei soggetti.

Il nomadismo è un invito a disidentificarsi dal sedentario monologismo fallologocentrico del pensiero filosofico e a cominciare a coltivare quell'arte della slealtà verso la civiltà [...] o, piuttosto, quella capacità di esercitare una sana irriverenza verso le convenzioni accademiche e intellettuali inaugurata e portata avanti dalla seconda fase del femminismo.²⁶

Il nomadismo filosofico, considerato "come un volto affermativo del femminismo filosofico post-strutturalista"²⁷, rappresenta per Braidotti uno stile di pensiero critico,

²⁵ A. M. Crispino, Prefazione, in R. Braidotti, *Soggetto nomade*, op. cit., p. VII.

²⁶ R. Braidotti, *Soggetto nomade*, op. cit., p. 36.

²⁷ R. Braidotti, "Filosofie femministe", in: *La camera blu. Canone e Cultura di genere*, Rivista del dottorato in studi di genere Anno II, n. 3, Filema, Napoli, Maggio-Dicembre 2008.

necessario per rispondere alla situazione storica e sociale in cui viviamo, esso è, infatti, una condizione universale dettata dalla tecnologia e dall'economia globale.

Il concetto di nomadismo costituisce una complessa cartografia a partire da un'analisi critica della contemporaneità e dalla crisi del soggetto cartesiano, che da blocco integro e astratto si frantuma in un coacervo di identità interrelate e posizionate. Dunque si tratta di un nuovo stile di pensiero autobiografico e figurativo che iscrive il soggetto concreto al suo interno, mettendo in discussione i sistemi assoluti e universali per aprirsi alla parzialità dei saperi situati.

Il/la nomade, infatti, sono figurazioni idonee ad esprimere una comprensione situata e culturalmente differenziata del soggetto. Quest'ultimo può essere definito in più modi, a seconda delle proprie condizioni individuali.

Nel momento in cui i diversi assi di differenziazione quali classe, etnia, genere, età ed altri ancora vanno ad interagire reciprocamente nella costituzione della soggettività, il concetto di nomadismo si manifesta nella realizzazione simultanea di molti di essi. La soggettività nomadica riguarda, in effetti, la simultaneità di identità complesse e multilivello. Nello strutturarsi di queste relazioni complesse, l'atteggiamento femminista riconosce tra le varie differenziazioni la priorità del genere. Il soggetto nomade per Braidotti:

è un mito, un'invenzione politica e mi consente di riflettere a fondo spaziando attraverso le categorie e i livelli di esperienze dominanti: di ridefinire i confini senza bruciare i ponti. La mia scelta parte implicitamente dalla consapevolezza della forza e dell'importanza dell'immaginazione, della creazione di miti come via d'uscita dalla stasi politica e intellettuale che segna la fase che stiamo vivendo.²⁸

Scegliere una figura mitica come quella del soggetto nomade significa assumere un atteggiamento contrario al pensiero filosofico convenzionale, per questo può essere contrapposta alla visione sedentaria e monolitica della soggettività classica nell'Occidente. La decostruzione di quest'ultima diventa ancora più chiara quando il nomade viene definito come quel viaggiatore spaziale che possiede la capacità di costruire e poi smantellare gli spazi in cui vive prima di potere procedere per qualsiasi viaggio. Il nomade

²⁸ R. Braidotti, *Soggetto nomade*, op. cit., p. 7.

esprime il desiderio di un'identità fatta di transizioni, spostamenti progressivi, mutamenti coordinati senza o contro ogni idea di unitarietà essenziale [...] non è tuttavia privo di unità [...] si muove su percorsi comunque fissati.²⁹

Il nuovo soggetto nomade, collocandosi nel presente, assume la responsabilità del suo stare al mondo, tracciando percorsi di senso e costruendo narrazioni che non sono più dati una volta per tutte in maniera aforistica ma vengono intessuti nel nostro vissuto psichico, materiale e simbolico.

Il nomadismo femminista serve a contraddistinguere lo specifico itinerario politico delle donne femministe che sono a favore della molteplicità e dell'anti-essenzialismo.

Le femministe che fanno proprio lo stile nomadico hanno come obiettivo di smantellare le strutture di potere che sostengono le opposizioni dialettiche tra sessi, rispettando contemporaneamente la diversità delle donne e la molteplicità presente in ogni singola donna.

Il nomadismo, come immaginario sociale ed espressione di una sensibilità contemporanea sia di natura estetica che politica, trova una grande diffusione tra le rivolte dell'era post-femminista. Tra queste troviamo le cyber-femministe che, nel loro fluire nella rete, rappresentano il tentativo di fare i conti con il flusso delle identità riuscendo a coniugare la complessità con l'impegno nei confronti del progetto di rafforzamento delle differenze rese possibili dal femminismo, che ha effettuato una frantumazione positiva dell'identità femminile, producendo, a livello epistemico e metodologico, nuovi saperi e varie forme di politica.

Il movimento cyber-femminista si è sviluppato facendo proprio il cyborg di Donna Haraway³⁰; ossia l'altra figurazione alternativa della soggettività femminile rappresentante di una vera e propria riforma politica.

²⁹ Ibidem, p. 28.

³⁰ Cfr. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e bio-politiche del corpo* di Haraway a cui si fa risalire il cyber femminismo, una delle correnti interne al femminismo degli ultimi quindici anni. Haraway propone un'interessante utopia femminista e socialista radicata nella consapevolezza che siamo al di là della modernità e che, come lei stessa lo definisce, siamo nel sistema "informatico del dominio". Tutti i concetti della modernità quali classe, sesso vengono superati dal cyborg (individuo metà macchina – cyb – e metà organismo – org) il quale va al di là del genere e consente di guardare a un tipo di società con ruoli mobili e intercambiabili e con lavori non più pesanti, ma leggeri. Haraway sostiene che stiamo diventando dei cyborg nel senso che la vita di ognuno di noi è sempre più condizionata dalle macchine e dall'informatica. Non è necessario esorcizzare tale processo, ma assecondarlo e utilizzarlo in senso femminista e socialista, trasformandolo in un processo rivoluzionario verso una società accettabile.

Le riflessioni della Haraway sulle nuove tecnologie si sviluppano in un contesto che comprende sia una riflessione teorica sulla relazione tra filosofia, politica e scienza, sia una presa di posizione politica all'interno del dibattito sulla differenza sessuale.

Il cyborg³¹, su cui ritornerò nell'ultimo capitolo di questo lavoro per mostrarlo nel suo ruolo di migliore rappresentante dell'attuale condizione delle donne in relazione alla tecnologia, risponde come il nomade all'appello della necessità di altre forme di soggettività in grado di fare i conti con il presente.

Il cyborg per Haraway, "organismo cibernetico e ibrido di macchina e organismo"³², è una risposta alla domanda su cosa può riempire il vuoto lasciato dal necessario senso di allontanamento, da parte delle femministe postmoderne, dai sogni utopici dell'Illuminismo rivolti alla ricerca di una pienezza originale; ossia ad una definitiva riconciliazione di cosmo e coscienza.

Nel paesaggio postmoderno, con il crollo del mito dei regni della scienza e della cultura sui quali si sono costruite le dicotomie di umano/macchina, uomo/donna e natura/cultura, lo spazio tecnologico urbano e quello postindustriale aprono la possibilità per una rigenerazione. Il cyborg come elemento di traduzione del bisogno di cambiamento politico, rappresenta proprio una via di uscita dal dualismo della modernità.

Esplorando la delusione del soggetto razionale cartesiano, nel suo ricercare il fondamento per una conoscenza autonoma, il cyborg ci esorta a rinunciare ai miti dell'universalità e a riconoscere sia il cambiamento della società organica e industriale, sia il potenziale liberatorio dei sistemi tecnologici e informatici del postmoderno facendo esplodere i concetti di soggettività e verità che, all'interno del paradigma della modernità, hanno oppresso le donne.

L'identità cyborg rendendo possibile l'accesso delle donne alla conoscenza e alla comunicazione assume le caratteristiche di una vera e propria modalità di liberazione per le donne stesse. Una liberazione dai tradizionali stereotipi di intolleranza, nei riguardi delle differenze.

³¹ Cfr., per un maggiore chiarimento sugli obiettivi della figurazione del cyborg, R. Braidotti "La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea" in: *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e bio-politiche del corpo*. Feltrinelli, Milano, 1999, p. 12. Qui Braidotti schematizza chiaramente le funzioni del cyborg in tre punti: 1) offrire una cartografia della situazione socio-politica attuale; 2) proporre una ridefinizione della soggettività femminista che prenda atto della tecnologia; 3) inserire il concetto di saperi situati nel dibattito.

³² D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e bio-politiche del corpo*. op. cit., p. 40.

Accettare figurazioni come quella del cyborg, in grado di rompere i confini formali dell'identità degli esseri umani collocandoli al limite tra il mondo umano, tecnologico e animale, vuol dire rivolgersi verso la formulazione di una soggettività che sia fluida.

Al fine di promuovere questo cambiamento Haraway rimette in gioco la stessa idea della natura e il suo rapporto con la scienza, muovendosi in un'ottica futurista e cercando di proporre un posizionamento mobile dei saperi contro l'idea di costruzioni identitarie.

Questo evidenzia come Haraway condivida perfettamente con François Lyotard³³ l'allontanamento postmoderno dall'ideale regolativo di una soggettività unificata e razionale come unica garante di una conoscenza oggettiva.

Quel che propone Haraway è dunque la piena accettazione della condizione postmoderna assumendosi la responsabilità dei nuovi corpi virtuali, dei corpi dati dall'incontro di molteplici e mutevoli codici di informazione che vanno da quelli genetici fino a quelli dell'informatica.

Abbiamo a che fare con un corpo virtuale come sintesi postmoderna di una nuova forma di soggettività che grazie al rapporto con la tecnologia è in grado di staccarsi dalle classiche dicotomie al fine di rappresentare una nuova comunità.

Le proposte delle figurazioni del nomade di Braidotti e del cyborg della Haraway, anche se differiscono per alcuni aspetti, rappresentano una corretta spinta per la costruzione di un sé che non sia mai completa, ma sempre fluida e capace di relazionarsi e unirsi con la visione dell'altro/altra senza per questo motivo identificarvisi.

Se il soggetto non può essere considerato come un'entità stabilita e fissata definitivamente, deve allora essere definito sulla base del suo posizionamento, mutabile e delle sue relazioni sociali.

Un posizionamento quello proposto da Braidotti e da Haraway che rappresenta un tentativo, concreto, di trovare uno spazio all'espressione femminile e ad una pratica politica in grado di articolare questa espressione come rivoluzionaria e dislocata rispetto a quella dominante.

In questo modo contribuiscono alla costituzione di un nuovo spazio per le donne che risulta essere destabilizzante proprio all'interno dell'attuale condizione culturale, biologica e tecnologica occidentale. Sono, infatti, proprio le nuove tecnologie e biotecnologie a fornirci il potere di ridisegnare ciò che chiamiamo realtà e ad offrirci le premesse per ripensare seriamente la corporeità e le relazioni in un nuovo modo.

³³ Cfr., Lyotard J. François, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 2004.

1 Il postmoderno nel suo sviluppo tecnologico

In sintesi il lavoro, proposto fino ad ora ha voluto evidenziare come, dinanzi agli attuali cambiamenti, sia obbligatoria la decostruzione della classica visione della soggettività a favore della costituzione di una soggettività più fluida e in grado di interagire e partecipare all'evoluzione dei vari settori riguardanti la sfera umana.

1.2 Il corpo nell'era delle biotecnologie

Uno degli effetti delle biotecnologie e dell'immaginario sociale sulla genetica è il ritorno di discorsi e pratiche riguardo ai "corpi reali"

R. Braidotti, *Trasposizioni*

Nella precedente analisi ho argomentato come la postmodernità rappresenti un'ottima occasione per il movimento femminista. Il crollo delle narrazioni fondanti della modernità e il manifestarsi delle tecnologie richiamano l'attenzione, dei teorici postmoderni e delle teoriche femministe, sull'esigenza di fornire nuove risposte all'emergere della pluralità di sensi e di diversità irriducibili che caratterizzano l'era in cui viviamo.

Lo sviluppo esponenziale dell'alta tecnologia, con le sue pretese sempre più determinanti, insieme ai conseguenti cambiamenti in ambito sociale e politico, hanno causato l'emergere di identità da sempre escluse, figure dall'identità provvisoria e in continua contrattazione con l'alterità. Luogo di interazione tra diversi assi di differenziazione, tale identità non è connessa ad un'essenza e non risponde più a categorie fondanti, ma è il prodotto di pratiche linguistiche e discorsive che rappresentano la soggettività all'interno di precisi rapporti di potere. Abbiamo a che fare con una soggettività non più fissa, ma fluida e in-divenire che nel suo costituirsi si riappropria di quei luoghi in cui è stata essenzializzata, al fine di dirsi, di parlare e di esprimersi.

Questo aspetto è di grande importanza per il movimento femminista in quanto la necessità di proporre nuove soggettività esprime, in particolare, il desiderio ontologico delle donne e il loro bisogno strutturale di costituirsi come esseri incarnati e di conseguenza sessuati.

Nel nuovo contesto ripensare il soggetto vuol dire allora tornare a ripensare alle sue radici corporee; ossia ad un corpo che non va inteso come categoria né biologica, né sociologica, ma al contrario come punto di intersezione tra la sfera fisica, simbolica e le condizioni materiali e sociali.

L'esigenza di ripensare alle radici corporee del soggetto è una delle dirette conseguenze dell'affermarsi e dell'agire delle biotecnologie nell'ampio contesto dello sviluppo tecnologico. Queste ultime, nella loro coincidenza con la genetica e le tecnologie informatiche, testimoniano

l'attuale condizione sociale e politica dei soggetti e il rinnovato interesse per il corpo, in particolare per quello femminile.

È innegabile, ormai come le tecnologie, con le loro invasive modalità di intervento, costituiscano una parte integrante dei nostri micro- e macro-cosmi esistenziali. Basta guardare l'interno delle nostre stesse case per rendersi conto della forte presenza di apparecchi ed elettrodomestici.

L'uso di questi strumenti tecnologici unito a quello dei cellulari, cercapersone, computer e macchine svolgono la funzione di vere protesi delle nostre funzioni corporali. La forte presenza, nelle nostre vite, dell'elemento tecnologico richiede allora la comprensione di cosa significhi, per il nostro senso di sé, possedere un corpo in costante modificazione e con un notevole aumento di capacità sensoriali.

Le tecnologie, le biotecnologie e tutte quelle scienze riguardanti la vita hanno e continuano a sfidare la tradizionale visione filosofica del corpo, offrendo la possibilità sia di ridisegnare ciò che chiamiamo realtà, sia di ripensare seriamente alla corporeità e alle relazioni in modo nuovo.

I cambiamenti subiti dal corpo e la diffusione, nell'immaginario sociale, di termini come DNA e gene³⁴ testimoniano chiaramente l'intervento diretto delle biotecnologie sulla materia vivente. Si tratta di un intervento che privilegia il corpo in quanto strumento primario del nostro rapporto con il mondo e oggetto su cui costruiamo la nostra identità di donne e uomini.

Con il termine di biotecnologie si intende quell'insieme di tecnologie che devono il loro sviluppo a partire dalle conoscenze scientifiche, acquisite nel campo della biologia e della genetica. Si tratta di tecniche che utilizzano i sistemi biologici già esistenti in natura al fine di ottenere la produzione di nuove molecole. Abbiamo a che fare, infatti, con le biotecnologie fin da quando l'uomo ha iniziato ad usare in maniera razionale tutto ciò che lo circondava, quindi sin dall'antichità. Le prime concrete manifestazioni biotecnologiche sono state la produzione del vino e del pane, ossia di quei prodotti che per essere ottenuti hanno bisogno dell'utilizzo di microrganismi.

Oggi, stiamo vivendo in un'era dove le biotecnologie vanno ben oltre la semplice produzione di alimenti, siamo completamente inseriti in quella che può essere definita una vera e propria rivoluzione di stampo biologico, in un secolo definibile biotech.

³⁴ Cfr., B. Duden, *I geni in testa e il feto in grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006. Duden ha inoltre portato avanti una recente ricerca sul gene, con i suoi studenti, per mostrare come sia diventato «materia di discorso» e come dal linguaggio parlato emerga la sua funzione simbolica e sociale.

Le biotecnologie sono attualmente così innovative, tanto da modificare l'informazione genetica degli stessi organismi viventi. Questo ulteriore passo è avvenuto nel momento in cui i ricercatori hanno scoperto che la regolazione della vita di una cellula e di un organismo risiede nei geni contenuti nelle cellule. Da questa scoperta sono seguiti una serie di esperimenti, fino ad arrivare ai recenti sviluppi della genetica e ad interventi come la clonazione, la creazione degli embrioni in vitro, il perfezionamento della diagnosi prenatale e la ricerca sulle cellule staminali di embrioni, ottenuti con la fertilizzazione in vitro. A tali interventi il dibattito scientifico associa il termine di biotecnologia.

La massiccia presenza delle biotecnologie, in tutte le aree della nostra vita, è materia di una discussione globale e fonte di numerosi argomenti provenienti dalle diverse comunità scientifiche. Si tratta di diatribe causate, molto probabilmente, dalla particolare condizione epistemologica delle biotecnologie, dovuta alla convergenza tra le zone biologiche e quelle tecnologiche.

Oltre ad evidenziare l'importanza delle numerose scoperte da parte delle biotecnologie è fondamentale mostrare anche i vari problemi, soprattutto etici, che emergono dai loro interventi. Analizzare quest'ultimi da un punto di vista filosofico vuol dire occuparsi delle modalità, ritenute principalmente invasive, con le quali le biotecnologie agiscono all'interno dell'esistenza, e non solo di quella umana.

Il mio interesse dunque non è prendere in esame i diversi interventi biotecnologici, quanto evidenziare come determinano un notevole cambiamento nella percezione, sia reale che teorica, del corpo. L'obiettivo è quello di osservare cosa accade oggi al corpo, a quello femminile, e alle relazioni in cui è quotidianamente coinvolto.

Occorre allora, nel trovare delle risposte adeguate allo sviluppo tecnologico, partire dal porre l'attenzione sulle attuali condizioni del corpo; della materia corporea.

Questa analisi ha inizio con il sottolineare, nuovamente, come lo sviluppo tecnologico, oltre ad essere repentino contribuisca anche a modificare notevolmente il nostro stile di vita, le nostre percezioni e il nostro immaginario. A questi aspetti si unisce il fatto che da soggetti siamo ormai diventati oggetti della tecnologia, e a dimostrazione di ciò basta volgere lo sguardo alla diffusa chirurgia plastica, alle tecnologie mediche e farmaceutiche che fanno del corpo, in particolare di quello femminile, un'ottima base su cui lavorare e sperimentare.

La filosofa femminista americana Susan Bordo, nel suo studio sulla condizione del corpo nella postmodernità, mostra, mediante una dettagliata analisi della diffusione di chirurgie

estetiche e di disturbi alimentari, come il dualismo mente-corpo tipico delle società contemporanee rientri negli ideali di corpo promossi dalla cultura di consumo e come prenda nuova vita nel tentativo postmoderno di concepire il corpo come pura sostanza plastica. A questa analisi Bordo risponde attaccando l'idea dell'utopia di liberazione e affermando come le nuove possibilità di cambiamento offerte al corpo non offrano veri spazi di emancipazione, non riuscendo ad eliminare le difficoltà di ogni individuo ad accettare il proprio corpo.

Bordo rivolgendosi alle attuali tecniche per i trapianti, gli organi artificiali e le macchine per il prolungamento della vita riconosce come siano ormai diventate parte integrante della medicina, tanto da farle pensare alla realizzabile settecentesca visione dell'uomo macchina.

Ogni aspetto della realtà, agli inizi dell'età moderna, era letto come un puro processo meccanico e di conseguenza lo stesso corpo umano era considerato come un organismo determinato.

Il corpo umano era, infatti, concepito come qualcosa di imm modificabile che funzionava in maniera meccanica; esso era:

un sistema studiato e messo a punto dalla natura o da Dio, il sommo orologiaio: un sistema in grado di misurare qualsiasi cosa in modo prevedibile e preciso, regolato da leggi su cui l'essere umano non aveva nessun controllo. Se si comprende il sistema è possibile farlo funzionare adeguatamente, e intervenire quando non funziona. Ma non è possibile modificare radicalmente la sua configurazione.³⁵

Il posto di Dio oggi è stato occupato dalla scienza che insieme alla tecnologia portano all'estremo la determinazione caratteristica dell'età moderna, fino ad arrivare ad una nuova concezione «post-moderna della libertà, ossia la libertà dalla determinazione del corpo».³⁶

L'obiettivo sia della scienza che della tecnologia non è più di occuparsi della riparazione delle parti malfunzionanti che compongono un corpo, quanto quello di dar vita ad

un'industria e un'ideologia alimentate da fantasie del rimodellamento, trasformazione e correzione; un'ideologia del miglioramento e del cambiamento senza limiti, che

³⁵ S. Bordo, *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 149.

³⁶ *Ibidem*, p. 149.

rappresenta una sfida alla storicità, alla mortalità e alla stessa materialità del corpo. Al posto della materialità, abbiamo ora quella che chiamerò plasticità culturale.³⁷

Ciò che vuole mettere in evidenza Bordo è la volontà, espressa da parte dei vari interventi tecnologici, di andare al di là dei limiti materiali, una volontà che si manifesta oltre che a livello della tecnologia del corpo, anche in gran parte all'interno del discorso contemporaneo sul corpo.

Abbiamo a che fare con un corpo che non è più semplicemente l'altra faccia della mente, secondo il dualismo cartesiano, ma una macchina controllata e costantemente rivolta al perfezionamento.

Il forte e dominante sviluppo della scienza ha prodotto sugli individui il desiderio di voler migliorare e prolungare la propria vita e il sogno di un mondo rivolto alla salute e al benessere, ampliando la credenza nel progresso e nell'innovazione della scienza.

Dalla tradizionale idea rivolta alla conservazione del corpo e alla difesa della sua integrità si è passati oggi a quella di volerne aumentare le capacità, fino ad arrivare alla possibilità utopica di rendere il corpo immortale.

Questi desideri rendono il corpo oggetto di numerose sperimentazioni, da quelle artistiche a quelle mediche. Queste ultime in particolar modo rendono l'anatomia, gli organi e le funzioni dei corpi disintegrate e attentamente osservate, nell'obiettivo di curarli, medicarli e renderli più produttivi.

Il corpo contemporaneo, svuotato degli organi che lo compongono, si lascia così invadere dalle tecnologie diventando un corpo ibrido; ossia un misto di tecnologia e biologia onnipresente e universale che oltrepassa il limite spazio-temporale, andando oltre i confini tra interno ed esterno, tra uomo e macchina e tra io e l'altro. Tale corpo si è in questo modo liberato dai vincoli naturali e dai propri confini per mezzo degli strumenti forniti sia dalla realtà virtuale che dallo sviluppo delle biotecnologie.

La realtà virtuale, attraverso le reti digitali, gli audiovisivi e i sistemi di registrazione, agisce con l'obiettivo di ricreare mondi e oggetti, attuando delle vere e proprie trasposizioni digitali di ambienti reali o immaginari.

³⁷ Ibidem, p. 150.

Il soggetto che fa uso della realtà virtuale mette il proprio corpo nelle condizioni di potenziare le sue capacità sensoriali, grazie ad un'estensione spaziale che elimina tutte le distanze e rende possibile un lungo viaggio nella rete senza doversi alzare da una poltrona.

La visualizzazione in questo modo mette in atto una vera e propria dislocazione spazio-temporale, il corpo subisce una deterritorializzazione che va a modificare il nostro rapporto con la materialità, per mezzo delle simulazioni.

La diffusa incorporeità nel nuovo paradigma tecnologico del cyberspazio fa sì che le tradizionali categorie analitiche con le quali abbiamo sempre distinto il biologico dal tecnologico, il naturale dall'artificiale e l'umano dal meccanico, non siano più sufficienti. Dobbiamo, infatti, fare i conti con la diffusa libertà corporea e ripensare la corporeità in modo diverso per non cadere di nuovo nello storico abbandono del corpo tipico della cultura occidentale.

L'attuale rivoluzione evidenzia, infatti, come dinanzi alle nuove richieste non sia più sufficiente ribadire la fine delle categorie fondanti dell'umanesimo, quanto cercare di capire in che modo la scienza può aiutarci a cambiare effettivamente le nostre condizioni. È necessario dare una risposta a questo quesito dato che, come evidenziato in precedenza, la tecnologia ha ormai raggiunto la piena fusione con il corpo che è diventato contemporaneamente un apparato sia materiale che simbolico.

L'ibridazione, data dall'incontro tra uomo e macchina, ben espressa dalla figura del cyborg, evidenzia chiaramente la nuova immagine del corpo liberato dai suoi confini naturali, grazie alla possibilità di accedere agli spazi virtuali presenti nella rete informatica e allo sviluppo massiccio delle biotecnologie.

L'uomo tecnologizzato, infatti, non è solo l'essere umano seduto davanti al proprio computer, quanto un vero cyborg, un ibrido su cui le biotecnologie stanno operando delle vere e proprie trasformazioni molecolari, portate avanti sia a scopi terapeutici sia per rispondere ad una pura e semplice curiosità sperimentale.

Le biotecnologie, nelle loro numerose e costanti manipolazioni sulla materia vivente rappresentano, come afferma Braidotti

la grande potenza e sofisticazione raggiunte da apparati industriali politici e militari che giocano direttamente sul controllo degli “organismi viventi”.³⁸

È per questo motivo che dobbiamo, per fornire una diversa ricollocazioni del sé, passare obbligatoriamente per le condizioni di flessibilità e cambiamento che fanno del corpo postmoderno un nuovo corpo, testimone di una dimensione non più unitaria del soggetto, che al contrario è diventato multistratificato, complesso e internamente differenziato.

I corpi, con i loro confini sfuocati e sempre di più coinvolti in nuove connessioni, si trovano ad essere costantemente spinti verso nuove ibridazioni, determinando così la produzione di alterità. Nel loro agire sui “corpi reali” le tecnologie determinano il ritorno non solo degli

“altri” del soggetto classico della modernità: donna/nativo/natura. Ciò che ritorna ora è “l’altro” del corpo vivente nella sua definizione umanistica: l’altra faccia di *bios*, vale a dire *zoe*, la vitalità generatrice del non- o del pre-umano o ancora della vita animale.³⁹

Considero il discorso proposto da Braidotti, su *zoe* e sulla sua relazione con *bios*, uno strumento utile nel fornire una risposta al perché le biotecnologie facciano del corpo femminile il principale protagonista dei suoi interventi.

La vita è metà animale, non-umana (*zoe*) e metà politica e discorsiva (*bios*). *Zoe* è la metà povera di una coppia che ha *bios* come l’altra metà intelligente e preminente.⁴⁰

Zoe è dunque quella parte irrazionale della vita che non si lascia facilmente controllare da *bios*, ossia la parte razionale. *Zoe* e *bios* come due aspetti della vita, entrambi presenti nel corpo umano, fanno del loro rapporto uno spazio sempre più conteso. Il dualismo cartesiano nel rendere più semplice questo rapporto ha fondato su di esso la distinzione tra maschio bianco e l’altro da sé, ossia la parte non-umana, la donna e l’animale.

³⁸ R. Braidotti, “Per un femminismo nomade”, in Adriana Moltedo (a cura di), *Femminismo*, Piccola biblioteca Millelire, Stampa alternativa, Roma, 1994, p. 43.

³⁹ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma, 2008, p. 49.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 49.

Oggi le tecnologie, nella loro coincidenza con le biotecnologie, causano il ritorno di questa problematica, fornendo la possibilità alle donne di fare i conti con ciò «che conoscevano sotto il titolo di “natura umana”». ⁴¹

Non è un mistero e una novità che le donne siano da sempre identificate, a causa della loro funzione procreativa, alla materia generante e quindi a *zoe*. Quest'ultima, considerata come pura materialità vicina a quell'animale, viene associata da Braidotti al femminile materno/materiale.

Zoe come potere creativo e vitale da sempre ossessiona e provoca timore alla parte razionale, *bios*, che per questo motivo svolge su di essa un vero e proprio controllo.

Questo spiega il motivo per cui le donne, più degli uomini, siano diventate l'oggetto di numerose pratiche chirurgiche, mediche e farmaceutiche. Se si prende in considerazione lo specifico ambito riproduttivo è evidente come queste tecniche pur producendo un aumento della qualità della vita per le donne, contribuiscono anche a sottrarre il corpo della donna al suo stesso controllo. Una chiara manifestazione di questo aspetto, che sarà argomento del secondo capitolo, sono i modi in cui il corpo della donna è concepito ad esempio nella legge italiana che regola la procreazione assistita. Quello che emerge dall'analisi di questa legge è la chiara considerazione del corpo femminile come mero contenitore per una nuova vita.

L'agire tecnologico, meccanicizzando l'intero processo della maternità, causa una vera e propria fuga dai corpi, confermando ulteriormente «l'aspetto più classico e pernicioso del fallocentrismo occidentale» ⁴². Questo aspetto, unito all'agire indifferenziato della tecnologia, si fonda sulla considerazione del corpo femminile

come sito del naturale di *bios* e *zoe*, e dunque anche della procreazione. Ecco perché il discorso estremamente sofisticato della postmodernità high-tech lascia il soggetto femminile esattamente dov'era prima della modernità, cioè assimilato alla natura, identificato con la riproduzione e ostile al progresso civilizzato. ⁴³

L'attuale intervento tecnologico, nelle sue varie forme, riporta in scena il corpo insieme a tutto ciò che lo riguarda come la nascita, la morte, la sessualità e la riproduzione. In altri

⁴¹ R. Braidotti, “Meta(l)morfosi”, in M. Paola Figiani, V. Gessa Kurotschka e Elena Pulcini (a cura di), *Umano, Post-Umano. Potere, sapere, etica nell'era globale*, Editore Riuniti, Roma, 2004, p. 80.

⁴² R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 277.

⁴³ *Ibidem*.

termini quello che viene messo in evidenza è il corpo nel suo essere completamente inserito in rapporti di potere e saperi, e la crisi del dualismo cartesiano di mente/corpo. È, infatti, l'ibridazione subita dal corpo che mette fine alle separazioni stabilite tra l'umano e l'inumano, permettendo così il ritorno della materialità.

Dinanzi a questi cambiamenti Rosi Braidotti sostiene allora la necessità di vedere il corpo non più come una cosa data per scontata, fissa e chiara, ma al contrario come qualcosa di molteplice, continuamente modificabile in relazione a situazioni o a fasi dell'esperienza. Accettare questa interpretazione permette da una parte di scardinare la conseguenza del tradizionale dualismo corpo/ragione che aveva relegato le donne nella semplice dimensione materiale privandole della razionalità, mentre dall'altra di misurarsi con una nuova forma del dominio maschile sul corpo di donna, e mostrarne i rischi.

I nuovi rapporti tra il corpo e la tecnica richiedono allora che un pensiero come quello femminista fornisca risposte adeguate e permetta una partecipazione attiva all'attuale fase postumana. Braidotti ritiene che il partire dal considerare la nuova immagine del corpo, nel suo ritorno a pura materia vivente, potrebbe fornire al femminismo una via d'uscita dalla storica oppressione del Medesimo.

Questo dimostrerebbe come il femminismo possa interagire con gli attuali cambiamenti e volgerli a proprio vantaggio, come sostiene fermamente Haraway in tutti i suoi lavori. Le donne devono trovare le modalità per muoversi adeguatamente all'interno del nuovo sviluppo tecnologico partendo dal riconoscere le proprie collocazioni e posizioni.

Di gran lunga più vicine a zoe che a bios nella materialità di corpi mortali e imperfetti, le femministe hanno stretto una alleanza che si spinge molto in là nel sovvertire la sovranità del Medesimo. Voglio reclamare la mia collocazione zoe-filica e volgerla a mio vantaggio, ascrivendola a sostegno del processo di smantellamento dell'antropocentrismo e della sua naturale estensione, l'androcentrismo. Voglio sciogliere la loro congiunta fede nel significante fallico, cioè l'economia politica del Medesimo e dei suoi "altri" speculari, binari e costitutivi.⁴⁴

⁴⁴ R. Braidotti, *Tra il non-più e il non-ancora: sulla bios/zoe etica. Etica, egualitarismo, sostenibilità*, in http://www.golemindispensabile.it/index.php?_idnodo=6743&page=5, p. 6.

Considero le affermazioni di Braidotti come una spinta a fare i conti con la nostra natura carnale, con il nostro essere incarnate al femminile, per poter così rivalutare il potere generativo del corpo femminile. Un corpo che può e deve liberarsi, dis-identificarsi dalle posizioni fallologocentriche che da sempre governano i nostri corpi di donne. Occorre, come sostiene Braidotti,

attivare *zoe* attraverso la differenza sessuale, vale a dire la “sostanza” che viene prodotta nel femminile materno/materiale, come percorso virtuale del divenire che conduce verso l’esterno, fuori dall’umano.[...]. Questa è una metamorfosi, cioè uno spostamento della collocazione, e un sito dinamico di trasformazione di una “minoranza” in una modalità del “divenire minoritario”.⁴⁵

Una forma di divenire, espressa in termini deleuziani, che fornisce una risposta agli attuali cambiamenti subiti dal corpo. Il problema centrale credo stia proprio nel come porsi dinanzi alla commercializzazione dei corpi, se accettarla senza riserve oppure prendere in considerazione i limiti corporei di ogni singolo individuo.

I corpi contemporanei stanno subendo numerosi cambiamenti su più fronti, occorre allora pensare a quanto questi corpi siano o meno capaci di sostenerli. Braidotti affronta questo aspetto attraverso il concetto di sostenibilità.

I corpi, in ogni processo di trasformazione, si trovano ad essere da una parte sottomessi e sfruttati da un potere considerato come *potestas*, dall’altra invece presenti in termini di possibilità, ossia come *potentia*, da cui scaturiscono poi le trasformazioni sostenibili.

Il soggetto sostenibile è *potentia*, desiderio affermativo che si muove in uno stato di tensione, d’incontro e di scontro perenne con forze esterne che tendono invece a sedentarizzarlo, cioè a fissarlo, per farlo durare.⁴⁶

Il discorso sul corpo, e sui suoi limiti, ci riporta necessariamente alla relazione tra le tecniche di riproduzione assistita e il corpo femminile.

⁴⁵ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade*, op. cit., pp. 129-130.

⁴⁶ R. Braidotti, “Meta(l)morfosi”, op., cit., p. 82.

Tali tecniche, come mostrerò nel secondo capitolo, si rivolgono al corpo femminile come ad un oggetto materiale, manipolabile il cui principale obiettivo è rispondere alla richiesta riproduttiva. Questo obiettivo causa un costante controllo da parte del sapere medico e scientifico sul corpo che si esercita sotto la forma di un potere nel senso di *potestas*.

Al contrario se si riesce a considerare, nel caso specifico, i corpi delle donne nella loro sostenibilità possiamo coglierne le potenzialità e riconoscerli nei processi di biopotere non come materia passiva e manipolabile, ma come corpi attivi nel saper riconoscere i propri limiti. Occorre valutare il potenziale generante della materia corporea femminile in termini di *zoe*, in quanto come sostiene Braidotti,

la cruda materialità della vita e della morte, che ho definito come il principio *bios/zoe*, ci guarda diritto negli occhi e ci chiede urgentemente nuove forme di configurazione. La pensabilità stessa di *zoe*, i suoi poteri generativi irrefrenabili e in qualche modo noncuranti, sono il cuore della questione.⁴⁷

Il potere generante del corpo femminile, nella sua potenzialità, deve allora fare i conti con gli sviluppi biotecnologici e rispondere in maniera attiva agli interventi in ambito riproduttivo. Questo non vuol dire mitizzare il potere generante delle donne quanto reconsiderarlo sulla base delle metamorfosi che sta subendo. È allora necessario riconoscere il corpo non solo come materia sottoposta al costante intervento, ma anche come “luogo” di scontro, tra forze sociali politiche ed economiche, in cui le donne possono e devono agire al fine di ripensare il proprio corpo e il senso della riproduzione.

⁴⁷ Ibidem, p. 165.

1.3 Il biopotere: una forma di controllo

In ogni società, il corpo viene preso all'interno di poteri molto rigidi, che gli impongono costrizioni, divieti od obblighi. Molte cose, tuttavia, sono nuove in queste tecniche. Prima di tutto, la scala del controllo: non si tratta di intervenire sul corpo in massa, all'ingrosso, come fosse una unità indissociabile, ma di lavorarlo nel dettaglio; di esercitare su di esso una coercizione a lungo mantenuta, di assicurare delle prese al livello stesso della meccanica -movimenti, gesti, attitudini, rapidità: potere infinitesimale sul corpo attivo.

Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*

L'analisi proposta nel precedente paragrafo ha evidenziato come lo sviluppo tecnologico e biotecnologico determini cambiamenti, che rappresentano da una parte una sfida alla storicità, alla materialità e mortalità del corpo, mentre dall'altra pongono il soggetto incarnato al centro di nuove tecniche di controllo.

La scienza insieme alla tecnologia sono, infatti, riuscite a penetrare nei più intimi strati dell'organismo vivente⁴⁸ e delle strutture del sé, dissolvendo quei confini stabiliti da secoli di pensiero umanistico. Il corpo in questo modo viene a trovarsi al centro di un paradosso che unisce, all'inflazione visiva e discorsiva, l'assenza di una sua sostanzialità.

Sotto lo sguardo indagatore ed oggettivante del discorso scientifico occidentale il corpo naturale, in particolare quello femminile, diventa esteriorità senza spessore e oggetto su cui si costruiscono diversi discorsi, che rendono il suo statuto sempre più incerto. Infatti, il corpo sessuato, da una parte inteso come concetto empirico, ossia come organismo dato dalla somma delle sue parti organiche e quindi staccabili, dall'altra come superficie libidinale e campo di forze, si trova al centro della scena politica, sociale ed economica.

All'interno della cultura postmoderna gli sviluppi tecnologici, le biotecnologie, il programma sul genoma umano, la clonazione e le tecniche rivolte alla riproduzione assistita, nel loro intervenire sul soggetto vivente, rispondono a quello che Michel Foucault aveva evidenziato come l'emergere del corpo all'interno dei grandi dispositivi di controllo.

Le azioni normative e manipolanti, svolte dalle tecnologie e dal nostro sistema sociale, sul corpo sono l'attuale espressione di ciò che Foucault ha definito come biopotere. Sotto questo

⁴⁸ Cfr., R. Braidotti, *Soggetto Nomade. Femminismo e crisi della modernità*, op. cit.

termine il filosofo francese intendeva raccogliere l'analisi critica delle forme di potere rivolte alla corporeità del soggetto e permettere, allo stesso tempo, una conoscenza approfondita dei saperi sul corpo.

Dinanzi alla messa in discussione delle forme della stessa vita, l'interesse di Foucault si è rivolto all'analisi e alle descrizioni di questi saperi e strategie di controllo, a questi biopoteri, per evidenziarne poi le intrinseche forme di resistenza ed affrontare il rapporto di poteri su nuove basi.

Il ricorrere al discorso foucaultiano sul potere e sulle sue relazioni con il sapere nasce principalmente, in questo contesto, dal richiamare l'attenzione sulle tecnologie, in particolare le tecniche di riproduzione assistita, in quanto una delle diverse forme di potere/controllo, politico e sociale, esercitato sul corpo femminile.

La tesi centrale della ricerca di Foucault, presente in tutto il suo lavoro, è il modo in cui i soggetti si collocano all'interno dei complessi rapporti di potere. Parlare e criticare del soggetto e dell'identità vuol dire allora, in termini foucaultiani, occuparsi necessariamente del potere e delle sue relazioni.

Con il termine potere mi sembra si debba intendere innanzitutto 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 [...].⁴⁹

Il potere esiste soltanto quando è messo in azione e ciò che definisce un rapporto di potere è un'azione che agisce sulle azioni altrui. Questo potere è dunque ovunque non perché abbraccia ogni cosa, ma perché viene da ogni dove, ed emergere da ogni livello della società, in quanto parte attiva delle nostre relazioni quotidiane. Per questo motivo il potere "è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data".⁵⁰

In *Volontà di sapere* Foucault cerca di delineare la storia di queste relazioni di potere, in Occidente, a partire dal Medioevo.

⁴⁹ M. Foucault, *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano, 2006, p. 82.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83.

Da questa analisi emerge come il potere, gestito prima dal monarca e poi dalla borghesia, abbia costantemente rivolto la sua azione principalmente sul diritto di morte e poi su quello della vita.

A lungo uno dei privilegi caratteristici del potere sovrano era stato il diritto di vita e di morte. Probabilmente derivava nella sua forma dalla vecchia patria potestas che dava al padre di famiglia romano il diritto di “disporre” della vita dei suoi figli come di quella degli schiavi; gliel'aveva “data”, poteva toglierla.⁵¹

Il sovrano aveva il diritto di esercitare, nel caso in cui la sua vita fosse stata messa in pericolo dai suoi sudditi o da una minaccia esterna, il suo potere legittimando persino l'uccisione di coloro che infrangevano le leggi. Con il mettere in evidenza il rapporto tra il sovrano e i suoi sudditi, Foucault chiarisce come il diritto sia da sempre uno strumento del potere monarchico usato contro le istituzioni e i sudditi. È proprio il linguaggio del diritto che tra la fine del Medioevo e il XVIII secolo ha legittimato le forme di potere della borghesia e della monarchia, permettendo loro di dar vita a proficui scambi economici in vista di uno sviluppo sociale.

Il testimone del potere passato nelle mani della borghesia, dopo il crollo della monarchia, ha continuato a fondarsi e giustificarsi sul discorso giuridico.

L'attenzione rivolta da Foucault al passaggio del potere dalla monarchia alla borghesia, ha come principale obiettivo quello di evidenziare l'importanza del come nel XVIII secolo si andasse principalmente alla ricerca di un meccanismo di potere, poco costoso e capace di favorire lo sviluppo economico, rivolto al controllo delle cose e delle persone. È sulla base di questa esigenza che nacque e si formò ciò che Foucault definisce bio-potere, un termine usato per mostrare come la vita insieme al corpo siano diventati oggetto primario del potere. Dunque il vecchio diritto giuridico, per il quale i soggetti potevano essere giudicati e privati della loro stessa vita, è stato sostituito da un potere intento ad occuparsi della vita piuttosto che della morte.

Non si parla più di soggetti giuridici, ma di corpi sottoposti al controllo di un potere ormai diventato materialista.

⁵¹ Ibidem, p. 119.

È ora sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa; la morte ne è il limite, il momento che gli sfugge; diventa il punto più segreto dell'esistenza, il più "privato".⁵²

Tali affermazioni, come lo stesso titolo del quinto capitolo "Diritto di morte e potere della vita" in *Volontà di sapere*, rappresentano il tentativo di Foucault di spiegare come è avvenuto il passaggio della nostra epoca dal paradigma politico a quello biopolitico.

L'era biopolitica in cui avviene tale passaggio, dove al posto del diritto alla morte troviamo il potere sulla vita, rappresenta una svolta epocale resa possibile anche dalla contemporanea affermazione e diffusione delle scienze del vivente, ossia del sapere biologico.

La vita, in tutti i suoi processi, è sottoposta ad una nuova volontà di sapere e controllo volti al suo prolungamento e perfezionamento.

Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita. La creazione, nel corso dell'età classica, di questa grande tecnologia a due facce – anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie, volta verso le attività del corpo e verso i processi della vita – caratterizza un potere la cui funzione più importante ormai non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita.⁵³

Ciò che viene messo direttamente in gioco in questa epoca del biopotere è dunque la produzione e la riproduzione della vita stessa, su questo aspetto si definisce e stabilisce ciò che Foucault chiama il dispositivo della sessualità. Quest'ultima è, infatti, una costruzione della modernità e una tecnica di assoggettamento del corpo che diventa il "luogo" nel quale vanno a convergere e a scontrarsi le numerose relazioni di potere.

Sulla base di ciò Foucault fa notare come sul sesso, oltre all'esercizio delle forme di occultamento, si assista anche ad una notevole proliferazione di discorsi, a testimonianza della nuova volontà di sapere.

⁵² Ibidem, p. 122.

⁵³ Ibidem, p. 123.

Su questo sfondo, si può capire l'importanza assunta dal sesso come oggetto di 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 alle discipline del corpo: dressage, intensificazione e distribuzione delle forze, adattamento ed economia delle energie. Dall'altro, partecipa alla regolazione delle popolazioni attraverso tutti gli effetti globali che induce. S'inserisce simultaneamente sui due registri. [...] Il sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo ed alla vita della specie. [...] E' per questo che, nel XIX secolo, la sessualità è inseguita fin nei minimi particolari delle esistenze; è braccata nei comportamenti, le si dà la caccia nei sogni, la si sospetta dietro le più piccole follie, la s'insegue fin nei primi anni dell'infanzia; diventa la cifra dell'individualità quel che permette contemporaneamente di analizzarla e di renderla docile ed utile.⁵⁴

È evidente come il sesso rappresenti un problema complesso perché oltre a riguardare il nostro coinvolgimento attraverso piaceri e sentimenti, mette a nudo la nostra sessualità diventando uno strumento con il quale il soggetto stabilisce la propria identità. Questo aspetto evidenzia ulteriormente il diretto interesse da parte del potere di gestire il dispositivo della sessualità che, considerata come una costruzione discorsiva del potere, ha l'obiettivo di controllare e disciplinare il corpo sociale.

In questi termini il biopotere rappresenta quella invasiva ed effettiva forma di controllo sociale che si sviluppa tramite due forme tra loro connesse. Da una parte agisce come potere disciplinare, ossia come un sapere/potere sui corpi individuali, nei suoi movimenti e comportamenti. Si tratta di forme di potere che intervengono sulla qualità dei corpi, nei suoi processi biologici riguardanti la nascita, la salute e la morte. Dall'altra parte il biopotere agisce invece sotto forma di pratiche disciplinari che si esprimono all'interno delle istituzioni sociali e politiche come la scuola, la prigione e gli ospedali. Tali discipline, stimolando la creazione di desideri e stabilendo delle norme con le quali i comportamenti degli individui vengono giudicati, agiscono nell'obiettivo di rendere il corpo singolo, considerato come un macchinario, sempre più produttivo.

⁵⁴ Ibidem, p. 129.

Il corpo sessuato reso oggetto, in tutta la sua materialità, rientra in ciò che Foucault definisce corpi “docili”⁵⁵, ossia quei corpi pronti ad essere usati come forza lavoro e sottoposti ad un costante perfezionamento, nell’obiettivo di poterne sfruttare al massimo le potenzialità ed energie.

Se affermiamo con Foucault che il biopotere è stato uno strumento indispensabile per lo sviluppo del potere capitalista, permettendo l’inserimento dei corpi all’interno della macchina produttiva, allora si può riconoscere come esso lo sia stato anche per il potere patriarcale. Il biopotere ha fornito, infatti, al patriarcato gli strumenti necessari all’inserimento dei corpi delle donne nella macchina riproduttiva.

Riconoscere la storia del corpo femminile come dimensione chiave della storia del biopotere vuol dire poter affermare che le nuove tecnologie riproduttive rientrano perfettamente all’interno di essa. Tali tecniche rappresentano, infatti, il discorso più recente rispetto a quella serie di discorsi che costituiscono la tecnologia disciplinante del sesso affermatasi, con la borghesia alla fine del XVIII secolo, come strumento del suo potere consolidato.

In questi termini le nuove tecniche di riproduzione assistita si affermano come una tra le diverse forme di controllo sui corpi, in particolare di quelli femminili, al fine di renderli più accessibili e utili nel soddisfare le necessità dello stesso potere patriarcale.

Le nuove tecnologie riproduttive manifestano il loro adattamento al modello del potere disciplinario attraverso l’uso di sofisticate tecniche di sorveglianza ed esami come ultrasuoni, amniocentesi, monitor fetali, che rendono visibili i corpi femminili e i feti.

Agendo attraverso tecniche e norme corporee con il fine di osservare e monitorare i movimenti corporei, i processi e le capacità dei soggetti, tali tecniche determinano la creazione di nuovi oggetti e soggetti di intervento medico, legale e politico.

La diretta conseguenza di questi interventi è dunque l’emergere di nuovi soggetti di sapere, attraverso la stimolazione di desideri e lo sviluppo di nuove energie. Possiamo affermare allora, sulla base della concezione foucaultiana per la quale le tecnologie disciplinanti non sono principalmente definibili come meccanismi repressivi perché non operano attraverso forme di violenza sui corpi e sui processi corporei, che le tecniche riproduttive non vanno considerate esclusivamente come interventi coercitivi.

⁵⁵ Cfr., M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2005.

In questi termini, contrariamente al modello autoritario di potere, esistono dei significativi vantaggi politici, per una critica femminista delle nuove tecnologie riproduttive, nell'adottare il potenziale del modello di potere disciplinare di Foucault.

Ritengo che tale critica femminista debba principalmente far propria, oltre che le fondamentali analisi di Foucault sul corpo e sui modi che lo hanno storicamente disciplinato, la definizione del potere produttivo e del concetto di resistenza insito in esso.

“Dove c'è potere c'è resistenza”⁵⁶, sono proprio le relazioni di potere a produrre lo spazio e l'opportunità all'interno del quale la resistenza appare. È in questi termini che intendo considerare lo spazio delle nuove tecniche riproduttive. Per far questo occorre principalmente modificare la storica concezione del potere come qualcosa di esclusivamente autoritario e dispotico.

La femminista americana Susan Bordo sostiene, infatti, la ri-concettualizzazione del potere di Foucault e ricorda come per essere in grado di comprendere questa nuova lettura del potere

occorrono due mutamenti concettuali. In primo luogo dobbiamo smettere di immaginare il “potere” come possesso di individui e gruppi [...] e concepirlo invece come una dinamica rete di forze non centralizzate. In secondo luogo, dobbiamo renderci conto che queste forze non sono casuali o contingenti, ma si configurano in modo tale da assumere forme storiche particolari, entro le quali certi gruppi e ideologie esercitano il dominio.⁵⁷

Tali affermazioni per Bordo possono migliorare l'esistente analisi femminista nel consentire di identificare la costruzione dei soggetti e dei corpi all'interno delle operazioni di potere, e di riconoscere i momenti dove la resistenza è sovvertita e arrestata.

Sebbene da una parte sia cruciale continuare ad evidenziare, nel potere/controllo esercitato dalle tecniche riproduttive, il tentativo di eliminare il diritto delle donne dall'ambito riproduttivo, dall'altra è importante poter riconoscere in esse uno spazio di potenziale resistenza dove le donne siano in grado di affermare e sostenere le proprie singole esperienze.

In questi termini ritengo allora che le donne debbano appropriarsi delle tecniche riproduttive per farne uno dei tanti centri di potere e dunque anche uno spazio per forme di resistenza e di lotta all'interno del quale poter dare voce ai propri saperi. In questo modo è possibile costruire

⁵⁶ Ibidem, p. 84.

⁵⁷ S. Bordo, *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. XXXIX – XL.

posizioni politiche non sulla base di alcune forme di identità considerate naturali, come quella di donna o madre, ma su quella di una comune posizione politica e di relazione con altre lotte politiche.

Questo vuol dire che i tentativi femministi di trovare delle strategie di resistenza devono allora cominciare a muoversi cercando i complessi collegamenti fra il potere/sapere del biopotere e gli altri fattori che influenzano la lotta sessuale.

Sicuramente il lavoro di Foucault, in particolare la sua nozione di corpo come obiettivo del potere punitivo, insieme alla proposta di nuove categorie di pensiero utili per una lettura dell'attuale manipolazione dei corpi, è importante per il pensiero femminista il quale però non manca di evidenziarne criticamente alcuni aspetti.

Quello da sottolineare, ai fini del mio discorso, tra le critiche rivolte alle posizioni foucaultiane da parte del pensiero femminista, non potendo analizzarle tutte nel dettaglio, è la non attenzione rivolta da Foucault al corpo della donna e la mancata proposta di forme alternative di resistenza attiva.

Il biopotere di Foucault rappresenta sicuramente un utile strumento per mostrare come le forme di potere agiscono direttamente sulla sfera riproduttiva e sui corpi vitali, ma in questa analisi viene tralasciata notevolmente la considerazione del corpo femminile nel suo coinvolgimento nei rapporti di potere. Rosi Braidotti evidenzia questo aspetto affermando come

il femminile materno, e dunque il corpo della donna, gioca un ruolo determinante in questa nuova negoziazione dei confini con i poteri della vita (intesi come bios/zoe). Il fatto che Foucault, nel suo cronico androcentrismo, quando si tratta la riproduzione della specie non consideri questo punto come ovvio, non fa onore alla sua opera.⁵⁸

Questo aspetto richiama un'altra critica rivolta a Foucault, ossia quella di aver ignorato le attuali esperienze di resistenza dei soggetti coinvolti nelle relazioni di potere, con l'unico obiettivo di mantenere l'immagine dei corpi docili. Se, infatti, facciamo riferimento alla necessità di riconoscere il valore potenziale del potere, così da poterne cogliere al suo interno le forme di resistenza, occorre abbandonare la considerazione delle donne come semplici corpi docili nel loro rispondere ai rapporti di potere.

⁵⁸ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, op., cit., p. 50.

Le donne sono coinvolte nelle relazioni di potere/sapere come soggetti e non come semplici oggetti. Per questo motivo vanno riconosciute le quotidiane forme di resistenza delle donne, nel tentativo di cercare di dar vita a nuovi spazi di lotta politica e sociale dove possano essere riconosciute le loro libere scelte. È in questi termini che deve essere letto lo spazio del materno.

2

Le tecniche di riproduzione assistita

2.1 Considerazioni preliminari

La storia delle fecondazioni assistite ha inizio alla fine degli anni '60, periodo in cui due diversi gruppi di ricercatori non collegati tra loro (il gruppo di Edwards e Steptoe a Cambridge e quello di Lopata, Trounson e Wood Melbourne) cominciarono a valutare la possibilità di fecondare ovociti umano «in vitro» per poter trasferire l'embrione nell'utero della madre.

Carlo Flamigni, *Il libro della procreazione*

Una considerazione non può essere ignorata: se l'ingegneria riproduttiva sia solo uno dei tentativi, l'ultimo in ordine di tempo, da parte dei maschi di controllare la sessualità e la capacità riproduttiva delle donne.

Jalna Hanmer e Pat Allen, *Ingegneria della riproduzione: La soluzione finale?*

Le tecniche riproduttive, all'interno del vasto sviluppo delle biotecnologie, emergono come uno degli spazi maggiormente privilegiati per la diffusione del controllo autoritario-patriarcale sul corpo femminile e per il sapere scientifico sulla procreazione, con il suo corredo d'immaginario legato ai corpi, agli organi e alle sostanze nel processo riproduttivo.

Le tecniche riguardanti la riproduzione hanno svolto, fino ad ora, un ruolo principale nella conquista progressiva da parte delle donne di diritti fondamentali in materia riproduttiva. Lo sviluppo di metodi contraccettivi affidabili, il perfezionamento di quelle tecniche che permettono di limitare i rischi legati al fallimento, il miglioramento delle condizioni durante la gravidanza e il parto, sono tutte innovazioni che, in alcuni casi, hanno preceduto o determinato il riconoscimento giuridico del diritto delle donne a poter disporre di se stesse e dei propri corpi.

Più ancora, hanno permesso di trasformare poco a poco le relazioni tra uomini e donne e anche di modificare il modo in cui le donne possono prevedere la maternità nel loro vissuto

personale, tanto sul piano professionale che emozionale. Dinanzi a questo si può affermare che le proiezioni scientifiche e tecniche in materia riproduttiva hanno superato, notevolmente, il quadro delle rivendicazioni femministe.

Quest'ultimi trent'anni hanno visto, unito alle già esistenti tecniche riproduttive, lo sviluppo massiccio di una grande quantità di nuove tecniche, in particolare nei settori della procreazione medicalmente assistita seguito persino da quelli legati alla possibilità di stabilire la "qualità" degli embrioni e dei feti. Sembra che si stia attuando l'agognato sogno della scienza di sostituirsi alla natura; la possibilità di portare avanti una gravidanza fuori dal corpo della donna insieme al progetto dell'utero artificiale sono ormai obiettivi non più impossibili.

In questo periodo, la ricerca iniziata con l'obiettivo di sviluppare terapie per l'infertilità è passata dai primi tentativi di inseminazione artificiale realizzati alla fine del XVIII secolo, alla nascita nel 1978 di Louise Brown⁵⁹ la prima neonata concepita mediante fecondazione *in vitro*; ossia fuori dal corpo materno.

Questa nascita, risultato di anni di ricerca dell'embriologo P. Edwards e del ginecologo P. Steptoe⁶⁰ ha rappresentato il punto di partenza di una nuova era nel settore della medicina e della procreazione umana. Per la prima volta si è avuta la disponibilità di un mezzo, non solo terapeutico, capace di porre rimedio alla frustrazione delle coppie che dovevano confrontarsi con lo scacco dell'infertilità. Dai primi tentativi per risolvere il problema della sterilità si è arrivati alla sperimentazione per la maturazione degli ovuli fuori dal corpo della donna fino alla successiva manipolazione dell'embrione. Questo evidenzia come la ricerca non si limiti solo a risolvere i problemi dell'infertilità, ma come si sia al contrario lanciata verso numerosi esperimenti nel campo della riproduzione umana.

Alla nascita di Louise Brown sono seguite una serie di altre nascite che per la loro tipologia sono state definite e mostrate dagli stessi media, in particolare di quelli italiani, come eventi scandalosi che hanno provocato, e continuano a provocare, veri e propri sconvolgimenti sociali.

Molti articoli si soffermano su quei casi "limite" di bambini che nascono già orfani di uno dei genitori come nel caso, nel 1995, di Elisabetta nata due anni dopo la morte della mamma;

⁵⁹ Louise Brown è nata il 25 luglio 1987 presso l'Oldham General Hospital in Gran Bretagna.

⁶⁰ La loro collaborazione ha inizio nel 1967. Dopo vari interventi nel 1975 l'impianto degli embrioni avviene con successo su 41 donne, ma le gravidanze non vengono portate a termine perché gli embrioni non hanno raggiunto l'utero. Ci sono voluti poi altri tre anni per arrivare alla nascita di Louise Brown. Ovviamente questa nascita provocò numerose reazioni seguite da condanne morali. Al contrario per l'embriologo e per il ginecologo questa nascita oltre ad essere una soluzione all'infertilità rappresentava anche la possibilità di ricerche sulle cellule staminali e la diagnosi preimpianto.

oppure quello della “mamma-nonna”, in menopausa avanzata, che riesce ad avere un figlio all’età di 63 anni, o di quei casi di utilizzo della fecondazione artificiale da parte di coppie omosessuali le quali ricevono da amici e amiche spermatozoi o ovuli in dono.

Quello che viene messo in evidenza è principalmente il lato più scandaloso della riproduzione artificiale che, nel suo procedere, ha finito per sconvolgere i classici rapporti familiari, scambiandoli e ridefinendoli. Si pensi ai molti casi di utero in affitto dove alcune donne si trovano ad essere allo stesso tempo mamme, zie e nonne.

Le modalità usate dalla stampa per porre l’accento sui cambiamenti causati dalle tecniche di riproduzione assistita evidenziano come, al posto di un’analisi critica, ci sia solo l’obiettivo di fornire delle coperture alle diverse posizioni conservatrici. Posizioni che, dinanzi all’enorme sviluppo tecnologico, non fanno altro che cercare di appellarsi alla maternità “naturale” al fine di ristabilire il classico rapporto tra i sessi.

Al contrario occorre portare avanti una riflessione che non deve cadere sulla semplice analisi riguardo all’accettazione o meno di questi interventi tecnologici, quanto piuttosto vedere cosa cambia e cambierà nella vita di donne e uomini e nella percezione che entrambi hanno dei propri corpi.

Allora anziché oscurare i cambiamenti che la nostra società sta subendo a causa dello sviluppo tecnologico occorre porsi una serie di domande in merito. In particolare è necessario partire dall’aver maggiori informazioni su cosa sono e in cosa consistono tali tecniche riproduttive⁶¹, cosa cambiano nei prestabiliti ruoli sociali, a chi sono rivolte, chi può utilizzarle e quanto chi ne fa uso è consapevole di quello che sta per affrontare.

Quali sono dunque le tecniche, generalmente definite con i termini di procreazione medicalmente assistita (PMA) o tecniche di riproduzione artificiale (TRA) utilizzate per combattere l’infertilità? E quanto queste tecniche possono essere definite completamente nuove?

Tali tecnologie della riproduzione artificiale definite “nuove”, in realtà si uniscono a quelle già esistenti rivolte alla gravidanza e al parto, rientrando così in un processo di medicalizzazione del corpo delle donne iniziato secoli fa.

Le tecnologie riproduttive sono quelle tecniche dedite al controllo della fertilità, al controllo prenatale, all’assistenza al parto e infine quelle che si occupano del concepimento. Sono queste

⁶¹ Cfr., per avere un quadro generale sui temi legati alla fisiologia e alla patologia della riproduzione Carlo Flamigni, *Il libro della procreazione. La maternità come scelta: fisiologia, contraccezione, fecondazione assistita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1998.

ultime ad essere definite tecnologie della riproduzione artificiale. Tali tecniche, con lo scopo di avvicinare e di favorire il contatto fra ovocita e spermatozoo, di cui si è in precedenza verificata la presenza e la funzionalità, sono principalmente di due tipi: l'inseminazione artificiale (IA) e l'innovativa fecondazione in vitro e trasferimento di embrione (FIVET).

L'inseminazione artificiale, che può avvenire sia con il seme del partner (IAP) sia con quello di un donatore (IAD), è una tecnica che consiste nell'introduzione meccanica degli spermatozoi all'interno delle vie genitali femminili.

La fecondazione in vitro (FIVET), nata come risposta al problema dell'infertilità causato dal fattore tubarico, è una tecnica che prevede prima una stimolazione ovarica mediante trattamento ormonale, al fine di far maturare contemporaneamente più ovociti, poi la loro fecondazione in vitro iniettando spermatozoi nel citoplasma degli ovociti, e, infine, l'inserimento degli embrioni nell'utero.

In questo tipo di fecondazione, l'efficacia dipende molto dalla quantità di cicli; per questo motivo vengono impiantati in utero dai tre ai cinque embrioni, dato che meno di un embrione su tre è in grado di progredire fino alla nascita.

Tali tecniche riproduttive nascono principalmente, come si può riscontrare nella proposta di legge di disciplina della PMA votata alla Camera dei Deputati del Parlamento Italiano il 26 maggio 1999, come soluzione dei problemi derivanti dalla sterilità o dall'infertilità che si manifestano nella donna, nell'uomo o nella coppia.

Usando il linguaggio medico, "fertile" è definita quella coppia che riesce ad ottenere una gravidanza entro due anni di rapporti non protetti; le coppie che non la ottengono comprendono sia i soggetti sterili sia le coppie subfertili, le quali hanno alterazioni della capacità riproduttiva che riducono in parte la probabilità di concepire.

Il soggetto sterile invece presenta delle anomalie anatomiche o funzionali (per esempio per le donne, l'assenza dell'utero, l'occlusione delle tube o la menopausa precoce, nell'uomo invece l'azoospermia; ossia l'assenza totale di spermatozoi nel liquido seminale) che non rendono possibili una gravidanza spontanea. Le coppie subfertili e quelle sterili, per almeno uno dei due partner, costituiscono la popolazione cosiddetta infertile.

L'infertilità o infecondità sia delle donne che degli uomini è un assunto ben chiaro nella legge sulle PMA, ma non adeguatamente indagato all'interno del dibattito in corso su questa tematica. Si tratta di un aspetto sul quale vale la pena porre l'attenzione, soprattutto sulla base della storia recente delle donne e su come il femminismo si è posto dinanzi ai temi della salute,

del corpo e della scienza. È interessante chiedersi come sia stato possibile il passaggio dal bisogno e dal desiderio di vincere la fecondità a quello di vincere l'infertilità che si è andata repentinamente diffondendosi.

La questione, analizzata dalla parte delle donne, investe molti e non indifferenti aspetti simbolici e politici.

Se volgiamo lo sguardo agli anni Settanta quando il controllo della fertilità ha determinato uno sviluppo di strategie di crescita del senso di sé, d'autonomia di giudizio e d'assunzione di responsabilità, allora le attuali "cure" della sterilità possono voler dire riconsegnare i propri corpi a tecnologie esterne a sé e al proprio controllo. È come se si fosse rinnovata una plasmabilità, evidentemente sospesa, dei corpi femminili da parte del desiderio altrui.

L'aspetto della sterilità apre diverse questioni legate alla legittimazione e all'accettazione di tali tecniche. Le TRA sono rappresentate come terapia per la sterilità di coppia, ma in realtà non sono in grado di ripristinare nessuna funzione fisiologica riproduttiva dell'individuo, che rimane comunque sterile. Inoltre tale rappresentazione è fuorviante, anche perché il termine sterilità viene sempre di più usato in maniera inadeguata; a questo si aggiunge la scarsa conoscenza che si ha in merito alle cause stesse della sterilità. Infatti, molto spesso si fa ricorso alle TRA senza aver fatto precedentemente tutti gli accertamenti necessari per stabilire le reali cause della sterilità, in questo modo si tende a non tenere conto delle disfunzioni organiche dato che l'obiettivo principale è e rimane quello di avere un bambino/a.

In questo modo il processo di riproduzione artificiale, come sostiene Grazia Zuffa in *L'eclissi della madre*⁶², è solo una «modalità altra di procreare, mentre la finalità terapeutica appare come una copertura ideologica sempre più inadeguata».⁶³

Le TRA allora anziché curare, finiscono per modificare il rapporto tra l'area della normalità e quella della patologia a vantaggio di quest'ultima. Esse si pongono, causando un cambiamento del modello della procreazione, in un atteggiamento di concorrenza con la procreazione "naturale".

Queste nuove tecniche riproduttive, in particolare la fecondazione in vitro, hanno profondamente modificato lo scenario della procreazione. Ciò è accaduto in quanto la fecondazione, insieme all'embrione, con il suo trasferimento fuori dal corpo materno ha

⁶²M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale tecniche, fantasie e norme*, Nuova Pratiche Editrice, Milano, 1998.

⁶³G. Zuffa, "La scena tecnologica", in *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale tecniche, fantasie e norme*, op. cit., p. 52.

determinato una vera e propria rivoluzione simbolica. Sono stati introdotti una serie di cambiamenti in tutti i molteplici settori legati alla procreazione umana; una serie di mutamenti che vanno da quelli di carattere medico-biologici a quelli sociali sui quali è diventato necessario e urgente riflettere.

2.2 *Gli effetti delle tecniche di riproduzione assistita*

Se ci si chiede qual è il contributo delle TRA a una soluzione generale del problema dell'infertilità all'interno di una comunità, possiamo rispondere che il contributo della FIVET e delle altre tecnologie è molto limitato nonostante assorba gran parte delle risorse economiche destinate al problema

Franca Pizzini, *Analisi sociologica del ricorso alla riproduzione assistita*

Anche se le tecniche di riproduzione assistita, in particolare la FIVET non possono essere considerate come terapie per la sterilità, dato che il loro obiettivo non è quello di curare, quanto di raggiungere, con interventi e protesi, il prodotto finale, ossia il bambino, è comunque necessaria un'analisi dei loro tassi di successo in relazione ai rischi ai quali le donne possono essere sottoposte.

I rischi sia di carattere fisico che psichico sono dovuti dall'alto numero di fallimenti, molto spesso omessi, a cui la donna sottoposta alla FIVET va incontro. Rischi che finiscono per rompere il suo equilibrio psicologico. A questi si uniscono quelli di carattere prettamente fisico causati dalla costante stimolazione ormonale e dalla possibilità di avere gravidanze extrauterine. Inoltre abbiamo il trasferimento degli embrioni che può causare infezioni, un alto numero di gravidanze multiple e l'aumento di parti cesarei.

Ai rischi fisici e psicologici vanno uniti gli interessi economici e professionali delle TRA. Il loro sviluppo ha determinato la crescita di un mercato lucrativo, non soltanto per i centri che offrono queste tecniche, ma soprattutto per le multinazionali produttrici degli ormoni utilizzati sulle donne in quantità sempre più massicce. Gli stessi medici dipendono, infatti, dalla ricerca e dallo sviluppo di tali multinazionali con il loro crescente interesse a promuovere i loro prodotti. Quello sulle TRA è un campo di ricerche innovative molto competitivo che mantiene legami, quasi sconosciuti dalla maggior parte della sfera pubblica, con il settore delle biotecnologie genetiche applicate ai regni vegetali ed animali.

Molte sono le sperimentazioni effettuate sulla fecondazione umana; infatti, come sostengono alcune pensatrici critiche, come Gena Corea⁶⁴, le donne sterili che vogliono disperatamente un bambino finiscono per essere "utilizzate" come cavie ideali. Ideali perché a

⁶⁴ G. Corea, *The mother machine. Reproductive technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Perennial library, Harper and Row, New York 1986.

differenza degli animali sono capaci di descrivere gli effetti che subiscono e che osservano: sono dunque autonome e anche meno costose.

Vicino a questi esperimenti ce ne sono in corso altri sulla clonazione umana strettamente legati all'uso delle tecniche di riproduzione assistita. Si tratta di esperimenti che utilizzano un notevole numero di ovociti che vengono prelevati alle donne all'interno di uno stesso ciclo. Anche in questo contesto la donna può essere considerata sia come produttrice di materia, ossia di ovociti, sia come incubatrice umana in quanto il suo utero viene usato per lo sviluppo di embrioni.

La natura di certe applicazioni delle TRA finisce per causare la commercializzazione e la strumentalizzazione del corpo della donna e delle funzioni riproduttive fino alla perdita della centralità dei soggetti della procreazione. Sono tendenze queste che pongono interrogativi riguardo alla nozione di coscienza del limite; ossia la necessità di disporre di strumenti che rendano possibile il controllo tanto degli effetti impreveduti, quanto delle applicazioni socialmente e storicamente non desiderate del nostro agire scientifico.

Accanto al mercato ufficiale della ricerca vengono man mano diffondendosi cliniche private per la fertilità con poca informazione sulle loro pratiche, sui protocolli d'intervento e i loro risultati. Inoltre all'interno di queste cliniche manca anche un adeguato sostegno psicologico durante le varie fasi del trattamento e ancora di meno nei casi di fallimento.

Sono aspetti questi che riguardano principalmente la FIVET, una delle tecniche più discusse, perché comporta una serie di rischi sia fisici che psichici per la donna.

La FIVET ha allargato il suo campo di azione, non si rivolge più solo alle donne che presentano una patologia, ma ad una serie di casi variegati. Inoltre tale tecnica risulta essere molto costosa e allo stesso tempo caratterizzata da un alto tasso di insuccesso.

A questi aspetti si unisce un'altra serie di quesiti riguardo agli effetti sociali, psicologici e culturali che le TRA hanno sulla maternità.

Innanzitutto esse arrivano ad invalidare la necessità "ancestrale" delle relazioni eterosessuali e fanno sì che il luogo dell'atto procreativo venga spostato dalla sfera privata in direzione dell'ospedale e del laboratorio. L'atto procreativo si dissocia da quello sessuale, la genitorialità biologica dalla filiazione. La manipolazione tecnica della procreazione interferisce, cambiandoli, con i tempi della generazione umana. Nella FIVET, infatti, non sono i corpi ad incontrarsi, quanto i materiali generativi da essi prodotti. La causa della vita passa dall'incontro

interno ad uno esterno per opera di un terzo soggetto, in questo caso un tecnico, che potrebbe anche non conoscere coloro che hanno prodotto tale materiale generativo.

Questo tipo di procedimento ha permesso che gli ovuli possano essere donati, gli uteri messi in prestito, facendo aumentare sempre di più il numero di domande da parte di donne celibi e omosessuali in particolare; richieste considerate, da alcuni esperti e da alcune istituzioni che regolano tali tecniche, come inammissibili. In secondo luogo stanno cambiando i legami esistenti tra la donna incinta e l'embrione o il feto.

La fecondazione in vitro attraverso la produzione di numerosi embrioni in laboratorio, la loro coltivazione per alcuni giorni e la loro conservazione, allo stato congelato per molti anni, finisce per promuovere l'idea di un'individualizzazione dell'embrione facendolo apparire come un'entità differenziata e staccata dal corpo della donna. Quest'interruzione è ulteriormente rafforzata dall'utilizzo sistematico dell'ecografia o chirurgia fetale, tecniche che permettono di ignorare la barriera che rappresenta il ventre gravido. Il fatto che l'embrione e il feto siano visibili e accessibili, determina un'invisibilità delle donne e in alcuni casi anche danni per i loro diritti. Può accadere, infatti, che i medici pratichino un intervento chirurgico sul feto, nonostante il rifiuto della donna che lo porta, o che ignorino il punto di vista della madre, quando si tratta di decidere sulla sorte degli embrioni congelati.

L'attenzione da parte delle ricerche scientifiche è principalmente rivolta agli embrioni, in quanto la loro produzione in laboratorio apre agli esperti nuove strade, non sempre accettate sul piano sociale. Tra queste ultime la possibilità di sottoporre gli embrioni ad una diagnosi genetica che permetterebbe di selezionarli prima del loro impianto nell'utero e quella di effettuare numerose analisi e manipolazioni a carattere genetico.

Gli embrioni sono considerati come fonte di tessuti fetali. Da essi è infatti possibile ottenere una serie di cellule staminali embrionali che grazie al loro stato indifferenziato possono, attraverso una serie di trattamenti, essere usati come innesti per la cura di un gran numero di malattie, fino a seguire la strada che porta alla clonazione umana. Appare così evidente il motivo per cui le numerose richieste da parte del mondo scientifico di poter effettuare ricerche sull'embrione, hanno causato una serie di problemi di carattere etico di grande rilevanza. Le TRA rivolgendo maggiore attenzione all'embrione piuttosto che al corpo della donna, finiscono per renderlo manipolabile e frammentato causando un'ulteriore perdita di controllo da parte della donna sulla sua capacità riproduttiva.

Le TRA insieme a quelle tecniche rivolte a migliorare la contraccezione, la gravidanza e in seguito il parto sono tutti dispositivi che vanno a modificare le relazioni della donna con il suo corpo, la sua gravidanza, il suo parto e il suo bambino. Siamo di fronte ad un panorama molto vasto, almeno in teoria, che porta alla formulazione di una serie di interrogativi riguardo al collegamento esistente tra la tecnica e il sociale.

Lo stesso movimento femminista, in passato, aveva lavorato su questo legame mobilitandosi affinché il diritto delle donne di poter ricorrere alle tecniche contraccettive ed abortive fosse socialmente riconosciuto. Il femminismo mise al centro della scena e del dibattito sociale e politico del tempo il diritto della donna all'autonoma gestione del proprio corpo. La questione della riproduzione era un ambito molto dibattuto e controverso. Infatti, da una parte il propendere verso il privilegio biologico del corpo femminile appariva, nelle società arcaiche, come una sorta di superiorità morale e sociale. Dall'altra parte invece, nella società moderna, la funzione prettamente femminile di procreare era vista come un ostacolo alla realizzazione femminile e come un elemento di inferiorità. Infatti, tutto il processo della gestazione e la successiva presa di cura dei propri figli richiedeva un forte dispendio di energie. Questo portava a vedere le gravidanze come la causa di uno svantaggio sociale che escludeva le donne dalla partecipazione attiva della vita pubblica fino al rilegarle nell'ambito dei lavori domestici.

Su quest'aspetto ambivalente è nato il tema, ancora agitato nel femminismo, del diritto al controllo della fertilità mediante la contraccezione e l'aborto.

In quel periodo il punto di partenza della riflessione femminista era che molte delle funzioni fisiologiche femminili, in particolare quelle legate alla sfera della riproduzione, erano considerate come stati patologici e per questo motivo affidate al controllo degli esperti in materia.

Da allora sono trascorsi più di trent'anni ed i temi della contraccezione e dell'aborto sono sicuramente entrati all'interno dei dibattiti culturali, politici e nei programmi sanitari di parecchi paesi, ma nonostante questo si è continuato ad indagare intorno ad essi. Lo conferma il fatto che oggi il lavoro di indagine si va sempre di più allargando al rapporto tra le donne e le scienze e alle conseguenze materiali e simboliche dell'utilizzo delle nuove tecnologie nell'ambito della vita umana.

Sulla procreazione medicalmente assistita, con particolare attenzione alla fecondazione in vitro, le diverse parti sociali hanno tenuto e tengono tuttora discorsi molto variegati. Le stesse

letture femministe sono divise sull'analisi delle implicazioni e degli effetti, per le donne, dello sviluppo di queste nuove tecnologie riproduttive. Alcune sono sedotte dalle nuove scelte che le TRA offrono alle donne come, tra le tante, la possibilità per una donna di poter offrire il proprio ovulo ad un'altra donna evitando la gravidanza e permettendola all'altra. Altre invece sono preoccupate e temono per l'aumento del controllo sociale sulla riproduzione; per il fatto che le donne in questo modo rischiano di essere private di qualsiasi controllo sulla loro vita e la loro maternità e di essere ridotte a semplici "incubatrici umane".

L'obiettivo è quello di passare in rassegna alcune delle posizioni femministe seguendo questa principale divisione. Attraverso queste letture derivate dall'analisi delle tecniche di riproduzione assistita si può conoscere il modo in cui queste si iscrivono nelle donne e negli uomini, nella storia, nelle politiche sanitarie pubbliche e nel controllo demografico. In particolare nel loro rapporto con il corpo della donna e su quanto rafforzeranno o minacceranno i diritti delle donne stesse.

L'azione delle tecniche riproduttive porta necessariamente a soffermare la nostra attenzione sulle radici del corpo femminile generante e la necessità di ridefinire il rapporto tra i sessi.

2.3 *La visibilità del corpo materno*

Visual representations of fetal autonomy in the service of New Right politics have played a pivotal role in the transformation of the female body from a benevolent, maternal environment into an inhospitable waste land, at with the 'innocent person' within.

Carol A. Stable, *Feminism and the Technological fix*.

L'immagine visiva del feto è come la doppia elica del DNA – non è solo un significante della vita, ma viene presentato come la cosa in sé. Il feto visivo, come il gene, è un sacramento tecnoscientifico.

D. Haraway, Testimone_Modesta@FemaleMan ©_incontra_OncoTopo©©®™

Attraverso la nozione di biopotere di Michel Foucault, si può comprendere come nel tardo Novecento il corpo, in particolare quello femminile, sia diventato un luogo alquanto paradossale, nel quale agiscono molteplici intrecci sociali, simbolici e discorsivi. È un corpo non più considerabile nella sua unità, come nel discorso metafisico, bensì come una vera moltitudine di strati, di pratiche e di discorsività corporee.

La percezione frammentaria del corpo ha, infatti, portato pensatrici come Donna Haraway ad elaborare delle nuove figurazioni concettuali dove la corporeità appare completamente attraversata dal fattore tecnologico.

Il corpo, nell'attuale tecno-cultura, è immerso in processi che lo rendono sempre più visibile grazie a strumenti che vanno dal computer alle telecamere video.

Nel campo delle biotecnologie sono state prodotte delle vere e proprie politiche della visualizzazione che aprono nuovi spazi all'interno dei quali si sta dibattendo la politica femminista. Si discute in particolare sugli effetti che tale visualizzazione può produrre. Rosi Braidotti su quest'aspetto mette in evidenza come l'azione, sempre più incisiva, dello sguardo biotecnologico riesca a modificare e a bloccare il tempo stesso.

Lo sguardo biotecnologico è riuscito a penetrare nella struttura più intima della materia vivente, vede l'invisibile, dà forma a ciò che non ha. E così facendo congela il tempo, mettendolo fuori gioco.⁶⁵

Nelle tecniche di riproduzione assistita, in particolare nella FIVET, il congelamento del tempo è una conseguenza della frammentazione, in più fasi, del processo riproduttivo.

Da un lato il congelamento dello sperma, dell'ovulo o dell'embrione sospende all'infinito il tempo riproduttivo; dall'altro la fecondazione in vitro introduce un nuovo tipo di discontinuità: pre-trattamento ormonale/ coltura degli ovuli/ fecondazione in vitro/ suddivisione cellulare/ trasferimento dell'embrione nell'utero. Al contempo, le nuove forme di procreazione come la madre surrogata (utero in affitto), il cui carattere innovativo è più sociale che tecnologico, frantumano la continuità procreativa in una serie di livelli diversi di «maternità»: ovulare, uterina e sociale.⁶⁶

Grazie a questi procedimenti, il discorso e l'intervento medico si spingono fino a considerare la materia vivente al di là del tempo e di conseguenza come qualcosa di facilmente manipolabile.

Il processo riproduttivo è accompagnato tra le varie fasi anche dalla presenza massiccia della rappresentazione visiva. La tecnica dell'ecografia nel suo riprendere il feto dall'interno del grembo materno fino a mostrarlo su uno schermo contribuisce a bloccare il tempo e la percezione temporale.

Oggi il forte sviluppo e intervento delle biotecnologie attraverso la visualizzazione ed altri mezzi, porta con sé la formulazione di domande nei riguardi della biologia, dell'acquisito potere della medicina nel suo riconfigurare la scena dell'atto procreativo e della conseguente de-naturalizzazione e materializzazione del corpo.

Prendendo in rassegna, su queste tematiche, le posizioni femministe si può riscontrare come tutte riconoscano nelle tecnologie, in particolare nelle biotecnologie, l'esito di un processo storico che ha portato la medicina a cancellare l'esperienza del corpo della madre, riducendo il corpo vivente femminile alla materia-corpo manipolabile. Questo aspetto è

⁶⁵ R. Braidotti, *Soggetto Nomade. Femminismo e crisi della modernità*, op. cit., p. 109.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 113.

chiaramente messo in luce dall'analisi storica delle donne e del loro corpo portata avanti da Barbara Duden.

Duden mostra come a partire dalla prima rappresentazione del feto, avvenuta nel 1799, nel suo aspetto pre-infantile, fino all'immagine dell'ecografia tridimensionale, il corpo femminile sia diventato trasparente e come la nascita dell'essere umano possa essere pensata senza rapporto con la madre. In particolare la storica ha evidenziato il processo di dematerializzazione scientifica dei corpi, ora in corso, e la nascita in epoca contemporanea di vere e proprie mitologie intorno al "soma" femminile e di tentativi dediti a rappresentare l'origine stessa della nascita.

Tutte le problematiche nate intorno alle TRA, dimostrano come si stia sempre di più procedendo verso l'oggettivazione della gravidanza stessa.

L'attenzione della Duden, in merito, nasce dal suo primo libro "*il corpo della donna come luogo pubblico*"⁶⁷, un testo fondamentale per poter comprendere il modo in cui le biotecnologie hanno modificato il tradizionale modo di considerare la funzione procreativa.

L'ascoltare le descrizioni di quello che sentivano le donne in stato di gravidanza nel 1700, le quali parlavano di cuore e di movimenti a testimonianza del loro stato di gravidanza, ha condotto Duden a volgere lo sguardo al proprio corpo, al corpo vissuto attualmente, considerato come un oggetto a causa della massiccia medicalizzazione.

Dalla metà del XIX e nel XX secolo ci siamo allontanati dalle percezioni provenienti dal nostro corpo per dirigerci sempre di più verso la visualizzazione piuttosto che verso il proprio sentire. In questo modo, oggi, ci troviamo in mezzo, a metà, tra le nostre percezioni e quelle offerte dalla scienza e dalla medicina come oggettivo. Indicativa a tal proposito è la storia di Joanae, una donna incinta di cui Duden espone l'esperienza⁶⁸. Si tratta di una donna che mostra come il rapporto col proprio figlio non sia più la diretta conseguenza della percezione del proprio corpo gravido, ma piuttosto come questo sia il risultato dell'immagine fornita dall'ecografia.

L'obiettivo dell'analisi della Duden, diventa allora quello di soffermarsi non sul modo in cui interviene la tecnica a livello medico e diagnostico, quanto piuttosto sull'effetto simbolico che

⁶⁷ B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*. Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

⁶⁸ Ibidem, Scrive l'autrice: "Quella che la futura mamma tiene in mano è la copia polaroid di una delle quattro ecografie con le quali le è stato mostrato il contenuto della sua cavità addominale su uno schermo. Separata, impiegata, lontana dai genitori questo figlio non lo voleva. «Da quando so che è un essere umano, che mi appartiene, da quando ho visto battere il suo cuore non sono più stata capace di abortire».», p. 37.

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 era riuscito ad arrivare fino al contenuto embrionale dell'utero.

[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.⁶⁹

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.⁷⁰

Oggi al contrario grazie alle tecniche ultrasuono il contenuto dell'utero di una donna è visibile nel suo stadio embrionale e la donna incinta è diventata, in pochi anni, un vero e proprio luogo di osservazione e sperimentazione.

Le tecniche ultrasuono rendendo visibile il bimbo, il feto alla madre, hanno fatto sì che quest'ultima veda attraverso dei valori, delle medie, delle misurazioni e degli standard e non più per mezzo delle proprie percezioni. Fino al Settecento, infatti, era la donna stessa a stabilire il suo stato di gravidanza e il medico ne veniva a conoscenza attraverso le modificazioni del corpo, principalmente avvertite dalla donna. Ma con il passare del tempo il medico ha voluto

⁶⁹ Ibidem, p. 44.

⁷⁰ Ibidem, p. 47.

accertarsi personalmente della presenza e salute del feto, rendendo così inutile l'esperienza del corpo come forma di conoscenza.

Gli ultrasuoni sono una delle prime tecniche che hanno permesso al medico di interferire con l'interno del corpo materno rendendo l'embrione un soggetto di percezione pubblica, a discapito della donna stessa, ormai posta ai margini.

Nel giro di un decennio, la figura del feto si è impressa nelle menti; è considerata una raffigurazione schematica, non un simbolo. La madre si è volatilizzata riducendosi ad una bolla trasparente. L'oggetto ha acquistato vita propria.⁷¹

Il feto sempre più presente grazie alla tecnica dell'ecografia e ai mass media, ha acquisito, per gran parte dell'opinione pubblica, il valore di vita umana diventando a tutti gli effetti una persona giuridica con gli stessi diritti di un soggetto adulto. Questo è stato possibile, secondo Duden, dal momento che il DNA è apparso sugli schermi televisivi.

Voglio fare riferimento a due esempi, tra le numerose immagini e film, riguardanti la rappresentazione del feto per evidenziare come la sua visualizzazione sia diventata protagonista della procreazione e come questo porti con sé la necessità di soffermarsi sui mutati rapporti tra le donne e il loro corpo o il feto.

Il primo esempio riguarda il video antiabortista americano *The Silent Scream*, l'altro una vignetta di Anne Kelly apparsa in una rivista femminista norvegese.

*The Silent Scream*⁷² 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 dr. Bernard Nathanson.⁷³

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.

⁷¹ Ibidem, p. 76.

⁷² Video americano sull'aborto (1984) diretto e filmato da Dr. Bernard Nathanson. Il video mostra i particolari dell'aborto di un feto di venti settimane. Per la visione, <http://www.silentscream.org>.

⁷³ Dice il dr Bernard Nathanson durante il video: "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", ("Ora per la prima volta grazie alle tecnologie possiamo vedere l'aborto dal punto di vista delle vittime. Le immagini ultrasuono ci hanno permesso di vedere questo", la traduzione è mia).

Il fine di questo documentario è chiaramente didattico e il suo obiettivo, attraverso l'uso di immagini 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. 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 Petchesky⁷⁴, 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 è separata e autonoma dalla madre, lo 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.

Le tecnologie ostetriche di visualizzazione e le altre forme di intervento, in ambito medico, hanno modificato la tradizionale definizione di "interno" e "esterno" relativa al corpo della donna e in particolare della gravidanza come un'esperienza "interiore".

Ciò che conta è capire perché l'impulso di vedere all'interno del corpo è diventato uno dei modi dominanti di conoscere i vari aspetti della gravidanza e il feto, e quali sono le conseguenze di questo guardare attraverso.

L'impulso, in ambito biotecnologico, di rendere ogni cosa visibile è il sintomo del tradizionale

⁷⁴ R. P. Petchesky "Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", in Lancaster, Roger N. e di Leonardo M. (a cura di), *The gender and Sexuality Reader*, Routledge, N.Y. and London, 1997, pp 134-150.

modo di procedere del pensiero scientifico, dove l'importanza dell'occhio e dello sguardo risale fino ai tempi della filosofia classica.

Seguendo lo sviluppo della scienza occidentale, da Platone fino ai nostri giorni, sicuramente è il senso della vista quello più usato, ancora oggi, proprio perché permette di conoscere l'oggetto osservato senza dover entrare troppo in relazione con esso.

Quello che interessa maggiormente in questo contesto, è il punto di vista della scienza occidentale con il suo obiettivo di abbattere le pareti dell'utero di una donna per poter guardare dentro, per stabilire il comportamento del feto nei suoi vari sviluppi, fino ad arrivare al massimo controllo della gravidanza. Le numerose critiche femministe a tal proposito rilevano il degradante impatto che le tecniche di riproduzione fetale hanno sulle donne incinte. Queste ultime finiscono per diventare spettatrici passive della propria gravidanza.

Lo dimostra la posizione della Duden, la quale nel suo ultimo libro "*I geni in testa e il feto nel grembo*"⁷⁵ continua a mettere in guardia sugli effetti di un'esperienza del corpo plasmata sempre più dalla simulazione tecnologica decorporeizzante.

Lei sostiene che nella gravidanza moderna la sensazione di quel *non-ancora* è stata cancellata. La visualizzazione di ciò che deve ancora nascere - attraverso «occhi» tecnologici sempre più sofisticati - già dal primo mese, separa il feto dal corpo materno, lo proietta all'esterno, lo oggettivizza e rende impossibile alle donne il poter vivere questa esperienza corporea del divenire.

[l']utero, una volta terreno e recipiente, si trasforma gradualmente in luogo, o addirittura in nicchia di un nuovo sistema immunitario; la gravidanza, da esperienza vissuta unicamente dalla donna in modo palpabile e cinestetico, diventa una realtà ottica; il parto, da epifania del bambino, si trasforma nella fase di un processo.⁷⁶

Una posizione, quella della Duden, sicuramente condivisibile, ma che può lasciare, da una parte, in sospeso le esperienze personali di ogni singola donna. Alcune ricerche storiche e

⁷⁵ B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006. Il testo raccoglie gli interventi richiesti a Barbara Duden nel corso degli anni '90 da università, associazioni, ordini professionali, congressi scientifici o sollecitati da letture, mostre, sentenze. Il testo riprende, andando oltre, il racconto del graduale passaggio dal "sapere vissuto" che le pazienti condividevano con il dottor Storch al corpo gravido diagnosticato dalla medicina, o meglio alla forte medicalizzazione a cui è sottoposto il corpo femminile. In ogni intervento, infatti, si può notare lo sconcerto di fronte all'odierno processo di spossessamento, che ha prodotto una decorporeizzazione sconosciuta prima dell'ecografia e della diagnosi prenatale, dei test genetici e dei protocolli di prevenzione del cancro.

⁷⁶ B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit., p. 77.

sociali, infatti, possono dimostrare come le donne non siano solo vittime passive delle tecniche riproduttive.

Ritornando al video *The Silent Scream* si può affermare, con certezza, che le sue scene insieme alle innumerevoli immagini prodotte, in altri contesti, dalle ecografie rendono il feto pubblico e lo astraggono dalla sua reale condizione. Allo stesso tempo però, concordando con la posizione di Pollack, la ricezione e il significato delle immagini fetali in realtà possono derivare da circostanze particolari. Si tratta di circostanze che possono non aderire perfettamente al modello di donna come vittima delle tecnologie riproduttive. Infatti, donne con esperienze e valori politici diversi possono rispondere positivamente alle immagini che riproducono il loro feto fuori dal loro corpo; questo è la conseguenza di una complessa rete di posizioni socio-economiche, psicologiche e biologiche in cui sono immerse le donne e la gravidanza stessa. Inoltre non dobbiamo dimenticarci, come si è discusso nella parte introduttiva, che sono state le stesse donne a richiedere l'uso delle tecnologie per gestire e poter controllare la propria attività riproduttiva. Per analizzare questo aspetto forse dobbiamo prima rivolgere lo sguardo al mercato degli anticoncezionali, alla fecondazione in vitro e a tutte le altre tecniche come ad un fenomeno molto più complesso rispetto alla vittimizzazione della donna dovuta alle tecnologie riproduttive.

Dinanzi alle informazioni provenienti dalle tecniche di monitoraggio ad ultrasuono esiste una reale divisione tra le donne favorevoli e quelle contrarie.

Volgendo l'attenzione alle diverse esperienze delle donne in stato di gravidanza, si può notare come quelle che hanno avuto difficoltà durante la gravidanza o hanno perso i propri figli siano più favorevoli alle tecniche. Al contrario le donne che non hanno subito gravi traumi tendono a considerare il costante monitoraggio del loro stato come un intralcio o un elemento competitivo rispetto al naturale procedere della gravidanza. Ciò accade perché la gravidanza come esperienza bio-sociale agisce sui corpi delle singole donne in modi differenti e fa sì che la stessa relazione dei corpi con le tecniche riproduttive si svolga in modi differenti.

“The view that “reproductive engineering” is imposed on “women as a class”, rather than being sought by them as a means toward greater choice, obscures the particular reality not only of women with fertility problems and losses but also of other groups. For lesbian who utilize sperm banks and artificial insemination to achieve biological

pregnancy without heterosexual sex, such technologies are a critical tool of reproductive freedom.⁷⁷

La condivisa posizione della Pollack è dunque quella di concepire la gravidanza non come una realtà astratta, bensì all'interno del suo contesto di relazioni economiche, bisogni legati alla salute e ai desideri. Dunque il modo in cui le donne vedono le immagini dei propri feti dipende molto dal contesto in cui stanno guardando e anche dal modo in cui considerano il feto; un conto è vederlo in quanto feto, un conto in quanto bambino.

Di fronte a questo scenario una proposta potrebbe essere quella di cambiare i contesti e le coscienze, attraverso i quali sono definite le immagini del feto, e restituire alle donne il luogo centrale nella scena della gravidanza, creando nuove immagini che ricontestualizzino il feto.

Dobbiamo fare i conti con le nuove immagini nate dalle tecniche di rappresentazione, sempre più sofisticate, cercando di evidenziare e ricostruire il nuovo rapporto delle donne con il loro feto visibile e con tutta la gravidanza in generale. In questo contesto, tenendo sempre presente la teoria dei saperi della Haraway, ritengo sia necessario tornare a parlare del concetto specificamente femminista di "libertà riproduttiva"; per chiarire meglio questo aspetto faccio riferimento alla vignetta di Anne Kelly, proposta e nominata dalla Haraway *Virtual Speculum*⁷⁸.

Questa vignetta fa riferimento alla Creazione di Adamo dipinta da Michelangelo nella Cappella Sistina, al posto di Adamo però troviamo una donna nuda con la mano protesa verso la tastiera di un computer. Quest'ultimo presenta sullo schermo l'immagine di un feto fluttuante all'interno del sacco amniotico. Guardando la vignetta è subito evidente il rapporto diretto della donna con la fonte della vita stessa. Meglio ancora, evidenzia come oggi le future madri tendono a legarsi emotivamente ai propri feti grazie all'ecografia per mezzo della quale possono vedere e seguire le diverse fasi dello sviluppo dei propri figli.

⁷⁷ R. P. Petchesky "Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", op. cit. p. 146. Scrive l'autrice: "L'opinione che l'ingegneria riproduttiva sia imposta alla donna come classe, piuttosto che essere vista dalle donne come un mezzo da usare per una libera scelta, oscura la particolare realtà non solo di donne con problemi di fertilità, ma anche di quelle di altri gruppi. Per le lesbiche, che utilizzano le banche dello sperma e l'inseminazione artificiale per ottenere una gravidanza biologica senza ricorrere ad un rapporto eterosessuale, queste tecnologie sono allora uno strumento critico di libertà riproduttiva" (la traduzione è mia).

⁷⁸ Cartoon di Anne Kelly apparso sulla rivista femminista norvegese *Nytt om Kvinneforskning*, n. 3, 1992.

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".⁷⁹

La vignetta di Kelly può forse per alcuni aspetti avvicinarsi al contenuto, di cui parla anche Duden, delle foto del fotografo Lennart Nilsson apparse sulla copertina di *Life* nel 1965⁸⁰. Si tratta della foto di un feto alla diciottesima settimana, all'interno della sacca amniotica simile ad una bolla di sapone. Forse il tentativo delle due rappresentazioni è lo stesso; ossia cercare di rendere, secondo la tendenza attuale, reale e percettibile qualcosa che fino al momento dello sviluppo tecnologico era considerato il mistero dell'origine; un'origine avvolta dalla sacralità.

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. Abbiamo quindi la fusione di arte, scienza e creazione. C'è da meravigliarsi se guardiamo?⁸¹

In realtà, tra le foto che rappresentano un feto nei suoi stadi di sviluppo e quello che è rappresentato nella vignetta di Kelly si può notare una netta differenza. L'obiettivo della vignetta non è la pura e semplice rappresentazione, pur se simbolica, del feto o delle classiche e rinascimentali riproduzioni di nudi femminili. Infatti, la donna, nel disegno, non è una figura statica, ma al contrario sta lavorando e agendo con la tastiera del computer. Si tratta di una donna, per Haraway, che volge lo sguardo verso la realtà virtuale tipica dell'era postmoderna. Lo stesso feto è virtuale, ma non per questo privo della sua corporeità, anzi quello che è in gioco è la sua realizzazione all'interno dell'elemento tecnologico, in questo caso del computer. Abbiamo a che fare con due corpi in relazione fra loro e l'elemento tecnologico.

⁷⁹ D. J. Haraway, *Testimone_Modesta@_FemaleMan©_incontra_Oncotopo™. Femminismo e tecnoscienza*. Feltrinelli, Milano, 2000, p. 239.

⁸⁰ *Life Magazine*, 30 aprile, 1965, Presente nella rivista: «This is the first portrait ever made of a living embryo inside its mother's womb. It is one of an unprecedented set of color photographs – strikingly complete in their clinical detail but at same time strangely beautiful – of human embryos in their natural state», («Questa è la prima immagine ottenuta di un embrione all'interno dell'utero di sua madre. È la prima di una serie di fotografie a colori, senza precedenti – impressionante nei suoi dettagli clinici, ma allo stesso tempo stranamente bella – degli embrioni umani nel loro stato naturale», la traduzione è mia).

⁸¹ D. J. Haraway, *Testimone_Modesta@_FemaleMan©_incontra_Oncotopo™. Femminismo e tecnoscienza*. Feltrinelli, Milano, 2000, p. 241.

Sono questi *corpi* ontologicamente problematici, e le pratiche che producono incarnazioni specifiche, ciò che dobbiamo affrontare, non il falso problema della *disincarnazione*. Dobbiamo chiederci quali corpi sono in gioco e come nei nostri drammi tecnoscientifici di origine.⁸²

Quale può essere, allora, il rapporto delle donne con la tecnica dell'ecografia e con il feto visibile allo schermo così come appare nella vignetta di Kelly? La donna lavora con il computer e usa il mezzo tecnologico per progettare qualcosa che lei stessa ha scelto e di cui è personalmente responsabile. Questo vuol affermare che il feto potrebbe essere un suo progetto, il frutto della scelta di una donna in grado di agire autonomamente.

Sicuramente, analizzando le varie posizioni femministe riguardo all'intervento della tecnologia sul corpo della donna, emerge come questo rappresenti un ulteriore passo verso il controllo del corpo e della procreazione stessa, frammentata in una serie di processi. La forte rappresentazione pubblica del feto ha fatto sì che da oggetto diventasse un soggetto a pieni diritti, mentre la donna al contrario una semplice "incubatrice".

Forse occorre partire proprio da questi aspetti e consapevolezza, non solamente per relegare la donna allo stato di vittima e all'immagine del feto come protagonista indiscusso, ma al contrario cercare di capire come le donne possono fare i conti con il progredire dei mezzi riguardanti la sfera riproduttiva dove sono chiamate in causa in prima persona.

Cercare, dunque, di stabilire quali sono le condizioni per una concreta libertà riproduttiva da parte delle donne, pur essendo immerse in un contesto che al contrario tende ad offuscarla o meglio ancora ad opprimerla.

⁸² Ibidem, p. 249.

2.4 La decorporeizzazione del corpo femminile

Non c'è assolutamente niente di rivoluzionario nel controllo del corpo della donna da parte dell'uomo. Il corpo della donna è il terreno su cui è stato eretto il patriarcato.

Adrienne Rich , *Nato di donna*

Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento...

Gilles Deleuze, *Come farsi un corpo senza organi.*

Le nuove tecnologie riproduttive e di visualizzazione del corpo femminile, precedentemente delineate, non cambiano solo la percezione stessa dei corpi, il senso della vita e della morte, ma contribuiscono a riconsegnare di nuovo il corpo delle donne al sapere medico istituzionale. Un sapere quest'ultimo che ha determinato la scomposizione delle funzioni materne, considerando l'organo-utero come estraneo e spostando di conseguenza l'attenzione sul prodotto tecnologico; ossia l'embrione.

Le varie sperimentazioni delle nuove tecniche, agiscono sulla base della consolidata considerazione del corpo femminile come materia controllabile nella sua funzione riproduttiva. Questa considerazione fa del corpo femminile uno spazio dove prendono la parola la chiesa cattolica, nel suo tentativo di condurre l'attenzione della scienza più sul riconoscimento dei diritti del feto e dell'embrione piuttosto che al corpo della donna, e il costante interesse della scienza mosso dalla cieca ossessione del progresso.

È su questo terreno che diventa fondamentale riflettere e cercare di capire cosa resta della conquista fatta fino ad oggi da parte del femminismo.

Le donne negli anni '70 avevano rivendicato, affermando il controllo sui propri corpi, la decisione libera sulla maternità e il riconoscimento di persone e soggettività incarnate in un corpo capace di produrre.

Questo corpo materialmente inteso come luogo in cui si iscrive la differenza sessuale e dove prende forma la nascita oggi non è più tale, così le donne si trovano nuovamente a dover fare i conti con tutto ciò. Il corpo è stato completamente pervaso dal progresso, dallo sviluppo della

cultura post-industriale, che ha bisogno di esso per sopravvivere. Ed è il corpo uterino/materno che viene inglobato affinché i principi della cultura patriarcale possano sopravvivere e continuare a dominare nella nostra cultura.

Il procedere della razionalità scientifica seguendo ancora il dualismo occidentale basato sull'opposizione corpo-mente, natura-cultura, continua in questo modo ad esercitare sul corpo una forma di controllo. Le soluzioni proposte dalla ricerca e della tecnologia, che seguono questa divisione, ci pongono dinanzi a nuovi quesiti sulla relazione di ciascuno/a con il proprio corpo e con il proprio materiale genetico.

Questo aspetto è chiaramente evidente nella legge 40/2004⁸³ emanata dal Parlamento italiano, dove il legislatore agisce in termini di controllo autoritario-patriarcale sul corpo della donna.

L'avvento di questa legge ha portato, in particolar modo, il femminismo italiano a discutere nuovamente del rapporto tra scienza e controllo corporeo e alla necessità di problematizzare la maternità definita, da Zuffa e Boccia nel loro libro, "deflagrata".

La legge 40/2004 contiene atti legislativi che dispongono di tale corpo provocando una diminuzione permanente dell'integrità fisica ed una nuova riduzione del rapporto fra i sessi in uno scambio impari. Questa legge rappresenta un vero e proprio passo indietro rispetto alle conquiste fatte dalle donne.

Si tratta di una legge di impianto e derivazione settecenteschi, che va a ristabilire un forte controllo statale sulla sfera sessuale, limitando pesantemente la libertà di scelta dei singoli, ristabilendo divieti e sanzioni e imponendo modelli familiari e sessuali.⁸⁴

Leggendo attentamente i vari punti di questa legge si può affermare come il controllo del corpo femminile avvenga attraverso l'uso di norme che delimitano o meglio riducono la libertà femminile in ambito procreativo. Senza attuare un'analisi dettagliata di tutti i punti del testo di legge, ne evidenzio solo alcuni aspetti per mostrare concretamente fin dove è arrivata la limitazione della libertà femminile. Uno di questi è il fatto che, in Italia, non possono accedere alle tecnologie riproduttive un notevole numero di donne. È esclusa la donna sterile, tranne se ovviamente in coppia, e quella non in grado di portare a termine la gravidanza a causa di altre

⁸³ Legge 19 febbraio 2004, n. 40; «Norme in materia di procreazione medicalmente assistita» pubblicata nella *Gazzetta ufficiale* n. 45 del 24 febbraio 2004.

⁸⁴ N. M. Filippini, "Il corpo dominato e la personificazione dell'embrione: una prospettiva storica", in: *Un'appropriazione indebita*, Baldi Castoldi Dalai editore, Milano, 2004. p. 104.

patologie, questo perché è vietato affidare la gestazione ad un'altra donna. Non è permesso l'accesso alle donne con problemi di ovulazione, dato che non possono ricevere ovuli, e quelle con partner sterile perché non si può ricorrere al seme di un donatore. A questi divieti, vista la particolare attenzione rivolta al concepito-embrione, si aggiunge il divieto di congelamento o di soppressione degli embrioni e l'obbligo di impiantare, in un'unica e contemporanea soluzione, un numero massimo di tre embrioni. Quest'ultimi devono essere obbligatoriamente impiantati anche nel caso in cui sono imperfetti, non potendosi effettuare la diagnosi preimpianto.

Davvero non c'è limite alla volontà di disporre del corpo delle donne. Tutto, pur di non prendere atto che si nasce da donna, che non vi è modo di tutelare la vita- qualunque cosa si intenda con questa parola- senza e contro di lei.⁸⁵

Tutto l'impianto della legge 40/2004 ha dunque come obiettivo quello di porre fuori dalla scena procreativa il corpo della donna per stabilire, al contrario, il primato del prodotto del concepimento; ossia all'embrione il quale, ancora prima di nascere, acquisisce una corporalità propria e indipendente da quella materna.

Su questo rovesciamento, vera e propria rivoluzione simbolica, prende vita l'autonomia dell'embrione sancita esplicitamente nel primo articolo di questa legge italiana.⁸⁶ Dinanzi a questo il corpo femminile, quando è presente, diventa semplice contenitore riproduttivo, "ambiente di vita", incubatrice o luogo di transito per un nuovo essere considerato persona giuridica a tutti gli effetti.

La comparsa dell'embrione al di fuori del corpo della donna, dovuta alla sperimentazione in vitro è vista, riprendendo Barbara Duden, come inquietante, perché sta modificando sia la percezione che la donna ha della gravidanza, sempre più vissuta come "un'esecuzione responsabile di una riproduzione qualificata", sia quella dell'embrione ormai considerato un'entità separata. Una personificazione quella del feto che ci riconduce all'accresciuto potere sociale esercitato sulle donne, non solo in materia di riproduzione, ma anche in ambito lavorativo. È palese come nei contratti di lavoro i diritti delle donne riguardanti l'impiego e i diritti del feto appaiano diametralmente opposti.

⁸⁵ M. L. Boccia, "Tecniche e norme per liberarsi della madre", in *Un'appropriazione indebita*, op. cit., p. 18.

⁸⁶ Cfr., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, op. cit.

Dunque l'assenza imbarazzante della soggettività femminile, in questa legge e non solo, mette in luce il modello simbolico e culturale che si basa sull'indiscusso valore della Vita, a cui si cerca di dare una risposta, e sul modello di famiglia valido; ossia quello composto da una donna e da un uomo. Questo spiegherebbe l'attaccamento al dato biologico e la difesa totale da parte dello Stato del "cittadino" embrione.

Si sottrae alle donne la scelta individuale in ambito procreativo attraverso una norma imposta dall'ordinamento giuridico per una chiara ragione di fondo: se è solo il corpo della donna che può procreare, ossia compiere quegli atti e quei processi che insieme permettono di trasmettere la vita, allora la gestione di questo corpo e del suo potere di procreare è funzionale al controllo sulla società che si riproduce attraverso il corpo femminile.

L'intreccio indissolubile tra gestione del corpo femminile e riproduzione della società è quindi alla base dei permanenti tentativi da parte dei pubblici poteri e della società stessa di disciplinare il corpo della donna attraverso regole di condotta morale, religiose e mediche, ma anche norme giuridiche.

Le attuali dispute ontologiche sullo statuto dell'embrione colpiscono proprio per l'ostinato silenzio nei confronti della figura della madre. Senza quest'ultima non vi è vita, neppure biologica, che possa svilupparsi; tanto meno può esserci un soggetto che possa rivendicare qualsiasi diritto a cominciare da quello a nascere. Un aspetto quest'ultimo particolarmente rivendicato dal femminismo italiano nel suo fornire risposte "all'eclissi" della figura della madre, messa in crisi proprio dal procedere ceco delle tecniche riproduttive.

Nello specifico è Maria Luisa Boccia ad evidenziare che se da una parte la tecnica elimina i corpi dal concepimento, dall'altra essa non può fare a meno dell'opera della madre perché da quel concepimento si arrivi alla nascita di un essere umano.

Ma l'eclissi non è scomparsa: qualcosa si frappone e la nasconde, ma la madre è lì, è ancora lei quella che fa il vivente e mette al mondo. La fecondazione in provetta e il congelamento rendono verosimile l'autonomia dell'embrione dalla donna. Ma è solo un'apparenza. Una volta ottenuto il concepimento, la medicina non può garantire la nascita.⁸⁷

⁸⁷ M. L. Boccia, "L'embrione sovrano", in *Si può. Procreazione assistita norme soggetti poste in gioco*. Manifestolibri, Roma, 2005, p. 75.

Dinanzi a queste affermazioni più che soffermarsi a discutere sul numero degli embrioni da produrre e da impiantare, l'interesse dovrebbe essere rivolto alla, sempre più sostenuta, considerazione degli embrioni come essere umani. Discutere degli embrioni in questi termini significa riproporre un "sentimentalismo" verso qualcosa che non è ancora né carne, né un essere umano.

Dando quindi corpo all'embrione, qualcosa di ancora invisibile, si finisce per decorporeizzare il corpo femminile che al contrario è visibile e presente. Non si parla dunque di bambini reali e del fatto che per essere tali hanno avuto bisogno di nove mesi nel corpo di una donna.

L'autonomizzazione dell'embrione rispetto al corpo della madre è il primo risultato della tendenza a ridurre il corpo vivente a materiale biologico, a uova, spermatozoi e zigoti. Si tratta di materiale biologico che popola l'immaginario collettivo come se si trattasse di soggetti dotati di una propria individualità.

Sotto il riduzionismo biologico, il processo riproduttivo, come si è più volte sottolineato, si frantuma ed espropria la capacità riproduttiva dei corpi; ciò è evidente a partire dalla dissociazione tra procreazione e atto sessuale, nell'oggettivazione dei corpi e delle sue funzioni e infine nella possibilità di intercambiare gli organi e loro funzioni.

Le donne allora, grazie al procedere delle tecnologie riproduttive, vedono i loro corpi separati dai propri processi riproduttivi e dalla nascita e infine frammentati in utero, uova, tube di Falloppio e ambiente uterino. L'alienazione e l'oggettivazione della donna cominciano con il linguaggio stesso dello smembramento. Le donne sono nominate come parti di corpi sezionate così come avviene per gli animali.

The central metaphor that dominates the technological approach to reproduction is that of "separation".⁸⁸

Il femminismo, già durante gli anni Ottanta, grazie alle teorie che esaltavano il ruolo della maternità, denunciava la frammentazione del corpo femminile causata dalla fecondazione artificiale. Quest'ultima era vista come un ulteriore strumento, un intervento tecnocratico, ideato dal potere patriarcale per poter opprimere le donne. A confermare questa posizione è il

⁸⁸ R. Arditti, "Commercializing motherhood", in *The Politics of Motherhood. Activist Voices from Left to Right* (a cura di) Alexis Jetter, Annelise Orleck, Diana Taylor, UPNE, New England, 1997, p. 322. Scrive l'autrice "La metafora centrale che domina l'approccio tecnologico della riproduzione è quella della "separazione", (la traduzione è mia.).

FINRRAGE (Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering)⁸⁹ che esprime chiaramente la sua condanna nei riguardi della fecondazione artificiale, all'interno di una risoluzione proposta al termine di un turbolento convegno nel marzo del 1985 che:

Il corpo femminile, con la sua capacità unica di creare vita umana, sta per essere espropriato e sezionato come mero materiale per la produzione tecnologica di essere umani[....] L'esternalizzazione del concepimento e della gestazione facilita la manipolazione e il controllo eugenetico. La suddivisione del corpo femminile in parti distinte, la sua frammentazione e separazione al fine di una successiva ricombinazione scientifica sono operazioni che smembrano la continuità e l'identità.

L'oggettivazione dei corpi mostrando una certa uguaglianza tra gli organi e le loro funzioni ci portano ad interrogarci con quale corpo abbiamo a che fare. Esso è sicuramente un composto biologico, ma ridurlo solo a questo vuol dire negare il suo effettivo statuto e cadere, come già è avvenuto, nel suo uso improprio; ossia nella sua commercializzazione. Il corpo è qualcosa di più del semplice dato biologico esso è costituito dall'intersezione di storia, cultura e di relazioni con il mondo esterno.

Questa duale comprensione del corpo è la classica conseguenza delle trasformazioni subite in ambito moderno, come dimostra chiaramente il discorso foucaultiano sul biopotere.

Il corpo sessuato, nell'era del "biopotere", è, infatti, al centro di una serie di nuove pratiche dedite alla cura, alla trasformazione, al controllo e oggetto di una proliferazione di discorsi, che rendono il suo statuto sempre più incerto. Da una parte è inteso soltanto come concetto empirico, ossia come organismo prodotto dalla somma delle sue parti organiche e quindi staccabili. Dall'altra parte, il corpo è qualcosa che va ben oltre la semplice somma delle sue parti, esso è un piano di interazione tra forze libidinali, desideri e un luogo dove si costituisce l'identità.

È da questo aspetto duale del corpo, come sostiene Braidotti, che occorre partire per poter attuare un'analisi politica dei sistemi di potere, che nel periodo postmoderno si basano su un nuovo tipo di materialità corporea.

⁸⁹ Cfr., www.finrrage.org.

Considerare il corpo unicamente come dato biologico significa affermare il costante e lungo procedere della medicalizzazione del corpo e della riproduzione femminile. Ed è proprio nell'ambito delle tecnologie riproduttive che si ripresenta l'irrisolto nodo tra la materia corporea e il corpo vivente.

Braidotti spiega chiaramente questo aspetto e il discorso dell'intercambiabilità degli organi facendo riferimento al "corpo senza organi" di Gilles Deleuze e Félix Guattari.⁹⁰

In un soggetto non più inteso unitariamente le parti del corpo possono essere scambiate e anche commercializzate, perché sotto la logica del bio-potere sono considerati tutti uguali e, allo stesso tempo, tutti disposti al raggiungimento dell'obiettivo prefissato. Un ovocita o un utero di donna possono essere usati da qualsiasi altra donna.

Lo spostamento concettuale avvenuto su questo terreno apre la strada ad ogni sorta di false assimilazioni: nega il tempo della differenza generazionale, «il mio utero, l'utero di mia madre». e crea, di conseguenza, una falsa simmetria tra le donne. Ma genera, anche false simmetrie spaziali tra uomini e donne: utero = addome; donatore di sperma = donatrice di ovulo/utero, quasi che i due sessi fossero perfettamente equiparabili e la diversità sessuale non comportasse un'asimmetria tra i sessi.⁹¹

Questo nasce dalla considerazione, da parte delle scienze mediche, del corpo come un organismo all'interno del quale ogni organo svolge la sua propria funzione. Questa concezione determina la formazione e lo sviluppo, sempre maggiore, dell'illusione da parte del potere medico di controllare, a proprio piacimento, il corpo.

Nella teoria del "corpo senza organi" di Deleuze emerge il problema con la concezione fenomenologia della corporeità vista come unità. Il corpo fenomenologico, infatti, è il risultato della somma delle parti che unite insieme formano un'unità chiamata organismo. Il "corpo senza organi", indicato da Deleuze con la sigla CsO, non si oppone agli organi, quanto piuttosto all'organismo inteso come una nozione culturale.

L'organismo non è assolutamente il corpo, il CsO, ma uno strato sul CsO, cioè un fenomeno di accumulazione, di coagulazioni, di sedimentazioni, che gli impone forme,

⁹⁰ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980, (trad. it. *Come farsi un corpo senza organi?*, Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. sez. II, Castelvecchi, Roma, 1996).

⁹¹ R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, op.cit., p. 118.

funzioni, collegamenti, organizzazioni dominanti e gerarchizzate, trascendenze organizzate per estrarne un lavoro inutile.⁹²

Il CsO considerato come il “piano di consistenza del desiderio”⁹³ si oppone all’organizzazione unitaria subita dal corpo. L’obiettivo diventa allora quello di riuscire a disorganizzare il corpo in modo da permettere ai flussi desideranti di investire gli organi con diverse e molteplici funzioni e allo stesso tempo escludendo la “proprietà” del corpo stesso.

Gli organi si distribuiscono sul CsO; ma, per l’appunto, vi si distribuiscono indipendentemente dalla forma d’organismo, le forme divengono contingenti, gli organi non sono più che intensità prodotte, flussi, soglie e gradienti.⁹⁴

Attraverso la messa in questione dell’organismo e mostrando l’assenza del proprietario del corpo l’obiettivo è quello di colpire la concezione della corporeità, come ultimo rifugio della soggettività e dell’unità dell’io, per proporre il “nomadismo come movimento”.

Il compito del CsO allora è proprio quello di sbloccare tutti quei strati che lo opprimono; ossia “l’organismo, la significanza e la soggettivazione”.⁹⁵ Deleuze, infatti, non considera il soggetto come una sostanza, ma al contrario come evidenza anche Braidotti,

Un processo fatto di continui spostamenti e negoziazioni tra differenti livelli di potere e desiderio, in costante movimento tra scelta consapevole e pulsioni inconse [...] l’intero processo di divenire-soggetto è la volontà di sapere, il desiderio di dire, il desiderio di parlare, come fondante, primario, vitale e necessario e dunque originale desiderio di divenire.⁹⁶

Occorre partire da questa concezione della soggettività per poter ripensare il rapporto tra le donne e le tecniche di riproduzione assistita. Queste tecniche, come altre tecniche anche se in maniera diversa, forniscono strumenti ed estensioni al soggetto incarnato, che allo stesso tempo mettono in crisi e potenziano le nostre funzioni corporee. Per questo motivo una dimensione

⁹² G. Deleuze e F. Guattari, *Come farsi un corpo senza organi?* sez II, op. cit. p. 19.

⁹³ Ibidem, p. 20.

⁹⁴ Ibidem, p. 28.

⁹⁵ Ibidem, p. 20.

⁹⁶ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materiale del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 95.

fluida tra natura e tecnologia potrebbe essere necessaria al fine di ridefinire l'identità del soggetto sottoposto all'intervento tecnologico. Sono necessari, per pensare e rappresentare il corpo, delle forme nuove che si misurino anche con limitazioni, evidenziando i temi del desiderio e della sessualità.

Occorre dunque abbandonare la concezione del corpo come semplice organizzazione delle parti che lo compongono.

Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distruzioni d'intensità, territori e deterritorializzazioni.⁹⁷

L'immagine del corpo senza organi di Deleuze risponde all'esigenza di dare spazio a nuove virtualità e alla necessità di liberarsi dal controllo dell'io, dalle norme che disciplinano il corpo. Abbandonando le categorie identitarie il soggetto incarnato può così trasformare se stesso in un "piano" attraversato da differenze in-divenire. Ciò è possibile solo liberando "i flussi del desiderio dalla loro dipendenza da una visione normativa"⁹⁸, è infatti, grazie al desiderio che per Deleuze si può attivare una trasformazione, una rottura dei confini organici e divenire CsO. Questa visione del corpo senza organi di Deleuze, vista da Luce Irigaray come un'ulteriore avanzamento verso lo frantumazione della femminilità, credo possa rappresentare la contrario una risposta positiva all'intervento tecnologico.

Irigaray, anche se in sintonia con Deleuze nel considerare il soggetto non come sostanza, ma come processo, vuole difendere il suo obiettivo principale; ossia quello della differenza sessuale. Una differenza ormai in crisi a causa della decostruzione post-moderna del soggetto. Per questo motivo, fa notare Braidotti, una posizione sul corpo come quella di Deleuze può richiamare alla mente di Irigaray "lo spossamento del sé corporeo" e "delegittimare le rivendicazioni femministe di ridefinizione del soggetto femminile".⁹⁹

D'accordo con queste affermazioni ritengo però che si possa considerare, nell'ambito delle tecnologie riproduttive e non solo, il corpo senza organi di Deleuze come la possibilità di vedere il corpo delle donne non più come mero oggetto, su cui agire e al quale opporre il proprio controllo, quanto piuttosto di vederlo come un corpo desiderante.

⁹⁷ G. Deleuze F. Guattari, *Come farsi un corpo senza organi?*, op. cit., p. 21.

⁹⁸ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materiale del divenire*, op. cit., p. 150.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 95.

Il soggetto, anche se si presenta come un'unità, in realtà è un processo in-divenire dato dalla costante interazione tra limitazioni di potere e i propri desideri inconsci. Si tratta di soggetti che si collocano spazialmente e temporalmente in un tempo che non è solo quello biologico, dell'organismo, ma in quello di un soggetto nomade capace di anticipare i cambiamenti del futuro.

La tecnologia si rapporta e interviene sul corpo in maniera postumana, frantumando la fragilità del sé e fornendo come soluzione una potenzialità tecnologica alla nostra condizione di essere mortali.

Il corpo, invaso dall'elemento tecnologico, allora non può essere più considerato come semplice organismo, ma al contrario come un divenire che, attraverso interconnessioni, si trasforma e produce sé e ciò che lo circonda.

La filosofia del divenire di Deleuze è una risposta a questo. Essa è uno strumento idoneo per poter guardare oltre e altrove; è capace di fornire gli strumenti di lettura e di intervento per poter leggere e trasformare lo spazio in cui ci esperiamo. Questo tipo di pensiero è in grado di misurarsi con i cambiamenti, continui, riuscendo ad avvicinarsi alla complessità nella quale e attraverso la quale viviamo al fine di riaffermare la positività della differenza.

3

Nuove tecnologie riproduttive e maternità

3.1 *Potere e maternità: determinazioni e ambivalenze*

Le donne sono attratte dal mistero insondabile del cambiamento di status che istituisce la vita. La passione dell'origine è uno dei modi di accostarsi al materno.

In questa giuntura particolarmente fragile della femminilità che è la passione per il materno si installa il parassitismo della tecnologia scientifica.

Marisa Fiumanò, *L'immacolata fecondazione*

Le attuali discussioni sullo sviluppo delle tecniche di riproduzione assistita, con le sue conseguenze in ambito sociale e legale - si ricordi in particolare il caso italiano della Legge 40 - evidenziano come la gravidanza sia ormai diventata oggetto di discussione sociale. Si tratta di un aspetto affermato ancora una volta da Duden nel suo ultimo libro *Il gene in testa e il feto nel grembo*.¹⁰⁰

L'oggettivazione della gravidanza è dimostrata dal fatto che molti dei termini ad essa connessi, compresi quelli di uso scientifico, come ovuli, zigoti ed embrioni, sono entrati a far parte del linguaggio quotidiano. Al discorso del linguaggio si unisce la mancanza di spazio data all'esperienza che ogni donna fa del proprio corpo durante l'intero ciclo della gravidanza.

La gravidanza non è più, per la maggior parte dei casi, considerata come l'evento particolare di un corpo che sente, quanto piuttosto come uno dei tanti casi che necessita di un'analisi e di un'attenzione medica.

Dinanzi alla minaccia sociale riguardo alla regolamentazione delle tecniche di riproduzione assistita, unita alla loro utopia di liberazione dei corpi - pensiamo ai casi di donazione delle uova, dell'utero in affitto e della possibilità di preselezionare il sesso del nascituro - è necessario chiedersi quale sia il senso dell'evoluzione offerta dalle biotecnologie in ambito riproduttivo.

¹⁰⁰ B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo*, op. cit.

Questo nuovo scenario ci conduce a dover comprendere se l'avanzamento verso la "denaturalizzazione" della riproduzione, mirante persino alla realizzazione dell'utero artificiale, risponda all'utopia della liberazione della donna, attraverso l'uscita dalla sua determinazione biologica; ossia dal suo ruolo produttore, o piuttosto se sia essa stessa espropriata della sua funzione materna tramite questa nuova forma di alienazione biotecnologica.

A queste esigenze, sempre più urgenti, le varie posizioni femministe hanno fornito risposte differenti, nonostante la generale convinzione che il fine ultimo della manipolazione tecnologica sia la "deflagrazione"¹⁰¹ del materno. Porsi questi interrogativi ha come conseguenza la problematizzazione della maternità stessa, che insieme alla figura della donna/madre rappresenta, da sempre, il nodo teorico del dibattito femminista.

La possibilità di poter usare un nuovo modo di procreare da una parte affascina le donne, mentre dall'altra ne causa un forte disagio.

Un tale disagio è conseguenza non della manipolazione tecnologica della natura corporea in quanto tale, ma del fatto che questo intervento va ad intaccare e a modificare lo storico intreccio fra biologia e cultura della procreazione.

Muovendosi all'interno del dibattito femminista meno radicale sulle TRA, emerge che la tendenza prevalente riguardo al potere tecnologico è di rimanere ancorata a quei processi che caratterizzano l'intero periodo che va dalla gestazione al parto. Non è dunque la fecondazione artificiale in sé a turbare, quanto il timore di essere private dell'esperienza materna, sentita e vissuta tramite il corpo, in quanto spazio in cui si può raggiungere un contatto diretto con l'origine; ossia con il mistero della nascita.

La necessità e il desiderio di poter continuare a vivere la maternità in questi termini spinge le donne a volersi riappropriare della naturalità del partorire. L'obiettivo è quello di stabilire un rapporto familiare con ciò che sta alla base dell'essere della vita; l'origine appunto, anche se sussiste la consapevolezza che questa pretesa non può mai essere raggiunta. La coscienza che esiste qualcosa riguardo alla nascita che rimarrà sempre avvolto nel mistero è il lato perturbante della maternità. La passione per il materno fa i conti con la perdita della soggettività, ci si aliena pur di cercare di dare un senso a tale passione.

¹⁰¹ M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, op. cit.

Il forte desiderio per l'origine, quindi per la maternità in tutta la sua forza generante e naturale, è il motivo, come afferma la psicanalista Marisa Fiumanò, che spinge le donne ad accettare positivamente la fecondazione artificiale.

Questa passione è una forma, tutta femminile, di investigazione sull'origine, sul reale della procreazione; ha a che fare con il sentire attraverso il corpo più che con il sapere, quindi riguarda il godimento che si attribuisce alla madre.¹⁰²

In realtà questa forma di devozione da parte delle donne nei riguardi della passione materna finisce per intrappolarle, come sempre, nella sfera procreativa. Per potere uscire da questa situazione e cambiare la consolidata visione storica e sociale della maternità, al fine di non identificare le donne unicamente con essa, non basta basarsi solo sulla positività della naturalità del corpo materno. Occorre abbandonare l'idea che le donne siano tali solo grazie al loro potere biologico di procreare.

Andando ad analizzare le condizioni attuali di quelle donne, che per vari motivi non sono e non possono diventare madri, ci si rende conto di come ancora oggi non siano riconosciute all'interno dell'ordine simbolico, dove il materno continua ad essere l'unico luogo assegnato alla donna. Basta ripensare all'affermazione freudiana della coincidenza fra femminilità e maternità.

La priorità data alla figura della madre rispetto a quella della donna fa vivere la sterilità come una condizione menomante dell'identità stessa, a cui dover porre rimedio. È questo uno dei motivi che spinge le donne ad accettare e sostenere "innaturalmente" le sperimentazioni tecnologiche sui propri corpi.

In conformità a queste affermazioni è evidente come l'atteggiamento verso le tecniche riproduttive mostri dei tratti ambivalenti. Secondo Fiumanò, è stata proprio la passione delle donne per l'origine legata al materno a rendere possibile e giustificabile l'intervento tecnologico nella sfera riproduttiva.

La passione dell'origine accomuna e allo stesso tempo distanzia le donne e i ricercatori della fecondazione artificiale. Mentre per le prime si tratta di "sentire" attraverso il proprio corpo, per i secondi soltanto di vedere il farsi della vita, per mezzo dello strumento ottico, con l'unico

¹⁰² M. Fiumanò, "La maternità tra tecnica e desiderio", in *L'immacolata fecondazione. Perché le donne dicono sì alla scienza*, a cura di Marisa Fiumanò, La Tartaruga edizioni, Milano, 1996, p. 29.

obiettivo di poterlo in qualche modo padroneggiare. Poiché la tecnica scientifica non è in grado di dar conto all'esperienza della maternità in tutti i suoi aspetti, compreso quello più inquietante, può solo cercare di tradurre, riducendolo, l'evento della nascita. Un modo per farlo allora è proprio quello di osservarlo, di investigarlo attraverso una serie di strumenti tecnologici e ottici che vanno dai microscopi alle ecografie. Questa raggiunta capacità di avvicinarsi il più possibile al processo del farsi della vita comporta per la scienza l'assunzione di una sicurezza tale da poterle permettere di padroneggiare l'intero processo, inevitabilmente insieme al corpo della donna.

Nessun esperimento sarebbe stato possibile senza questa propensione delle donne alla passione e all'abbandono nell'Altro, rappresentato, in questo caso, dal medico nella veste di officiante di una nuova forma di religione: quella che rischia di essere, e non solo per donne, la scienza.¹⁰³

Ecco allora che porsi nell'ottica di difendere la potenza generatrice del corpo femminile può sì portare le donne a liberarsi dal controllo patriarcale ma, allo stesso tempo, può creare il rischio di confondersi con il semplice attaccamento al dato biologico, riportando le donne stesse nel luogo finora a loro assegnato; ossia il materno in quanto luogo della riproduzione e della cura, ma non dell'origine. Un luogo socialmente e culturalmente determinato da un potere/sapere che di fatto esclude le donne, annullandone anche le differenze.

Opporsi alle tecnologie riproduttive, attraverso l'affermazione della superiorità biologica dell'atto procreativo, crea solo un paradosso.

Le donne nel voler affermare posizioni di potere e di influenza hanno accettato le diffuse nozioni in base alle quali possiedono speciali conoscenze e qualità morali solo per il fatto di poter essere madri. In realtà però, come abbiamo già evidenziato, questa affermazione rinforza la vera ideologia che giustifica la posizione di subordinazione; ossia la nozione delle donne come essenzialmente differenti dagli uomini e per questo motivo da relegare a specifiche funzioni all'interno della società.

Considerare poi la maternità solo come prima e ultima salvaguardia del "potere" femminile porta le donne a percepire il contesto della frantumazione tecnologica come un vero e proprio evento catastrofico.

¹⁰³ M. Fiumanò, *La maternità tra tecnica e desiderio*, op. cit. p. 35.

Basandosi dunque sulla vecchia visione dell'identità femminile, la differenza della donna legata esclusivamente alla funzione riproduttiva del corpo sessuato, può avere come conseguenza l'annullamento delle differenze fra donne, limitandone persino la libertà.

Quale può essere allora la posizione più corretta dinanzi alle nuove tecniche di riproduzione assistita?

Di certo si sono formate delle posizioni contrapposte all'interno del movimento femminista su questo aspetto. Alcune pensatrici femministe attaccano le TRA perché convinte in questo modo di poter salvaguardare la potenza generante come unico valore femminile da tutelare, altre invece le ritengono in grado di fornire gli strumenti idonei per permettere alle donne di liberarsi dal risucchio del materno.

3.2 Le principali posizioni femministe in tema di maternità

[...] the technologies are seen as something created in the interests of the patriarchy, reducing women to Matter.

G. Corea, *The Mother Machine*

[...] the biological family unit has always oppressed women and children, but now, for the first time in history, technology has created real preconditions for overthrowing these oppressive 'natural' conditions, along with their cultural reinforcements.

S. Firestone, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*

Uno dei modi di porsi dinanzi allo sviluppo tecnologico è sicuramente quello di contrapporre la materialità del corpo, ossia il “potere femminile di generare”, alle nuove tecnologie. Questa posizione nasce dal considerare le tecnologie riproduttive come strumenti che alimentano il desiderio dell’uomo di controllare la procreazione, usurpando il potere delle donne.

Abbiamo visto come tale intervento tecnologico causi la frantumazione del processo riproduttivo e come lo stesso corpo femminile venga considerato nei suoi organi riproduttivi e non più nella sua unità. La donna/madre viene, infatti, trasformata in un oggetto controllato dalla scienza maschile a scopi di sperimentazione medica.

In questo processo le donne alienate dai propri corpi e dalla maternità stessa perdono contemporaneamente la possibilità di scelta e il controllo di se stesse come madri. Sono gli uomini a decidere quando, dove e come le donne possono avere i figli.

Questo controllo ha radici profonde fin dai primi sviluppi della società patriarcale. L’uomo ha lavorato per controllare l’esperienza fisica della maternità sia attraverso la medicina e la scienza, sia a livello istituzionale con l’istituzione della famiglia eterosessuale. La struttura della famiglia occidentale rinforza, infatti, questo controllo garantendo la dipendenza economica delle donne nella cura dei figli e nell’asservimento gratuito all’interno della sfera domestica, rispondendo così ai bisogni fisici, sessuali, emotivi e di potere dell’uomo.

Oggi lo sviluppo scientifico, ci riporta ad analizzare nuovamente questi aspetti, proprio perché l'uomo utilizza la scienza per aumentare ulteriormente il suo controllo sulle donne in quanto madri.

Gli uomini hanno provato e continuano a provare invidia sia per il potere procreativo femminile, sia per la complessità del suo apparato riproduttivo. Questa invidia giustifica l'intervento incontrollato sul corpo femminile e stabilisce la colpa della donna che paradossalmente risiede proprio nel suo potere di fornire la vita e nella certezza della maternità.

Una netta posizione di accusa a questa condizione di controllo patriarcale sul corpo e sulla funzione riproduttiva della donna la troviamo in Gena Corea¹⁰⁴, la quale fornisce come unica risposta risolutiva la valorizzazione del potere generante delle donne.

Quella di Corea è una posizione che si basa sulla rielaborazione della maternità partendo dalla riflessione sul predominio del sesso e della cultura maschile. Un predominio da sempre basato sul considerare la maternità come una sfera da relegare nell'ordine della natura e della sfera privata.

Nel suo testo chiave *The Mother Machine* Corea esamina in maniera molto dettagliata, fin da loro primo apparire, le nuove tecniche di riproduzione assistita, partendo dallo scardinamento del mito che le considera come soluzione della sterilità.

Corea analizza i metodi delle tecniche, i rischi e gli effetti sociali a cui sono sottoposte le donne e gli embrioni, mostrando come l'obiettivo non sia risolvere il problema della fertilità, quanto quello di sfruttare le donne stesse.

Attraverso il discorso sulla preselezione sessuale, sul trasferimento degli embrioni, sulla fecondazione in vitro e sulle madri surrogate Corea fa notare come il processo riproduttivo sia ormai un insieme di parti, il cui assemblaggio crea il sistema produttivo basato sul concetto chiave dell'efficienza. Ciò è evidente fin dal primo passo, lo spostamento del luogo del parto: dalla casa della donna all'ospedale.

Dalla sua attenta analisi risulta che la medicina e la scienza oltre ad essere strumenti curativi sono anche parte di un sistema di controllo sociale.

¹⁰⁴ G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, op. cit.

Here the technologies are seen as something created in the interests of the patriarchy, reducing women to Matter.¹⁰⁵

Oggi non solo la nascita, ma la vera concezione dei bambini è stata industrializzata, resa più efficiente e per far questo gli uomini hanno dato vita ad un vero e proprio “Reproductive Supermarket”¹⁰⁶

Then doctors would manufacture babies using the women’s bodies as raw material for the process. The manufactured babies would be better than the ones the women could have produced, because, by exercising quality control over the embryos, only “healthy” babies will allegedly be born.¹⁰⁷

Corea facendo coincidere la destrutturazione della maternità con la privazione di questa funzione da parte del potere/controllo maschile vuole evidenziare lo sfruttamento e la gestione del corpo femminile, da parte della nuova industria della produzione. Per raggiungere questo obiettivo utilizza la figura dell’utero meccanico e l’immagine della donna considerata come “carne femminile da riproduzione”. Queste due immagini sottolineano come la nuova logica della produzione non faccia altro che alienare e disumanizzare le donne fino a ridurle in pezzi intercambiabili.

Dinanzi alla completa espropriazione della maternità le donne future avranno a che fare con un processo creativo non più direttamente legato alla loro sessualità e persona. Le donne, infatti, secondo Corea, arriveranno a vedere il proprio embrione svilupparsi in contenitori di vetro.

Attraverso queste tecnologie riproduttive gli uomini da una parte creano, sempre di più, una sorta di continuità alla propria esperienza riproduttiva, mentre dall’altra producono una discontinuità in quella delle donne.

¹⁰⁵ G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, op. cit., p. 2. “Qui le tecnologie sono considerate come qualcosa che è stato creato negli interessi del patriarcato, riducendo le donne a Materia” (la traduzione è mia).

¹⁰⁶ Affermazione fatta da Gena Corea durante un intervento al “forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction organisé par le Conseil du statut de la femme et tenu à Montréal les 29-31 octobre 1987 à l’Université Concordia” in *Sortir la maternité du laboratoire*, Atti del Convegno, Gouvernement du Québec. Conseil du statut de la femme, 1988, p. 25.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 24, “Allora i dottori produrranno bambini usando i corpi delle donne come materia grezza per il processo. I bambini prodotti saranno migliori di quelli prodotti dalle donne, perché potendo esercitare il controllo della qualità sugli embrioni, nasceranno solo bambini ‘sani’” (la traduzione è mia).

Si tratta allora di una vera e propria espropriazione della capacità riproduttiva al fine di raggiungere la costruzione dell'utero meccanico. Quest'ultimo non è una semplice metafora che sta ad indicare l'appropriazione del corpo femminile da parte degli uomini, quanto piuttosto la definitiva scissione del processo riproduttivo e il completo controllo produttivo che governa nei tempi e nei modi l'intera produzione. Corea dunque non crede che tali tecniche riproduttive siano capaci di fornire alle donne un maggiore controllo sulle loro vite.

Al contrario, dato che le tecnologie della riproduzione umana si annunciano come una procreazione senza il rischio della maternità portando alla completa scissione delle due realtà, l'invito che Corea rivolge alle donne è di contrastare il sistema tecnologico negativo attraverso la valorizzazione della capacità procreativa femminile.

La posizione di Corea trova poi la sua massima espressione nel documento realizzato dal FINRRAGE al termine di un convegno, di cui nel precedente capitolo ho riassunto gli aspetti che riguardano la lettura del corpo femminile scomposto dall'intervento delle tecnologie riproduttive. In quella sede è stato denunciato il tentativo da parte dell'intervento riproduttivo e genetico di intaccare l'autodeterminazione del soggetto femminile attraverso la violazione del corpo.

Quel che queste posizioni, comprese quella di Corea, vogliono affermare è che la donna, per non essere considerata come semplice materia sui cui sperimentare senza alcun limite, deve fare ritorno alla sua sfera procreativa.

Privilegiando però il dato naturale e biologico che determina l'autodeterminazione femminile non si finisce per ricollocare le donne in quel luogo originario dove sono state storicamente relegate e da cui si è sempre cercato di farle uscire?

È evidente, infatti, come nel ritornare alle vecchie posizioni si finisca per riaffermare la divisione polare della differenza sessuale; per questo, da una parte continuiamo a trovare il potere e l'unità della tecnologia rappresentato dalla figura maschile e dall'altra il soggetto sottomesso a questo controllo, ossia la donna vista come oggetto e come semplice "materia da riproduzione".

Nel criticare il modo in cui la maternità è stata, ed è tuttora, distorta dal patriarcato e dall'ideologia capitalista, occorre cercare di non cadere nella trappola del romanticizzare l'esperienza della maternità usando il linguaggio del naturalismo da cui in realtà si vuole prendere le distanze.

Allora, se non si vuole opporsi alle tecnologie contrapponendovi il "potere femminile di generare" cadendo così in posizioni antiscientiste, come si fa a prendere le distanze dall'apocalittica figura dell'utero meccanico di Gena Corea?

Le affermazioni di Gena Corea, in tutta la loro drasticità, nell'evidenziare i rischi delle tecnologie riproduttive ci riportano all'acceso dibattito su di esse. Dal quale emerge un diffuso malessere e una preoccupazione generale.

Lungo la storia del femminismo ci sono state varie letture negative delle tecnologie con l'unica eccezione del sogno marxista di Shulamith Firestone.

Nel suo testo *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*¹⁰⁸, Firestone ha evidenziato come secoli d'oppressione maschile e di ineguaglianza di genere, originate dal patriarcato, siano riconducibili all'elemento biologico, alle differenze biologiche fra uomini e donne. Tutto ciò che è legato al funzionamento anatomico della donna, dal primo ciclo mestruale fino alla menopausa, causa la sua sottomissione al controllo maschile. Dunque la gravidanza, il parto e la successiva cura dei figli non sono altro che la causa di svantaggi fisici, sociali e psicologici che ancora oggi le donne sono costrette a vivere.

Quello delle donne tuttavia non è un destino ineluttabile, quando infatti riusciranno a liberarsi da queste funzioni usando le tecnologie riproduttive fino ad arrivare alla riproduzione umana in laboratorio, così come hanno fatto con l'uso dei contraccettivi, allora saranno in grado di raggiungere finalmente la piena libertà.

Dalla stessa parte troviamo, anche se in termini meno decisivi, Simone de Beauvoir la quale ne *Il Secondo sesso*¹⁰⁹ sostiene che, grazie alla fecondazione artificiale, si compirà l'evoluzione che fornirà all'umanità la capacità di dominare la funzione riproduttrice. Di conseguenza ci saranno cambiamenti di grande importanza per la donna, perché le permetteranno di liberarsi dal fardello della natura e di conquistare, finalmente, il dominio del proprio corpo. Una volta che la donna sarà liberata dalla schiavitù della riproduzione, potrà assumere il compito economico che le è offerto e che le garantirà la conquista completa della propria persona.

¹⁰⁸ S. Firestone, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Paladin, London, 1972, trad. it., *La dialettica dei sessi*, Guaraldi, Rimini-Firenze, 1976. Testo portavoce del Femminismo Radicale, passa e va oltre Marx e Engels per trovare le origini di tutti quei sistemi che si basano sullo sfruttamento delle relazioni biologiche/culturali dei sessi. Presenta un progetto per la prima e piena riuscita rivoluzione nella storia.

¹⁰⁹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1997.

Si tratta di prime forti posizioni favorevoli allo sviluppo tecnologico che anticipano una vera e propria rivoluzione in ambito procreativo, riprese solo più di trent'anni dopo da pensatrici come Donna Haraway.

Oggi più che mai si manifesta palesemente la necessità di dover affrontare la complessità del tema della maternità riconoscendone l'urgenza e i rischi di una lettura troppo semplificata.

Dinanzi all'implementarsi delle tecnologie riproduttive, la provocazione della Firestone ritorna attuale e ci ripropone la domanda su quanto le donne, ma anche gli stessi scienziati, siano culturalmente preparate a far fronte a tale progressivo e veloce sviluppo. Credo che la risposta, così come lo era per la Firestone, sia ancora decisamente negativa.

Attualmente, come già sottolineato da Firestone¹¹⁰, si presenta di nuovo la situazione in cui la maggior parte delle persone considera i nuovi metodi di riproduzione solo come mezzi utili a rafforzare i valori fondanti della vita familiare e della riproduzione. Ogni cosa che può rappresentare un'implicita rivoluzione sessuale è interpretata, e dunque rifiutata, come innaturale. Non è allora il probabile bambino nato in provetta ad essere innaturale, quanto piuttosto il nuovo sistema di valori che potrebbe produrre l'eliminazione della supremazia maschile e della famiglia.

Dunque le paure per i nuovi metodi di riproduzione rendono faticoso qualsiasi tipo di interesse nei loro riguardi, principalmente per paura di essere considerate delle "cattive" mamme, delle donne incapaci di svolgere lo storico ruolo di madri. Su quest'aspetto pensiamo al timore che molte donne provano dinanzi alla possibilità d'essere sterili. La sterilità è una condizione che ancora in molti paesi, si pensi in particolare al Sud Italia, è vissuta come una menomazione, come un problema che nega alle donne una partecipazione degna e attiva all'interno della società.¹¹¹

¹¹⁰ S. Firestone, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, op. cit. «The hitch was that they would consider them only where they reinforced and furthered present values of family life and reproduction, e.g., to help a barren woman have her husband's child.[...] But note that it was not the 'test tube' baby itself that was thought unnatural [...], but the new value system, based on the elimination of male supremacy and the family». pp. 187-188, "L'inconveniente era che essi li avrebbero considerati solamente dove avessero rinforzato e presentato i valori della vita familiare e della riproduzione, ad esempio, aiutare una donna sterile ad aver un bambino da suo marito [...] Ma è importante notare che non era il bambino 'in provetta' a essere considerato innaturale [...], ma il nuovo sistema di valori, basato sull'eliminazione della supremazia del maschio e della famiglia." (la traduzione è mia).

¹¹¹ Cfr., Alessandra Gribaldo, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Luca Sossella editore, Roma, 2005. Sono presenti lungo tutto il testo diverse testimonianze di donne meridionali che si sottopongono alla fecondazione assistita. Da queste interviste si percepisce benissimo quali sono le loro motivazioni e il loro livello di informazione nei confronti di quello a cui si stanno sottoponendo.

La situazione in cui le donne hanno paura di essere considerate “snaturate” era ben presente alla Firestone la quale affermava, anche per questo motivo, che la gravidanza è una condizione barbarica:

Let me then say it bluntly: Pregnancy is barbaric. I do not believe, as many women are now saying, that the reason pregnancy is viewed as not beautiful is due strictly to cultural perversion. [...]. Pregnancy is the temporary deformation of the body of the individual for the sake of the species.¹¹²

Non era per nulla scontato ai tempi della Firestone, come del resto ora, che posizioni così alternative nei riguardi delle tecnologie e in particolare della maternità fossero accolte positivamente dalle donne e dal movimento femminista. Infatti, proprio all'interno di quest'ultimo le donne avevano iniziato a rivalutare il valore della maternità biologica.

Ne è un caso la posizione assunta dalle femministe negli anni '80, bene espressa dal FINRRAGE.¹¹³

La lettura proposta dalla Firestone, unita alle posizioni di una buona parte del femminismo odierno, sono un'ulteriore conferma di come sul complesso argomento del rapporto tra maternità e nuove tecnologie, nei decenni, si siano alternate posizioni diverse, a volte opposte, all'interno degli stessi movimenti delle donne.

Forse le posizioni della Firestone possono sembrare troppo estremiste ma, di fatto, rappresentano quel diverso modo, quella apertura, nel porsi dinanzi alla tecnologia di cui abbiamo bisogno.

¹¹² S. Firestone, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, op. cit. p. 187, “Lasciatemelo dire francamente: La gravidanza è barbarica. Io non credo che, come stanno affermando molte donne, la ragione per cui la gravidanza è considerata sgradevole sia dovuta principalmente ad una perversione culturale [...] La gravidanza è la deformazione temporanea del corpo dell'individuo a beneficio della specie”, (la traduzione è mia).

¹¹³ Riporto di seguito la parte completa della loro risoluzione, anche se alcuni stralci sono già stati proposti nel secondo capitolo, per rendere più chiara e completa la posizione delle femministe in quel momento: « Il corpo femminile, con la sua capacità unica di creare vita umana, sta per essere espropriato e sezionato come mero materiale per la produzione tecnologica di essere umani. Per noi donne, per la natura, e per i popoli sfruttati del mondo questo sviluppo È una dichiarazione di guerra. L'ingegneria riproduttiva genetica È un altro tentativo di porre fine all'autodeterminazione dei nostri corpi. Noi resisteremo allo sviluppo e all'applicazione dell'ingegneria riproduttiva e genetica. Sappiamo che la tecnologia non può risolvere nessuno di quei problemi creati da condizioni di sfruttamento. Non è necessario trasformare la nostra biologia, ma è necessario trasformare le nostre condizioni patriarcali, sociali, politiche ed economiche. Noi vogliamo mantenere l'integrità e la corporeità della procreatività delle donne.

L'esternalizzazione del concepimento e della gestazione facilita la manipolazione e il controllo eugenetico. La suddivisione del corpo femminile in parti distinte, la sua frammentazione e separazione al fine di una successiva ricombinazione scientifica sono operazioni che smembrano la continuità e l'identità».

Le donne oggi hanno la possibilità di potersi slegare da quel ruolo che, se da una parte le ha vincolate al genere e alla riproduzione, dall'altra ha strutturato la loro stessa identità, in modo univoco, nella maternità biologica.

Ritrovandosi progressivamente espropriate o, secondo alcuni punti di vista, sollevate dai loro tradizionali campi d'azione, e oggi persino di più rispetto ai tempi della Firestone, le donne sono invitate dalle attuali tecnologie a reinventare la propria identità e un nuovo ruolo, così da poter uscire dai tradizionali giochi di potere.

Lo sviluppo e l'uso delle tecniche di fecondazione assistita hanno lanciato una lunga ombra sulla "naturalità" del processo riproduttivo. "Madre Natura" non può più essere considerata come l'arbitro del processo riproduttivo o il fornitore di cura.

Né la natura né le madri possono essere più viste come accadeva prima degli attuali sviluppi.

All'inizio del terzo millennio la soggettività in generale, in questo caso quella femminile, è diventata un luogo paradossale dove agiscono molteplici intrecci sociali, simbolici e discorsivi. Il corpo non più uno e "naturale", a causa della manipolazione umana, è diventato una molteplicità di strati e di pratiche corporee, come risulta dalle analisi di Foucault. Recuperare l'elemento naturale diventa allora solo una sorta di nostalgica reazione verso qualcosa che non esiste più. La maternità non può più essere considerata solo come dato biologico, inscritto nel corpo femminile, ma come un insieme di pratiche sociali storicamente definite, barriera millenaria verso lo sviluppo della vera parità di genere.

Le analisi effettuate dalle teoriche dei primi anni del femminismo statunitense consideravano che la funzione biologica della maternità fosse da sempre la base naturale, la causa della debolezza, dell'inferiorità e della subordinazione delle donne.

La maternità cominciò a trasformarsi con lo sviluppo del moderno capitalismo, quando il lavoro iniziò a spostarsi al di fuori delle mura domestiche. Il nucleo familiare, con la crescita dell'industrializzazione, non condivideva più lo stesso spazio lavorativo. Gli uomini si spostarono nelle fabbriche e ben presto furono raggiunti dalle donne data la necessità economica di sostenere il nucleo familiare. Molto presto però, il timore degli uomini di una probabile autonomia, anche economica, da parte delle donne, riportò queste ultime all'interno delle mura domestiche. Si venne a formare un nuovo spazio privato completamente differente e distinto da quello pubblico. A sostegno di tutto ciò le donne furono convinte che l'allontanamento duraturo dalla casa le avrebbe portate a trascurare notevolmente i propri figli e ad allontanare i mariti data la mancanza di un vero e caloroso nucleo domestico. In questo

modo il benessere degli uomini e dei figli divenne la principale missione delle donne. La riproduzione e la cura della prole, considerati destino naturale e istinto biologico delle donne, finirono per metterle definitivamente in gabbia.

Firestone, come altre femministe radicali, ha visto proprio nell'elemento biologico, decisivo nella considerazione della funzione materna, una forte causa di subordinazione; al contrario per altre femministe come Adrienne Rich e Nancy Chodorow la questione della maternità non può essere analizzata in maniera semplicistica basandosi solo sulla sua funzione biologica.

In *Nato di donna*¹¹⁴ Rich unisce alla sua personale esperienza di madre un esame teorico di ciò che definisce "l'istituzione" della maternità; ossia quell'insieme di pratiche e assunzioni dannose che la regolano. Pratiche imposte dal potere maschile, si pensi per esempio a come il parto, fino a poco tempo fa e dunque prima della diffusione degli anticoncezionali, non fosse una libera scelta delle donne ma al contrario qualcosa che dovevano subire passivamente. La preoccupazione è rivolta alla maternità definita e ristretta sotto il controllo del patriarcato.

Rich per quanto evidenzi le numerose difficoltà dell'essere madre respinge comunque la visione negativa della maternità espressa da pensatrici come Firestone.

La funzione materna non è qualcosa di cui le donne devono necessariamente sbarazzarsi, ma può essere o una scelta della donna o un'istituzione imposta dagli uomini sulla base dei loro interessi, portando le donne a viverla come una condizione di subordinazione. La maternità può liberarsi da questa condizione senza dover necessariamente aspettare la rivoluzione scientifica in ambito riproduttivo.

La donna può da subito cercare di cambiare per vivere la maternità in un altro modo; ossia all'interno dei nuovi valori femministi prodotti dal pensiero e dall'azione delle donne.

Questo avviene non negando la funzione materna, quanto piuttosto modificando il modo di esperirla, considerandola più come una risorsa che come una maledizione. A sostegno di questo, Rich assume un'importante atteggiamento oppositivo nei riguardi delle tradizionali idee che considerano la maternità come un puro istinto e un fatto problematico. La maternità dunque è un'attività che coinvolge allo stesso tempo cambiamento e contraddizione, persino rabbia e tenerezza come afferma Elisabeth Badinter.¹¹⁵

¹¹⁴ A. Rich, *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Garzanti, Milano, 1996.

¹¹⁵ E. Badinter, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, TEA, Milano, 1993.

Quella di Rich è senz'altro un'idea che anticipa le più recenti letture post-strutturaliste sulla maternità. Quest'ultima potrebbe essere allora ricercata, conquistata e non semplicemente data. Essa è un soggetto mutevole che si presta a rafforzare la recente idea della maternità come attività piuttosto che stato.

La maternità e la corporeità femminile possono essere liberate e riconosciute assumendo un nuovo significato solo se alle donne è riconosciuto un rilevante status sociale basato sulla loro libera "scelta" e sull'autonomo controllo dei propri corpi.

In tale modo le donne creeranno autenticamente nuova vita, dando alla luce non solo figli (se e come lo vogliono), ma le visioni e il pensiero necessari a sostenere, confortare e modificare l'esistenza umana: un nuovo rapporto con l'universo.¹¹⁶

Nel 1978 Nancy Chodorow¹¹⁷ raccoglie il discorso di Rich, ma focalizza maggiormente la sua attenzione sulla dipendenza dell'uomo dalla madre all'interno della famiglia occidentale e sulla relazione tra madre-figlia. Un'analisi che contribuisce a chiarire l'affermazione di Rich riguardo alla madre come figura d'interesse per il patriarcato, ma trascurando l'appello rivolto alle donne al fine di prendere il controllo di loro stesse. Al contrario concorda con Rich nel considerare la funzione materna non come una condanna ma come una risorsa, una dote, un potenziale di ricchezza affettiva, caratterizzante in maniera essenziale la donna rispetto all'uomo.

Chodorow allora rifiuta la tesi della determinazione biologica della funzione materna e per avvalorare questa sua visione propone un'acuta analisi della fase pre-edipica dell'infanzia maschile e femminile. Una fase dove il maschio ha la tendenza a separarsi molto presto dalla madre per rivolgersi al padre come modello principale, mentre la femmina rimane unita alla madre creando una sorta di rapporto simbiotico. In questo rapporto la figlia nell'immersedersi con la madre dà vita alla vocazione per la maternità, distorta poi successivamente nella fase edipica quando subentra la figura del padre, l'invidia del pene e le altre conseguenze indicate da Freud. Il fatto che le bambine siano totalmente accudite da una donna le porta a desiderare di essere madri.

Una risposta a questa creazione di ruoli per Chodorow potrebbe essere quella di una collaborazione tra madre e padre nella primissima fase di cura dei figli. In questo modo la funzione materna e la formazione dei figli potrebbe seguire una strada diversa rispetto a

¹¹⁶ A. Rich, *Nato di donna*, op. cit. p. 402.

¹¹⁷ N. Chodorow, *La funzione materna: psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano, 1991.

quell'indicata nella fase edipica e post-edipica, dove si vengono a stabilire i ruoli di padre dominatore, dedito alla sfera pubblica, e quello di donna dominata e deputata alla sfera privata. Al contrario un sistema dove le donne insieme agli uomini si assumono pari responsabilità nella cura e nella formazione dei figli può rappresentare un notevole progresso sociale.

Sia Rich che Chodorow contribuiscono a modificare la diffusa visione della maternità e della famiglia dando a queste "istituzioni" una nuova lettura; esse non sono più viste come negative, quindi un ostacolo da eliminare, ma come una ricchezza.

Dando alla maternità una forma di potenzialità tale da rendere le donne per certi aspetti superiori agli uomini, l'obiettivo è quello di passare da un atteggiamento dove la donna è rappresentata come vittima ad una rivendicazione, all'interno del femminismo, della differenza positiva della donna/madre.

Idee molto simili alle posizioni del femminismo statunitense furono abbracciate, negli stessi anni, anche dal femminismo francese e italiano. La donna comincia ad essere vista come rappresentante di nuovi e diversi valori rispetto a quelli maschili, dei valori da dover valutare senza cadere nel secolare complesso d'inferiorità.

3.3. Un diverso posizionamento sulle tecnologie riproduttive

“La macchina madre non va distrutta, basta cambiarla di regime”

Anna Trapani, *Frankensteina*

Le tecnologie della comunicazione e le biotecnologie sono gli strumenti principali per ricostruire i nostri corpi. Questi strumenti incorporano e impongono nuove relazioni sociali per le donne di tutto il mondo.

Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg*

Dalle posizioni femministe proposte si evince come la maternità sia sottoposta a diverse interpretazioni all'interno del movimento femminista. Pensatrici come Rich ricoprono un ruolo efficace all'interno del movimento grazie alle loro proposte alternative che hanno consentito di cominciare a considerare la maternità come altre relazioni e istituzioni, socialmente costruita e non biologicamente inscritta.

È centrale rilevare, per comprendere la maternità come costruito sociale piuttosto che biologico, che la funzione materna si costruisce attraverso le azioni degli uomini e delle donne all'interno di specifiche circostanze storiche. Per questo motivo diventa inevitabile comprendere come all'interno dell'attuale sviluppo tecnologico si possa leggere o meglio riconsiderare la maternità. Rich affermava che non era necessario aspettare lo sviluppo tecnologico per poter cambiare le sorti della maternità, bastava rispondere ai nuovi valori espressi dal pensiero femminista, ma è evidente come questa sua posizione oggi non sia più sufficiente. Il femminismo ora si trova davanti alle nuove tecnologie riproduttive e deve farci i conti, affrontando ancora una volta il discorso sul materno, quel suo nodo da sempre irrisolto. Occorre trovare delle risposte adeguate al nuovo tempo che stiamo vivendo. Il problema delle femministe forse è stato quello di rimanere, anche se in modi diversi, ancorate al potere generante della donna. Un potere senz'altro rilevante, ma forse da non considerare come l'unico aspetto in grado di rappresentare la donna in quanto tale.

Numerose sono le situazioni in cui le donne si trovano dinanzi alla maternità, e in molte di queste loro non sono ancora in grado di poter scegliere liberamente.

Occorre allora cercare di non ricadere nel “fondamentalismo” materno e di rapportarsi in maniera critica e libera alle nuove tecnologie.

Una risposta a questa problematica, riguardante allo stesso tempo l’atteggiamento nei confronti della scienza e l’identità femminile, è rintracciabile in pensatrici come Rosi Braidotti e Donna Haraway. Entrambe rappresentano l’atteggiamento opposto, un diverso posizionamento sulle tecnologie riproduttive e di conseguenza sulla maternità. Le diverse posizioni nei riguardi delle tecniche possono essere chiarite attraverso due immagini contrapposte, definite da Braidotti “due figure retoriche” e “due rappresentazioni di lotta politica”¹¹⁸. Una è l’utero meccanico di Gena Corea, l’altra il cyborg di Haraway.

Per quanto riguarda la prima figura abbiamo già visto come lei rappresenti la posizione negativa nei confronti delle tecnologie e allo stesso tempo il timore per un corpo che può diventare una macchina, causando l’eliminazione dell’autodeterminazione dei corpi femminili. L’altra figura è il cyborg; ossia l’esponente della visione positiva e produttiva del rapporto corpo-macchina.

Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione. La realtà sociale è costituita dalle relazioni sociali, è la nostra principale costruzione politica, una finzione che trasforma il mondo. I movimenti internazionali delle donne hanno costruito «l’esperienza delle donne», svelando o rivelando cosa sia questo cruciale oggetto collettivo: un’esperienza che è al tempo stesso una finzione e un fatto di massima rilevanza politica. La liberazione si fonda sulla costruzione della coscienza, sull’assunzione immaginativa dell’oppressione e quindi della possibilità. Il cyborg è una questione di finzione e d’esperienza vissuta che trasforma quello che conta per esperienza delle donne alla fine del Ventesimo secolo. È una lotta per la vita e la morte, ma il confine tra fantascienza e realtà sociale è un’illusione ottica.¹¹⁹

Il cyborg per Haraway è dunque la figurazione più adatta a rappresentare la condizione attuale delle donne. Queste ultime attraverso le evoluzioni avvenute in ambito scientifico e tecnologico possono essere liberate dalla loro storica condizione. Questo può avvenire grazie

¹¹⁸ R. Braidotti, “La molteplicità: un’etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea” Introduzione al *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e bio-politiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 25.

¹¹⁹ D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e bio-politiche del corpo*, op. cit., p. 40-41.

ad un nuovo rapporto tra l'uomo e la macchina che rende possibile il superamento della persistente tradizione occidentale fondata su una serie di dualismi tra sé/altro, mente/corpo, maschio/femmina, cultura/natura da sempre funzionale alle logiche d'oppressione sessuale.

Il cyborg trovandosi ai confini tra l'uomo e la macchina, tra l'organico e l'inorganico va oltre qualsiasi pretesa d'univocità, compresa la determinazione di genere, rappresentando l'ibridità che caratterizza la condizione contemporanea. Si pensi al rapporto che abbiamo quotidianamente con la tecnologia, gli strumenti elettronici all'interno delle nostre case, i telefoni, le protesi, fino ad arrivare alle tecnologie più avanzate riguardanti la sfera riproduttiva. Queste ultime evidenziano particolarmente come le donne siano pienamente sottoposte al dominio tecnologico.

Il rapporto delle donne con la scienza è storicamente d'esclusione ed inclusione; esse infatti sono da sempre presenti anche se come oggetti. Questo significa che loro non possono stare al di fuori del discorso scientifico-tecnologico, anzi assumendo una soggettività cyborg devono agire dall'interno e sovvertire il controllo a cui il biopotere le sottopone. Haraway per questo motivo fa appello al femminismo affinché il cyborg diventi una figurazione di lotta politica. Il femminismo allora rappresenta l'elemento privilegiato all'interno del processo di trasformazione; una conseguenza dello smantellamento del potere espresso dal pensiero dualistico.

La soggettività femminista cyborg è un'identità non unica ma multipla proprio perché si trova ai confini tra la condizione di non appartenenza e l'agire contemporaneamente in essa per spostarne i confini. Questa nuova identità frantumata porrà fine alla supposta e "naturale" categoria *donna*.

Il cyborg al di là della differenza intesa come opposizione del maschile e del femminile; rispetta in questo modo l'esigenza storica tipica della modernità, di decostruire la soggettività classica in modo particolare disfare la presunta unità del soggetto femminile.¹²⁰

Occorre dunque ridefinire la soggettività femminile decostruendo il vissuto delle donne, ripensandolo in termini di relazione tra l'elemento corporeo e il fattore tecnologico. L'obiettivo

¹²⁰ R. Braidotti, *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, op. cit. p. 23.

è creare un movimento politico che riconosca come punto di partenza la visione completa, multipla del soggetto contemporaneo e le differenze stesse che distinguono le donne tra loro.

Questa visione porta Haraway a formulare, all'interno del discorso scientifico, la teoria dei saperi situati. Si tratta di posizioni parziali del soggetto sul mondo, aventi sede nel corpo. Un corpo non più come semplice superficie naturale da contrapporre alle macchine, ma come un agente collocato in un contesto grazie alla sua parziale visione. Il posizionamento è una categoria fondante del sapere perché per potere dar vita ad una teoria è necessario partire dalla netta consapevolezza di essere situate in un determinato punto e momento. L'essere posizionate comporta necessariamente una fitta rete di rapporti di cultura, classe e razza che si organizzano. Tra i vari posizionamenti c'è ovviamente quello dell'essere madre su cui si sta discutendo fortemente.

Le donne, sulla base delle indicazioni di Haraway, si assumono il compito di portare i loro saperi situati all'interno del discorso scientifico-tecnologico. In questo modo la percezione del corpo femminile non può che cambiare; esso non è più visto come un oggetto scontato e dedito solo a produrre. Sulla base di questo cambiamento, leggere il cyborg in un'ottica di genere significa considerarlo come rappresentante di una donna pienamente tecnologizzata, capace di usare qualsiasi strumento a suo favore. Le donne potranno portare avanti un nuovo movimento politico all'interno della vecchia differenza di cui le stesse donne sono rappresentanti.

Le innovative posizioni della Haraway hanno portato con sé lo sviluppo, anche in Italia, del cyberfemminismo; si tratta di un movimento affatto tecnofobico, al contrario di quello del femminismo della differenza.

Il cyberfemminismo considera le biotecnologie come delle importanti modificazioni del reale, in base alle quali si può raggiungere, come già sottolineato, l'eliminazione dell'obbligo storico che le donne hanno nei confronti del dato naturale. A causa di quest'ultimo esse hanno costruito tutto il loro simbolico sull'esclusivo potere di fare figli, assumendo un atteggiamento ostile verso la tecnica. La figurazione del cyborg, aiutando le donne a liberarsi da tutto questo, può assumere le caratteristiche dell'antimaterno.

Questo è dovuto al fatto che la sua funzione, usando un'espressione di Braidotti, è quella di offrire una "cartografia" della nostra realtà sociale e corporea, e di mettere in luce i cambiamenti che stanno avvenendo nella nostra cultura tecnologica. Dei cambiamenti che mettono in crisi le vecchie strutture come la famiglia e l'autorità maschile, sulle quali si basano sia la società e sia l'intero sistema economico. Il compito delle femministe, secondo la sfida

lanciata da Haraway, è di essere in grado di affrontare l'enorme complessità politica, allo stesso tempo concettuale, caratterizzante l'attuale società. Le biotecnologie non agiscono in sedi separate, ma al contrario direttamente sugli organismi viventi, controllandoli in tutti gli aspetti del loro quotidiano.

Braidotti riconosce la gran trasparenza biotecnologica che coinvolge la nostra società. Una biotecnologia visibile per quella che è; ossia un'immensa macchina di manipolazione fondamentalmente visuale, e la stessa Haraway suggerisce una rilettura del potere ottico degli attuali dispositivi tecnologici.

Dinanzi a questi controlli occorre proporre una filosofia dell'agire politico e un'etica in grado di avviare un processo di apertura e di trasformazione verso una nuova alterità in continuo movimento; una soggettività che non si basi più unicamente sull'idea di natura umana. Allora la cosa più intelligente da fare, sempre secondo Braidotti, è di vivere e rapportarsi in maniera coerente con lo sviluppo delle biotecnologie, di rendere democratica la sua trasparenza e di permetterne a tutte l'utilizzo.

Braidotti, partendo dal presupposto che le biotecnologie s'immettono sulla scena proprio nel momento storico in cui le donne hanno affermato il loro punto di vista teorico e politico sul corpo e la sessualità, si pone il problema di come il corpo possa interagire con il discorso scientifico-tecnologico. È necessario, in conformità a quest'interazione, ridefinire il rapporto tra il femminile e il materno e la soggettività femminile, al fine di rendere possibile un'altra sessualità, un altro rapporto tra i sessi. Come per Haraway, l'obiettivo è di partire dalla consapevolezza delle origini patriarcali della scienza e della tecnica per introdurre la differenza sessuale, tema fondamentale e ancora non risolto nel dibattito del femminismo, all'interno dei vari aspetti del mondo tecnologico.

Braidotti propone la dis-identificazione delle donne dal sistema dualistico fallologocentrico, contrapponendo al pensiero dualistico scientifico la diversità e la molteplicità.

Per raggiungere quest'obiettivo è necessario abbandonare la nostalgica visione della scienza unita alla paranoia e al timore per i nuovi sviluppi tecnologici. Dal rapporto e dalla complessa interazione che le donne avranno con la tecnologia potrà allora dipendere il futuro della politica femminista.

In *Madri, mostri e macchine*¹²¹, Braidotti propone una soluzione al nodo teorico di cui abbiamo esposto finora la problematicità; ossia la morsa in cui le donne si sentono prese tra il potere materno e la madre-macchina post-moderna.

Il termine *Madri* sta per la funzione materna, *Mostri* evidenzia lo statuto della differenza all'interno del pensiero razionale, mentre quello di *Macchine* nomina il campo scientifico, politico e tecnologico in senso più ampio.

A fianco del mostruoso corpo della donna, così definito perché subisce delle mutazioni durante la gravidanza, prendono vita altre forme mostruose create in laboratorio grazie alla manipolazione genetica.

La funzione materna, in mano alla scienza, perde il suo vecchio statuto ed è considerata ed interpretata in termini meccanici, così come avviene per qualsiasi altro “oggetto” su cui la scienza interviene. Questo aspetto rende esplicita la necessità di riflettere, in maniera adeguata, sulle condizioni storiche che riguardano la medicalizzazione della funzione materna e sugli effetti che questo ha su di noi. È diventato impellente il bisogno di prendere in considerazione lo stretto legame instauratosi tra il corporeo e il tecnologico. L'unione corpo-macchina, in particolare riferita alle nuove tecnologie di riproduzione, viene, infatti, a rappresentare una sede fondamentale per la costruzione del gender:

É per questo che il legame centrale tra madri mostri e macchine è costituito dal fatto che le biotecnologie spiazzano le donne attraverso un processo che fa della procreazione una questione di alta tecnologia.¹²²

Nell'ambito delle biotecnologie allora la lettura positiva della sequenza madri, mostri, macchine acquista un senso.

C'è anche un versante positivo della nuova interconnessione tra madri, mostri e macchine e questo versante ha a che fare con l'abbandono di ogni definizione essenzialista della femminilità e persino della maternità.¹²³

¹²¹ R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, manifesto libri, Roma, 2005.

¹²² R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, op. cit. p. 83.

¹²³ Ibidem, p. 105.

È necessario riuscire a tener presente quel confine poco chiaro che sta fra la significazione della madre e l'esperienza del divenire madre, ma senza eludere le ricadute materiali e simboliche delle tecnologie sul corpo di donna, da cui tutte e tutti nasciamo.

Partire dunque dall'attuale implosione del corpo della madre, causato dall'intervento tecnologico, e coglierne la positività al fine di ripensare l'identità femminile.

Braidotti propone di ri-configurare la materialità corporea del soggetto femminile considerando la differenza sessuale nella sua positività e potenzialità, rivalutando il femminile materno/materiale.

Ripensando alle diverse posizioni femministe occorre non cadere né nel rifiuto totale della maternità né nella sua glorificazione. Un approccio critico, ma allo stesso tempo costruttivo, alle tecnologie riproduttive può forse fornire una via d'uscita rispetto a queste due nette posizioni, proponendo nuove letture.

Analizzando le singole esperienze della maternità biologica, della possibilità di maternità per una lesbica e della madre surrogata fino ad arrivare a casi più rari come quello del transessuale Thomas Beatie¹²⁴ che ha partorito pochi mesi fa in America, si può vedere come la maternità non possa essere affatto considerata la caratteristica determinante l'identità femminile. L'affermarsi di nuove forme di gravidanza dimostra, infatti, che non si è madri in quando donne e viceversa.

Si è parlato sui giornali e sullo schermo del caso di Thomas Beatie proprio durante la stesura di questo lavoro. La storia di questo transessuale raccoglie in sé molto bene gli aspetti che ho analizzato. Thomas, in precedenza una donna, oggi dopo anni di cure ormonali e l'asportazione del seno è legalmente riconosciuto come un uomo. La particolarità del suo caso sta nell'aver mantenuto l'apparato genitale femminile che gli ha permesso di rimanere incinto grazie all'inseminazione artificiale.

Su questo "caso", di cui si è discusso molto riguardo alla sua correttezza etica, si condensa la forte e attuale visibilità data alla gravidanza, si pensi ad esempio alla diffusione mediatica della sua ecografia, e all'intervento tecnologico che ha stravolto completamente i ruoli della maternità e paternità. Thomas sostiene, infatti, di aver voluto questa gravidanza a causa della sterilità della sua compagna e per questo motivo di sentirsi esclusivamente il padre della sua bambina.

¹²⁴ Una donna fino a dieci anni fa di nome Tracy Lagondino, che dopo aver cambiato sesso, mantenendo inalterato il suo apparato riproduttivo femminile, ha portato a termine, quest'anno, una gravidanza grazie all'intervento delle tecniche di riproduzione assistita, in particolare ad un' inseminazione artificiale fatta in casa.

In una delle tante interviste che ha rilasciato Thomas afferma, per chiarire la sua scelta e il suo sentirsi padre, che «Il desiderio di avere un figlio non è esclusivo delle donne, ma degli esseri umani». Una gravidanza insolita come questa dimostra pienamente come le nuove tecnologie riproduttive siano capaci di stravolgere in pieno la vecchia relazione simbiotica tra donna e maternità.

Cogliere lo sviluppo e le relazioni che si vengono a stabilire tra le singole esperienze soggettive e il desiderio di maternità può porre le basi per una nuova teoria della maternità che permetta a tutte le donne di potersi situare liberamente dinanzi alle nuove tecnologie riproduttive e ai tradizionali ruoli ad esse assegnati all'interno della società.

3.4 La maternità come “laboratorio”

Il materno è il laboratorio dove elaborare l’“altro dell’Altro”, cioè il femminile virtuale attivato dalle femministe in un processo che è sia politico sia concettuale.

Rosi Braidotti, In metamorfosi

La gravidanza di Thomas Beatie testimonia come le nuove tecniche riproduttive, fornite dallo sviluppo tecnologico, abbiano completamente stravolto la tradizionale lettura della madre e dei rapporti eterosessuali.

Il proliferare delle nuove forme di gravidanza - quella di Thomas per il momento e per una serie di fattori è un evento straordinario - accessibili anche alle lesbiche e agli omosessuali implica una profonda messa in discussione non solo della maternità ma della stessa sessualità.

Le parti precedenti di questo lavoro hanno evidenziato come lo sviluppo e il successivo intervento da parte della tecnologia abbia causato la frantumazione del corpo femminile. Un corpo frammentato è difficile da cogliere nella sua unità, ma da esso occorre ripartire per pensare e definire nuovamente l’identità femminile.

Porsi nei riguardi dell’identità femminile con un nuovo atteggiamento vuol dire considerare la differenza sessuale nella sua positività, e non come elemento di subordinazione delle donne.

Occorre passare ad un’altra epoca della differenza in quanto, come sostiene la stessa Luce Irigaray, ogni epoca del pensiero e ogni cambiamento che ci attraversa necessita di un tempo per meditare sulla differenza.

L’inadeguatezza e il crollo dei punti cardini della tarda società postmoderna, e dei presupposti teorici della soggettività, su cui si è basata finora la società, hanno determinato l’affermarsi di nuovi soggetti corporei con posizioni sociali, culturali e politiche diverse che richiedono la ridefinizione della differenza sessuale; una differenza che va rivendicata in quanto diversa.

Affrontare questa questione vuol dire fare i conti con il proliferare dei nuovi soggetti mutanti, in metamorfosi e privi di una identità specifica come li definisce Rosi Braidotti.

Dinanzi ai soggetti non unitari, rizomatici l’obiettivo di Braidotti diventa quello di proporre una teoria di pratiche incarnate della soggettività, viste nel contesto storico e sociale di quest’epoca di crisi e trasformazioni, dedicando buona parte della sua attenzione al

materialismo corporeo elaborato dalle filosofie femministe post-strutturaliste. Figurazioni come il cyborg o la lesbica sono per Braidotti non delle metafore ma dei soggetti materialmente incarnati e radicati nelle loro relazioni di potere, rappresentanti il cambiamento e la trasformazione.

Sulla base di questa considerazione il soggetto incarnato assume le sembianze di un “luogo” dove si vengono a stabilire numerose relazioni. In particolare si tratta di relazioni tra ciò che riguarda l’intera struttura corporea della soggettività, come la sfera sessuale e la differenza sessuale, e gli aspetti affettivi ed emozionali, forniti dall’intervento della psicoanalisi, che assumono un ruolo dinamico nell’attività del soggetto.

Il corpo, risultato della relazione tra questi elementi, diventa un “oggetto” di primario interesse all’interno dei discorsi scientifici, tecnologici e nelle pratiche sociali. In questo modo il corpo

resta un fascio di contraddizioni: è un’entità zoologica, una banca dati genetica, pur continuando ad essere anche un’entità bisociale, vale a dire una lastra di ricordi codificati e personalizzati.¹²⁵

Tale entità corporea è rappresentante di una soggettività come processo in divenire, un divenire-soggetto che incorpora tutte quelle variabili riguardanti il soggetto stesso, quali classe, sesso, cultura e allo stesso tempo un movimento di riconfigurazione e scambio tra diversi livelli di potere e desiderio.

Il soggetto incarnato è dunque un processo di forze che si intersecano (affetti) e di variabili spaziotemporali (connessioni). Assumo il concetto di corpo in riferimento alla struttura multifunzionale e complessa della soggettività [...] il soggetto deve misurarsi con condizioni materiali e semiotiche, vale a dire con insiemi istituzionali di regole e regolamenti, e inoltre con le forme di rappresentazione culturale che le sostengono.¹²⁶

Nella lettura di una tale soggettività è determinate, per Braidotti, prendere in considerazione il pensiero della differenza sessuale di Luce Irigaray come ripresa della materialità corporea.

¹²⁵ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., p. 32.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 33.

Rivalutare la differenza sessuale e riconoscerne la sua positività è, infatti, un aspetto fondamentale del progetto politico del femminismo diretto al cambiamento sociale.

Il soggetto femminista è un soggetto femminile non esclusivamente legato all'elemento corporeo, etichettato sessualmente, ma accoglie in sé una molteplicità variabile di elementi fisici, storici, sociali e psicologici che contraddistinguono la differenza femminile.

La Donna come alterità complementare e speculare all'uomo non è più il soggetto del femminismo, bensì un soggetto incarnato e complesso, un "piano" dato dall'intersezione di più elementi, che si è allontanato dalla tradizionale istituzione della femminilità e dell'identità femminile.

Dinanzi a questo cambiamento la soggettività femminista ha potuto elaborare, all'interno del suo progetto politico, un soggetto in divenire. Si tratta di un divenire che rende possibile la liberazione del soggetto femminile dall'unità del soggetto maschile e universale, non più dato come l'Altro dello Stesso, ma come l'altro in assenza di uno Stesso.

Questo soggetto incarnato e marcato sessualmente prende le mosse da una nascita e da un legame corporeo determinante, in senso materiale, con un corpo di donna che è a sua volta sessuato.

L'intuizione fondamentale della teoria della differenza sessuale è che alla radice del termine materialismo vi è mater. Il che implica che il materiale come sito d'origine primario e costitutivo del soggetto sia anche l'istanza che esprime la specificità del soggetto femminile, e in quanto tale vada studiato in modo sistematico.¹²⁷

Le tematiche appena delineate attraverso il pensiero e il linguaggio braidottiano sono necessarie per cercare di comprendere la relazione esistente tra la materia, la femminilità e la maternità al fine di rivalutare il materno attraverso la lettura della differenza sessuale. Quest'ultima, come rileva Braidotti, è ciò che Irigaray definisce come un'utopia, qualcosa che non ha avuto ancora modo di esprimersi, il "non ancora"; dunque un femminile virtuale. Questo "non ancora", questo "non-luogo", può darsi attraverso una pratica femminista il cui obiettivo è quello di trasformare la differenza in un'affermazione positiva e porre il soggetto femminista che si dà potere all'interno di un movimento collettivo.

¹²⁷ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., p. 34.

Irigaray sostiene che l'essere indeterminato, l'essere come uno stato di trasformazione di sé stesso è la vera scena occupata dalla "donna". La donna è indefinita, la forma in lei non è mai completa; è questa sua incompletezza che le permette, continuamente, di poter diventare qualcos'altro.

Il termine donna, in quest'accezione di continuo movimento, va oltre la sua stessa idea. Irigaray considera la nozione del femminile come un eccesso intematizabile, e lo fa spingendo i suoi limiti senza perdere di vista la necessaria origine e funzione della sua esclusione.

Irigaray afferma che attraverso una genealogia al femminile, dove analizzare tutte le immagini che rappresentano l'esperienza femminile nel suo rapporto con il corpo materno, si può portare a termine tale progetto. Affinché questo avvenga è necessario rivalutare il femminile materno/materiale.

Una rivalutazione che necessita inizialmente di prendere in considerazione la tradizionale visione della donna in relazione alla sua funzione materna.

È fondamentale partire dalla consapevolezza di come, secondo la logica del pensiero occidentale, la materialità corporea, la *mater*, incarnata nel materno abbia in realtà fornito elementi tali da causare l'interiorizzazione del legame speculare del materno/femminile con lo Stesso. Un legame dove si è istituita la subordinazione delle donne al maschile.

Sulla base di questa visione la donna, in quanto madre, ha da sempre rappresentato il "luogo" per l'uomo. Questo luogo a cui l'uomo è da sempre attratto e dal quale non riesce a separarsi non è altro che un contenitore e quindi un oggetto, mentre il "femminile/materno un involucro con cui l'uomo limita le sue cose".¹²⁸

In *Etica della differenza sessuale* Irigaray chiarisce questo aspetto attraverso l'analisi di una parte della fisica di Aristotele, riproponendo una nuova lettura del discorso della materia e della forma in relazione al "luogo" su cui si è basata la separazione tra il maschile e il femminile.

In particolare viene messo in evidenza che la materia, all'interno di un discorso filosofico, rappresenta sia una sostituzione per, sia uno spostamento del femminile.

Il femminile dislocato-rimosso, posto oltre la materia, non può essere considerato all'interno dei tradizionali termini filosofici, infatti è proprio la necessaria esclusione del femminile dalla filosofia a renderla capace di parlare di sé.

¹²⁸ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 14.

La critica di Irigaray dell'origine della materia in filosofia, con le sue conseguenze per il femminile, si ritrova anche nelle discussioni sul ricettacolo o *chora* nel *Timeo* di Platone. La *chora*-ricettacolo è il sito della trasformazione, dove la materia, attraverso la sua somiglianza alla Forma, viene ad essere riconosciuta come un oggetto materiale. Riferendosi a questo sito come al "principio ricevente" Platone usa la figura della madre e della nutrice stabilendo un'analogia. Questo ricettacolo è solo per la Forma, infatti non può averne una propria perché la sua funzione è solo quella di ricevere e rendere possibile la trasformazione. La *chora*, figurata come madre, può essere utilizzata, ma non può utilizzare. In questo senso il ricettacolo sfugge ad una propria definizione e può solo essere conosciuto per mezzo dell'analogia madre/nutrice. Sulla base di questa lettura la donna diventa semplicemente un contenitore materiale per il bambino e sessuale per l'uomo a cui non viene riconosciuto un proprio spazio. La madre/nutrice presa come una figura blocca il femminile come ciò che è necessario per la riproduzione dell'umano, ma che non ha nulla a che fare con esso.¹²⁹

Il materno/femminile permane il luogo separato dal "suo" luogo, privato del "suo" luogo. Ella è o diventa continuamente il luogo per l'altro che non può separarsene. Minacciosa dunque, senza saperlo né volerlo, per ciò che manca: un luogo "proprio".¹³⁰

Allora per evitare che la donna rimanga imbrigliata nella condizione di ricettacolo, è necessario che lei riconosca il "luogo che lei stessa è"¹³¹, un luogo diverso da quello in cui è, da sempre, stata confinata.

La maternità come luogo passivo non può rimanere uno spazio decisivo per la subordinazione delle donne, ma al contrario deve assumere un nuovo significato, una nuova condizione per mezzo di una vera e propria rivalutazione.

Dinanzi al femminile che va oltre il materno, ma che lo rende allo stesso tempo possibile, il soggetto materno viene a trovarsi in una difficile posizione. Il materno, reso possibile da questo "altro" sito del femminile, rimane per Irigaray una "disfigurazione", un'insufficiente imitazione di questo eccedere del femminile; ossia l'altro del maschile stesso.

¹²⁹Cfr., Judith Butler, "Bodies that matter", in *Engaging with Irigaray*, C. Burke, N. Schor, & M. Whitford (a cura di), New York: Columbia University Press, 1994, pp. 141-173.

¹³⁰L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, op. cit., p. 15.

¹³¹Ibidem, p. 33.

Il materno comunque rimane uno dei nomi e degli aspetti che Irigaray usa per ridefinire la femminilità. Le seguenti affermazioni di Braidotti ci aiutano a chiarire tale aspetto.

Per le donne, tuttavia, la maternità è anche un mezzo per esplorare modalità e percezioni carnali, d'empatia e interconnettività che vanno al di là dell'economia fallologocentrica. A mio parere questo "altro" femminile materno si lega al progetto politico di dare rappresentazione simbolica al soggetto femminile femminista come posizione soggettiva virtuale, che va creata e attivata.¹³²

La concezione della donna come incompleta, per questo sempre in-divenire, può essere letta come una risposta mimetica alla patriarcale considerazione del corpo della madre frammentato e incapace di parlare della propria differenza.¹³³

La strategia mimetica di Irigaray è allora un'esultante articolazione della molteplicità necessaria per rivelare e per rovesciare questa frammentazione. Esiste la possibilità di un sistema altro di rappresentazione per la Donna.

Attraverso la strategia mimetica Irigaray fornisce un mezzo per uscire dalla logica fallologocentrica, scardinando le modalità che hanno permesso a tale logica di fare della donna una semplice alterità. Partendo dal rappresentante soggetto-maschile occorre ripercorrere i significati e le relative rappresentazioni delle donne che derivano da esso.

Dalla Donna vista come "l'Altro dello Stesso", attraverso ripetizioni strategicamente motivate, è possibile far sorgere nuove definizioni e rappresentazioni.

Iniziando dalla critica alle interpretazioni del pensiero patriarcale si può cercare di eliminare l'essentialismo tipico del discorso fallologocentrico. Si tratta di un processo attivo di divenire.

[...] attraverso la strategia della riappropriazione mimetica del femminile da parte delle donne femministe, si avvia un processo che mira a dare rappresentazione all'"altro dell'Altro".¹³⁴

¹³²Ibidem, p. 35.

¹³³L. Irigaray, *The Irigaray reader*, M. Whitford (a cura di), Basil Blackwell, Oxford, 1991.

¹³⁴R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., p. 36.

Il materno/femminile diventa per Irigaray uno spazio dove può avvenire la trasformazione e dove possono prendere vita nuove figurazioni; una tale concezione cancella la specificità del materno come una delle posizioni del soggetto.

Lo spazio in-trauterino è uno spazio non di mancanza, ma al contrario di pienezza in quanto al suo interno avviene la complessa relazione simbiotica tra madre e figlio/a. Una relazione data dal rapporto con la placenta, primo spazio in cui siamo avvolti, e dal legame stabilito attraverso il cordone ombelicale.

In particolare tra la madre e la figlia dovrebbe sussistere una relazione etica tale da renderle capaci di svilupparla come primaria, mutevole, reciproca e come supporto e trasformazione per entrambe.

Questo però molto spesso non accade, per cui sia la madre sia la figlia rimangono intrappolate in una situazione ambivalente. Il fatto che questa relazione non venga riconosciuta come supporto e trasformazione per la madre e per la figlia fa sì che la separazione tra le due, subita a causa del taglio del cordone ombelicale, diventi confusa e la loro riconciliazione dolorosa.

Ciò che Irigaray fa notare di questo rapporto è che la teoria psicanalitica non ha tenuto conto del bisogno psichico della figlia di identificarsi con la madre e viceversa. La madre ha la necessità di identificarsi con la figlia, considerata come un soggetto non solo dello stesso sesso, ma anche dello stesso genere di sessualità, facendone esperienza in un modo del tutto diverso dalle tradizionali definizioni psicanalitiche sul bisogno di identificazione. Di conseguenza la madre e la figlia sono colte in un doppio legame nel quale non possono agire perché ognuna dipende dall'altra in un modo che entrambe non possono definire. In questo doppio legame l'approccio per entrambe è franteso rendendole incapaci di risolvere la situazione.

Irigaray si assume il compito di decifrare tale problematica usando l'immaginario corporeo, senza, però cadere nella trappola del considerare la funzione materna solo nel suo compito di cura così com'è prescritto dalla società.

Al contrario dobbiamo cercare di cogliere il potere dei valori della reciprocità e della cura nello scoprire le caratteristiche positive della sessualità femminile. Caratteristiche altre da quelle dei processi biologici e psichici della maternità, altre da quelle che una donna scopre con un uomo. Occorre al contrario notare cosa le donne possono venire a scoprire attraverso l'identificazione con le loro madri e con le altre donne. Irigaray considera allora la relazione erotica tra madre e figlia come un modello per altre possibili relazioni tra le donne. La proposta di Irigaray di un potere trasformativo, come principio d'azione, è unito alla nozione d'identificazione con le

nostre madri e alla sua concezione di reciprocità. Affinché questo avvenga e si possa ottenere un risultato etico occorre rinunciare alla concetto di potere con la quale l'uomo da sempre opera, ed impone sulle donne confinandole nella funzione materna.

Un risposta a questa necessità di cambiamento deve iniziare dal considerare la donna come un soggetto desiderante e da una genealogia materna affinché la figlia possa situare se stessa nella propria identità rispettando quella della madre. Il materno dovrebbe avere più una dimensione spirituale e divina e non essere solamente relegata al carnale; ossia al ruolo riproduttivo.

La funzione materna sostiene sì l'ordine sociale e quello del desiderio, ma è pur sempre presa nella morsa della dimensione del bisogno dove il potere femminile è spesso nullificato dai bisogni individuali e collettivi. Lo sviluppo della contraccezione e la questione dell'aborto, sottolinea Irigaray, hanno rilanciato il significato della maternità, mentre le donne hanno cominciato ad emergere dal silenzio e dall'anonimato. A questo si aggiunge la considerazione di come la nostra cultura si basi sul matricidio e non sul patricidio. Irigaray evidenzia e usa deliberatamente quest'aspetto per lasciar cadere la relazione tra donna e madre. Con la sua nozione di trasformazione e di divenire fornisce una via per articolare il materno/femminile, un tipo d'unione donna-madre che deve resistere alla trappola della maternità conservando una relazione con la fluidità.

Se, come sostiene Irigaray dobbiamo cercare di non "uccidere" la madre sacrificata alle origini della nostra cultura, allora al contrario dobbiamo cercare di fornire una lettura nuova alla figura della madre.

Dobbiamo impedire che il suo desiderio sia annullato dalla legge del padre, dandole il diritto al piacere, alla passione e rendendole il diritto di parlare, piangere e perché no anche quello di arrabbiarsi.¹³⁵

Sotto quest'ottica il femminile materiale/materno offre delle figurazioni alternative di intersoggettività e fornisce la possibilità di riappropriarsi, attraverso ripetizioni e rivisitazioni, dell'immagine tradizionale della madre e della funzione materna. Si tratta di una prospettiva che Braidotti legge come la possibilità per una de-territorializzazione deleuziana del simbolico materno, verso la riconfigurazione di un soggetto femminista che sia immanente. La differenza sessuale ha allora bisogno di un sistema simbolico femminile diverso; un sistema che, come si è già affermato tramite le posizioni di Irigaray, si basi sulla consapevolezza che la donna è un

¹³⁵ Cfr, L. Irigaray, *The Irigaray Reader*, op. cit.

soggetto non rappresentato dal sistema maschile. Una donna che proprio per il fatto di essere considerata come un eccesso rimane irrepresentabile per lo stesso sistema.

Il soggetto femminile va allora liberato da questa condizione e da quella del soggetto incarnato prodotto dalla lettura psicoanalitica, offrendo al contrario una visione del materialismo come materialità incarnata. Proporre una nuova soggettività definita da Braidotti come

il “femminile virtuale” del femminismo della differenza sessuale. Nel femminismo della differenza sessuale, il materialismo si lega tanto all’incarnazione quanto alla differenza sessuale, e il legame è creato dalla volontà politica e dalla determinazione a trovare una rappresentazione migliore o più adeguata alla realtà corporea femminile, non come dato ma come virtualità, cioè come processo e progetto¹³⁶.

Il corpo come un sé situato, un posizionamento incarnato del sé, ma allo stesso tempo un insieme mobile di differenze.

Per Irigaray si tratta di identificare e rappresentare i punti di uscita dalla modalità universale definita dall’uomo, in direzione di una visione radicale dell’eterosessualità, cioè del pieno riconoscimento delle specificità di ciascuna posizione soggettiva sessuata.¹³⁷

Da questo punto di vista le differenze tra donne non vengono né ignorate né poste in una relazione dialettica, secondo lo schema hegeliano, con un’altra identità stabilita. L’altra donna è vista, dunque, come il luogo dove è possibile riconoscere il proprio sforzo di divenire, portando avanti un processo di cambiamento profondo.

Ri-configurare la materialità corporea di soggetti femministi alternativi è allora per Irigaray un progetto politico, dove il materno diventa

[i]l laboratorio dove elaborare l’”altro dell’Altro”, cioè il femminile virtuale attivato dalle femministe in un processo che è sia politico sia concettuale.¹³⁸

¹³⁶ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., p. 36.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 39.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 59.

Tale definizione rende chiaro che l'obiettivo principale di questo lavoro è analizzare e considerare il materno non come luogo mancante e identitario, secondo la logica fallologocentrica, ma al contrario come spazio, laboratorio politico in cui si potenziano e si affermano le differenze tra le donne e si ritagliano spazi di condivisione e di relazione. Uno strumento dove si riconosca una forma d'empatia che fornisce la possibilità di elaborare un progetto comune di liberazione.

3.5 *Il materno: uno “spazio” per riflettere sulle soggettività*

“desiderare un figlio non è una prerogativa femminile, ma fa parte dell'essere umano”

Thomas Beatie

Occorre dunque rivedere tutta la problematica dell'elaborazione del luogo, sia per passare ad un'altra epoca della differenza [...], sia per costruire un'etica delle passioni.

Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*

Considerare il materno come un laboratorio vuol dire mettere in luce la sua capacità di accogliere, ma anche quella di essere uno spazio in continuo movimento e cambiamento.

Dinanzi all'associazione del materno all'immagine del laboratorio dobbiamo cercare di analizzare perché è questa immagine, e non un'altra, a rappresentare meglio il materno.

Nel laboratorio si procede e si fa ricerca al fine di raggiungere un obiettivo stabilito all'inizio d'ogni attività. Si cercano nuove cure per le malattie, si fanno progetti più sofisticati come quello del genoma umano; si procede ipotizzando e cercando di dare un fondamento a queste ipotesi per raggiungere una teoria. Si ha a che fare con uno spazio dove il lavoro è eseguito da più soggetti che intervengono con le proprie ipotesi e metodologie.

Se sostituiamo al laboratorio, con tutta la sua attività, lo spazio materno possiamo notare come anche all'interno di quest'ultimo scienziati, e non solo, stanno attualmente lavorando per raggiungere ognuno il proprio obiettivo.

Il materno, come si è cercato di evidenziare fino ad ora, è da sempre uno spazio conteso. Da una parte abbiamo la figura dello scienziato il cui unico obiettivo è quello di operare all'interno di questo spazio per poter arrivare al suo completo controllo. Si è sempre avuto invidia, paura del potere del materno e quindi tanto vale controllarlo e smembrarlo così da renderlo più facilmente controllabile. Questo tipo di attività risponde perfettamente all'agire classico del sistema fallogocentrico, per il qual è inutile perdere del tempo nella relazione con qualcosa che differisce da sé, quando si può semplicemente dominarlo.

L'altra figura che opera nel laboratorio materno è il soggetto femminista con le sue diverse posizioni in tema di maternità. Tali posizioni riguardano l'essere in parte favorevoli, o meno, al materno e al suo rapporto con gli sviluppi tecnologici.

Tra queste posizioni quella più consona a supportare e rappresentare l'attuale scenario tecnologico è quella che apre i confini del materno riconoscendolo come uno spazio positivo da cui ripartire, in cui riconoscersi e in cui "sperimentare" tenendo conto delle differenze che, proprio al suo interno, si incontrano e si scontrano contemporaneamente.

Paradossalmente è proprio questo nuovo interesse per la maternità, manifestato dall'intervento tecnologico, non sempre esatto e appropriato, a fornire alle donne una nuova occasione.

Allora un'apertura verso posizioni come quella di Donna Haraway ci aiutano a mettere in discussione quella matrice materna, il materno come "luogo", che rende il pensiero della differenza intrinsecamente avverso alle tecnologie di riproduzione.

Occorre tenere in alta considerazione le possibilità di una liberazione implicita nelle tecnologie riproduttive, perché queste offrono la possibilità di sciogliere il binomio, finora indissolubile, *donna/madre*. Attaccarsi alle appartenenze e alle identità fisse nel nostro mondo ad alta tecnologia è ormai diventato troppo rischioso.

È necessario, seguendo le indicazioni di Braidotti, ridefinire la soggettività partendo da questo "altro" femminile materno, che legandosi ad un più ampio progetto politico fornisce una rappresentazione simbolica al soggetto femminile femminista come posizione virtuale. Affinché questo avvenga si deve cercare di non assumere posizioni identitarie quanto piuttosto molteplici e in continuo movimento.

Un pensiero come quello di Deleuze e Guattari concorre, su questo aspetto, a fornire proposte attive di cambiamento. Entrambi hanno riorganizzato, sotto l'ottica del molteplice e delle differenze, l'attività stessa del pensare. Un processo quello del pensare non sostanziale, ma processuale dove ciò che conta non sono le soggettività quanto i processi di soggettivazione. Un pensare dunque dinamico in quanto rappresentante di un divenire e di una realtà come gioco delle differenze.

Al classico modo di considerare il soggetto come una pura identità e riflesso di qualcos'altro Deleuze ne propone uno che si riconosce scisso e che si apre al reale sperimentando tutte le forze molteplici e differenti che fanno parte della vita. Si tratta di un soggetto nomade che produce senso nel reale. Su un piano reale e concreto la donna, scissa materialmente e non solo virtualmente, deve porsi in un tale atteggiamento, deve pensare e sperimentare ciò che la

circonda, in questo caso le tecnologie riproduttive, in una maniera problematica. È nell'esercizio stesso del pensiero che avviene l'affermazione della differenza.

Il pensiero nomade di Deleuze è un procedere che non va oltre la realtà, ma che al contrario s'impegna a riconsiderare positivamente il soggetto nella sua completezza e frammentarietà. Si tratta di un soggetto non considerato staticamente, ma come evento e differenza, una differenza non empirica ma virtuale.

Il soggetto in questi termini rappresenta per Deleuze un campo di forze costituito dall'incontro con altre forze, altri corpi con il compito di rigenerarlo ed essere modificati, allo stesso tempo, da questo incontro. L'Altro/a allora non può essere, così come lo è per la filosofia classica, il riflesso speculare, ma un orizzonte mobile di scambi e divenire.

L'incontro tra queste entità ha come risultato la trasformazione, la metamorfosi del soggetto all'interno delle relazioni di potere.

Le seguenti idee sono a questo punto cruciali: che il soggetto è un'entità complessa, eterogenea, non-unitaria e che di conseguenza l'Altro non è un simulacro, un riflesso, un riflesso speculare impigliato nel secolare "cannibalismo metafisico" del soggetto. L'Altro/a è in sé, a pieno titolo, una matrice di divenire e genera un nuovo tipo di entità da cui in realtà lo stesso dipende per darsi una propria definizione.¹³⁹

Una tale definizione della soggettività nasce dal considerare la donna come desiderante, un aspetto, questo come fa notare Braidotti fin dai suoi primi scritti, determinante per le donne affinché possano elaborare definizioni alternative di soggettività. Ed è proprio il desiderio, colto nel suo peso politico, che può rendere possibile l'essere della soggettività in divenire.

Il concetto di divenire ha una posizione centrale sia nel quadro filosofico di Irigaray che in quello di Deleuze.

Irigaray, come in precedenza delineato, parla di un femminile in divenire, che deve ancora venire e per questo virtuale, in relazione all'elemento materno. Anche in Deleuze il divenire percorre tutto il suo impianto filosofico. A tal proposito è interessante poter mettere in relazione il femminile virtuale di Irigaray con il divenire-donna di Deleuze, tenendo sempre presente il discorso relativo al materno.

¹³⁹ R. Braidotti in *metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., pp. 90-91.

In *Mille piani*¹⁴⁰, tra le forme di divenire, Deleuze e Guattari vedono nel divenire-donna una posizione privilegiata, in quanto tutti i divenire iniziano e passano attraverso di esso. Questa affermazione è dovuta per due motivi: uno è che non può esserci un divenire-uomo perché esso è essenzialmente maggioritario, mentre l'altro è dato dalla reinterpretazione della comprensione psicanalitica della sessualità da parte di Deleuze e Guattari.

Per chiarire meglio questa posizione Deleuze fa una preliminare comparazione tra il termine “maggioranza” che sta per coloro che detengono il potere e quello di “minoranza”¹⁴¹; ossia le sub-categorie sociali, al fine di arrivare a porre la questione elaborando il sistema della differenza.

La fine del potere, per Deleuze, non sta nel passaggio di esso dalla maggioranza alla minoranza, ma solo nel suo dissolvimento. Il processo di dissolvimento del potere per essere tale non è necessario che avvenga tramite la rivolta di uno specifico gruppo minoritario. Abbiamo allora a che fare non con un'azione svolta da un soggetto specifico, ma al contrario con un soggetto non codificato come entità corporea.

È in questo contesto che Deleuze inserisce le donne come gruppo di minoranza in grado di attuare la decostruzione della soggettività, pur non essendo i soli soggetti attivi. Il divenire-donna come minoranza non rappresenta le donne, ma il fatto che non esiste uno standard o una norma che le rappresenti in quanto tali. Ciò vuol dire per Deleuze che se realmente riconosciamo la possibilità di qualcosa come il divenire-donna allora la vita umana può non essere definita dall'uomo, dagli ideali della ragione o dall'attività della dominanza. La donna apre all'umano nuove possibilità decostruendo la categoria “Donna” dalle strutture che da sempre determinano la rappresentazione del femminile.

L'uomo da sempre si rappresenta un fine, un obiettivo di vita, che lo porta ad agire cercando di appagare la propria umanità, al contrario Deleuze insiste sul valutare l'azione e il divenire stesso libero da ogni norma e fine umano. Questo spiega perché il divenire comincia con il divenire-donna; ossia il divenire altro dall'uomo.

¹⁴⁰ G. Deleuze e F. Guattari; *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, op. cit.

¹⁴¹ Scrive Deleuze “Dobbiamo distinguere tra la maggioranza, come sistema omogeneo e costante, e la minoranza, quale, da un lato, sotto-sistemi, e dall'altro il divenire-minoranza come processo, sia esistente che potenziale, una possibilità creativa. Il problema non è mai pervenire alla maggioranza, o nel mettere in gioco una nuova costante. Non c'è maggioranza in divenire, la maggioranza non è un divenire. Le donne, senza badare al numero, sono una minoranza, definibile come uno stato o un sotto-insieme; ma solo esse creano, rendendo possibile un divenire, che non è di loro proprietà, che devono ancora intraprendere, inclusi coloro che non sono donne”. G. Deleuze, “Philosophie et minorité”, *Critique*, 369, feb.1978.

Il divenire-donna è un movimento potenziale, per le donne e per gli uomini, che permette di sottrarsi ai discorsi dominanti, rendendo possibile l'abbandono delle identità costituite socialmente.

Visto in quest'ottica il divenire-donna di Deleuze può rappresentare, come il femminile virtuale di Irigaray, la possibilità e il mezzo per le donne di porsi in un atteggiamento diverso nei riguardi dell'uomo e del loro ruolo materno.

Le affermazioni di Deleuze rappresentano un pensiero attivo e in continuo movimento; un pensiero decisivo e necessario per far fronte alla nostra attuale condizione, sempre in cambiamento grazie allo sviluppo tecnologico e non solo. Un pensiero che grazie ai suoi aspetti innovativi è di grande utilità allo stesso pensiero femminista, ma nonostante questo pecca, come sottolinea Braidotti, di neutralità.

Il divenire-donna di Deleuze è, infatti, un divenire altro che non si riferisce in particolare alle donne in carne ed ossa, ma è solo il segno di una trasformazione in atto che stabilisce una simmetria tra i sessi. Un aspetto questo necessario a Deleuze per poter superare le identità sessuali basate sul dualismo di genere e sulle dicotomie maschio-femmina, e al fine di raggiungere l'evento della soggettività nomade, dunque dispersa, multipla e non fissa. Questo processo ha come conseguenza la distruzione del sistema che dà significato alla sessualità. Infatti, Deleuze

[l]ascia da parte un certo numero di punti che sono cruciali per la teoria femminista, in particolare il fatto che il movimento delle donne si sia sviluppato a partire dalle rivendicazioni del loro diritto a controllare il proprio corpo, la propria sessualità. La richiesta d'autonomia nella sfera sociale e sessuale è il punto di partenza della coscienza femminista.¹⁴²

Al contrario, rileva Braidotti, il pensiero della differenza sessuale va ripreso affermando che l'asimmetria tra i sessi indica l'esistenza di una radicale differenza tra donne e uomini sia per quanto riguarda il pensare e sia per l'atteggiamento nei confronti della storia e della politica. È in quest'ultimo ambito, in particolare, che il pensiero della differenza sessuale mostra l'importanza di tenere in circolo lotte concrete e determinate dalla condizione storica

¹⁴² R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, op. cit., p. 81.

delle donne, insieme ad un “divenire” aperto ad ogni manifestazione che va oltre le identità e apre a metamorfosi imprevedute.

È in conformità a queste affermazioni, come sostiene Braidotti, che si può notare una relazione tra il divenire-donna di Deleuze e il femminile virtuale di Irigaray. Abbiamo a che fare con uno stesso progetto, ma formulato in maniera politicamente differente. Entrambi parlano di divenire, ma ciò che li differenzia è proprio il discorso della differenza sessuale.

L'Irigaray dei primi scritti fino all'*Etica della differenza sessuale* fornisce molto spazio al femminile virtuale, ad una soggettività e ad un corpo femminile che è in un processo continuo di divenire. Un processo inconscio delle donne che richiede uno specifico modo di analisi dato che loro non hanno mai avuto una chance per esprimere la propria sessualità.

In Deleuze questo divenire-donna, come abbiamo evidenziato, invece va a perdersi, in base al nostro interesse, molto presto dato che si tratta di un divenire neutrale e perché, in quanto uomo, la sua lettura è sempre posta da una posizione dominante.

Entrambi i progetti comunque si basano sulla necessità di imparare a leggere la realtà criticamente e forniscono per questo motivo una spinta e una modalità altra di pensarla, nel nostro caso specifico pensare al corpo della donna nella sua relazione con l'elemento tecnologico e le conseguenze che questo incontro ha per una rilettura/rielaborazione del materno.

Il materno e con esso la funzione materna dovrebbero, proprio per uscire dalla loro storica condizione, assumere le sembianze di uno spazio dove sia possibile questo divenire-donna. Un divenire che non consiste nel collocare l'identità femminile solamente nella sua funzione materna.

Occorre allora partire dal riformulare questo spazio materno tenendo presenti i nuovi cambiamenti che ci coinvolgono proprio in quanto donne.

Dinanzi a posizioni come queste diventa allora inutile porre, di nuovo, la potenza generante delle donne come l'unico potere in grado di fornire loro un riconoscimento, una posizione e una risposta a tutto ciò che ci coinvolge. Al contrario occorre assumere un atteggiamento che si rivolge alla ricerca di modalità altre per rappresentare la differenza femminile.

Il progetto di Irigaray, come già evidenziato, è quello di ridefinire i parametri della soggettività dichiarando la specificità, la sessualità, l'esperienza femminile e denunciando, allo stesso tempo, anche la logica dell'indifferenziazione del discorso fallologocentrico. Le

costruzioni metafisiche hanno cancellato l'irricosciuta madre proprio perché la differenza delle donne non è mai stata simbolizzata.

Il corpo della donna nella sua concretezza di corpo sessuato è stato sempre letto, tanto dalla filosofia quanto dalla psicanalisi, per mezzo della negazione mettendo al suo posto l'immagine di un corpo modellato sulla base di quello maschile.

La psicanalisi, riducendo la sessualità femminile e assolutizzando quella maschile, ha fatto di quest'ultima il prototipo su cui si basa l'intera sfera sessuale, mentre ha completamente cancellato quella femminile.

La responsabilità della psicanalisi sta nell'aver trasformato la contingenza della differenza sessuale in un'entità metafisica, teorizzandola attraverso un linguaggio scientifico. In conformità a questa considerazione può essere letto l'intervento biotecnologico sul corpo femminile. Un intervento che non tiene conto della differenza e della storia della sessualità femminile, o meglio le nega fornendo la possibilità di considerare il corpo femminile, a livello scientifico, uguale a quello dell'uomo.

La costante omologazione della diversità all'uguale si basa secondo Irigaray sull'incapacità del pensiero filosofico di guardare, per poi pensare, alla differenza primaria dell'altro sesso. Un sesso dal quale non si può sfuggire; ossia quello di una donna che mette al mondo i figli prendendosene poi cura. Un sesso quello femminile rappresentante di un'origine misteriosa così impensabile da essere proposto e riproposto in forme che ne negano la sua reale alterità.

Come risposta a questa condizione Irigaray concettualizza un futuro dove la differenza sessuale venga riconosciuta, partendo dalla figura della madre e dando al materno uno status uguale a quello paterno. Fatto questo le donne potranno ritornare ad un immaginario pre-edipico, uno spazio pre-patriarcale prima del linguaggio.

Le donne devono allora pensare alla differenza sessuale, dandole un volto e una possibilità di essere per non essere più condannate all'assimilazione con l'uomo e con il suo 'non'. Occorre dunque passare dalla negazione delle donne alla loro affermatività, ed Irigaray lo fa attraverso la destrutturazione del linguaggio neutro, la critica alla tecnica e ai miti proposti dal pensiero filosofico, considerando come punto chiave del suo discorso la figura della madre.

Un sistema quello di Irigaray che propone una radicale celebrazione del potere della sessualità femminile attraverso l'immagine delle labbra dell'organo femminile, che si toccano e si parlano, e il rapporto di sorellanza esistente tra madre e figlia con l'obiettivo di stabilire una forma di matriarcato che non sia un semplice rovesciamento del patriarcato.

D'accordo o meno con queste immagini, Irigaray è stata criticata perché non offre un'analisi empirica e sociologica, ma piuttosto una concezione utopica del matriarcato. Quest'ultimo risulta essere l'idealizzazione di una struttura sociale forse mai esistita e sicuramente non ancora realizzata, pertanto un altro mito. Abbiamo bisogno, oggi più che mai, di nuove forme di pensiero per definire il materno e le relazioni che con esso prendono vita, con una maggiore attenzione al suo riscontro in ambito politico e sociale.

Le nuove scoperte in ambito procreativo hanno, infatti, sconvolto i tradizionali rapporti di parentela e proposto altre modalità per avere una gravidanza; aspetti che hanno determinato risposte politiche alquanto contraddittorie. Si tratta di posizioni contrastanti nei riguardi delle possibilità offerte alle donne single, alle lesbiche e alle coppie omosessuali di poter avere dei figli, grazie alle nuove tecniche. È necessario allora dinanzi a queste nuove possibilità riuscire a creare un pensiero che sia capace di accogliere il proliferare delle nuove soggettività.

Irigaray sostiene che il soggetto debba riconoscersi nel suo spazio sessualmente definito, uno spazio dove la differenza sessuale possa esprimersi, creando così un sistema prettamente eterosessuale. Il pensiero radicalmente eterosessuale di Irigaray non è per questo motivo eterosessista, infatti lei non nega l'amore omosessuale, ma ciò non fa di lei una pensatrice dell'omosessualità maschile e dell'esperienza lesbica.

L'obiettivo di Irigaray resta comunque quello di raggiungere una forma di eterosessualità dove entrambi i sessi siano capaci di trovare uno spazio per esprimere la propria differenza sessuale e raggiungere un forma di amore tra i due sessi.

Tale processo deve iniziare con la capacità di ogni donna di riconoscersi in un'altra donna all'interno di un sistema simbolico di riferimento. Le donne devono riconoscersi nella relazione madre-figlia e, ancora prima, nel fatto che in quanto donne sono in ogni modo madri. Da questa lettura, portata avanti anche dal femminismo italiano della differenza sessuale, emerge la considerazione di un materno come un luogo di riconoscimento femminile, di empatia e di omosessualità femminile.

Le posizioni della differenza sessuale possono però correre il rischio di cadere in una forma di omologazione delle donne fra loro sulla base del materno, in quanto materno e simbolico, una identificazione che ha funzione costitutiva per il soggetto sessuato femminile. In questo modo può venire a crearsi una sorta di idealizzazione del materno che rischia di ridursi in un'ulteriore ideologizzazione.

Il parlare delle donne, che si basa sulle potenzialità del materno, senza tener conto del conflitto sociale che si sta esercitando su di esso, può diventare una sorta di scappatoia per sottrarsi ad una necessità storica tutt'ora irrisolta. Infatti, dinanzi ai cambiamenti in ambito riproduttivo la tendenza più diffusa rimane quella di idealizzare la maternità come stato indispensabile alle donne per entrare nell'universo simbolico. Al contrario, grazie ai nuovi strumenti, che le stesse tecnologie riproduttive offrono, è possibile riuscire ad abbandonare questa considerazione della maternità.

Basare la differenza sessuale solo sul materno non permette a quest'ultimo di essere uno degli elementi necessari per portare avanti una maggiore e complessiva riflessione sul corpo. Questo può causare la difficoltà di cogliere l'attuale nesso fra maternità e tecnologia posto dalle nuove tecniche di riproduzione assistita.

Il progettare delle pratiche di liberazione per le donne di natura prettamente simbolica piuttosto che materiale fa della relazione fra donne solo un "luogo" protetto e catartico. Da questa considerazione il materno diventa metafora della relazione fra donne come un'essenza compiuta che ci lega alla relazione madre-figlia e viceversa sulla base della quale si stabiliscono tutti i rapporti.

Leggere dunque il materno esclusivamente come luogo di riconoscimento dell'identità femminile condivisa lascia fuori la ricerca per un diverso divenire.

Nessun dubbio riguardo all'attenzione posta da Irigaray sulla maternità; sul suo considerarla come uno stato di cui le donne devono riappropriarsi per potersi liberare dal controllo patriarcale. Una maternità come spazio dove le donne possono vivere delle modalità e delle percezioni carnali e dove possono, appunto, elaborare un progetto di liberazione dall'economia fallologocentrica.

Nel suo delineare la soggettività materna però, secondo Lisa Baraitser¹⁴³, Irigaray lascia fuori il passaggio verso la maternità e la sua eventuale perdita.

Baraitser sostiene che il lavoro di Irigaray, sebbene volto a liberare le madri dalla loro irrepresentata e silenziosa posizione, si conclude con l'associare la maternità ad una figura unificata (la quale nei suoi termini vuol dire irrigidita e maschile), contro il femminile visto come un esultante eccesso. D'accordo con la strategia mimetica di Irigaray, considerata come qualcosa di creativo al fine di rivelare la scarsità sia dello spazio sia del linguaggio a

¹⁴³ L. Baraitser, "Oi Mother, Keep Ye' Hair On! Impossible Transformations of Maternal Subjectivity", in *Studies in Gender and Sexuality*, The Analytic Press, London, 2006, vol.7 n.3, pp. 217-238.

disposizione delle donne, Baraitser ritiene che se il materno rimane associato alla staticità piuttosto che al movimento o alla fluidità, esso è lasciato ancora di più irrepresentato.

Irigaray, sebbene utilizzi la nozione di trasformazione come un modo per articolare il femminile/materno al fine di indurre la donna-madre a resistere alla trappola della maternità, non si dedica al processo di divenire una madre dalla prospettiva della madre, semmai da quella della figlia. Tralasciando quest'aspetto che sposterebbe il piano della discussione, voglio far riferimento al termine "trasformazione" e "passaggio".

Con il termine "passaggio" non si vuole semplicemente evidenziare la trasformazione subita, ad esempio, dal corpo di una donna durante la gravidanza, quanto una possibilità concreta di considerare, in altri termini, la maternità. Una maternità che sia in grado di aprire i propri confini per accogliere al suo interno altre soggettività e che non si fossilizzi, come afferma Baraitser, in una struttura unitaria.

Un materno dunque che voglio di nuovo definire con il termine laboratorio in quanto in esso c'è tutto da rivedere, analizzare e rivalutare sulla base delle nuove tecnologie riproduttive.

Non si tratta però solo di analizzare l'intervento di queste tecnologie sul corpo femminile per stabilirne la positività o meno, aspetto tra l'altro alquanto saturo, quanto di valutarlo come l'ulteriore evento che ci pone dinanzi alla necessità di riconsiderare i ruoli, la differenza sessuale e il rapporto tra i sessi.

Per poter fornire alla maternità le vesti di un nuovo spazio dobbiamo appropriarci di un pensiero che sia nomade, capace di trovarsi e ritrovarsi nel suo essere in continuo movimento; un pensiero proprio come quello proposto da Deleuze. È in questi termini che leggo la positività dell'affermazione della maternità come laboratorio.

La maternità, proprio perché non più una prerogativa esclusiva delle donne, deve essere liberata dall'oppressiva lettura biologica ed essere vissuta nel pieno della libertà da parte di chi decide di affrontarla.

Affermazioni come quelle di Boccia e Zuffa sottolineano che l'unico aspetto ad essere rimasto certo nell'ambito della riproduzione è la figura della madre; l'unica capace di portare a termine il processo riproduttivo. Qualunque siano le tecniche di intervento in ambito riproduttivo nessuna di esse è ancora in grado di fare a meno del corpo della madre. Su quest'aspetto ho intenzione di dirigere l'ultima parte di questo discorso.

Se non possiamo fare a meno del corpo della madre, allora in cosa consiste il nostro rapporto con tali tecniche? Eliminato il fatto di voler evidenziare solamente gli aspetti positivi e negativi

di tali tecniche, dovremmo occuparci solo del corpo femminile, biologicamente parlando, o anche dei mutamenti subiti dalla funzione materna?

Riconosciuto il fatto che tali tecniche esistono ed intervengono, a volte anche in maniera negativa, sul corpo della donna, l'aspetto su cui vorrei soffermarmi è invece il fatto che esse permettono l'accesso alla maternità a diverse soggettività, aprendone i confini che da sempre la delimitano. Un'attenzione particolare deve essere rivolta a cogliere questa trasformazione e a cercare nuovi spazi per i rapporti che da essa derivano.

Le figure della madre surrogata, del transessuale incinto Thomas Beatie e degli omosessuali con figli, sono soggettività che evidenziano proprio questa apertura, insieme all'eliminazione di ogni netta corrispondenza tra la madre biologica e la funzione materna della cura. Una non corrispondenza che può essere tradotta riadattando la celebre espressione di Simone de Beauvoir "donna non si nasce, si diventa", in "madre non si nasce, si diventa".

In particolare la storia di Thomas Beatie raccoglie in sé due aspetti diversi pur se collegati; da una parte rappresenta il progresso della tecnologia riproduttiva, dall'altra il completo stravolgimento dei ruoli sia nel processo riproduttivo che in quello della crescita. Il fatto stesso che Thomas, pur pensandosi uomo, sia fisicamente donna dimostra la differenza che sussiste tra madre biologica e funzione materna.

Thomas si trova ad essere allo stesso tempo madre e padre di sua figlia; madre in quanto le ha dato la vita grazie agli organi riproduttivi femminili e all'inseminazione artificiale; padre in quanto questo è il ruolo che sente di coprire all'interno del suo nucleo familiare.

Molte sono state le critiche rivolte al primo uomo al mondo ad essere rimasto incinto, basta un semplice giro su Internet e la lettura di qualche blog per capire la difficoltà e l'incapacità esistenti nell'accettare tali situazioni.

Casi come quelli di Thomas risultano essere inconcepibili, per la maggior parte dell'opinione pubblica, in quanto vanno ad eliminare le delicate dinamiche padre/madre/figlio sulle quali ciascuno soggetto costruisce, fin dall'infanzia, il proprio sistema relazionale e il proprio rapporto eterosessuale. Queste dinamiche saranno praticamente inesistenti per la figlia di Thomas, così come per tutti quei bambini nati e cresciuti da coppie omosessuali.

L'altra idea diffusa e condivisa è l'inaccettabilità di un azzeramento dei sessi, del modificare e rimodificare la propria identità sessuale, manipolando il corpo a proprio piacimento.

Dinanzi a questi casi e a queste diffuse convinzioni rimane sempre valida la questione posta da Rosi Braidotti: fino a che punto i paradigmi alternativi proposti e messi in atto dalle figurazioni femministe parlano la lingua della differenza sessuale. Quanto sono in grado di far fronte ai nuovi cambiamenti?

Nell'analizzare le posizioni femministe, favorevoli e non alle nuove tecnologie riproduttive, ho constatato come la loro diversità sia principalmente dovuta al diverso posizionamento riguardo alla questione del radicamento della differenza femminile nella potenzialità materna prima ancora che nel corpo sessuato.

Dall'analisi effettuate sulle due principali posizioni femministe sulle tecnologie riproduttive, è emerso come entrambe tralascino di considerare la differenza sessuale maschile nell'ambito del dibattito sulla riproduzione assistita.

Le tecniche riproduttive, oltre che intervenire sul corpo rinnovando la sua oggettivazione, determinano anche un vero e proprio rovesciamento dei ruoli e delle funzioni parentali e sociali. Così come è necessario sottolineare la problematicità nella riduttiva corrispondenza tra madre biologica e funzione materna, occorre anche rivedere e separare il binomio uomo/padre. In questa prospettiva intravedo la necessità di considerare i cambiamenti prodotti dalle tecniche di riproduzione assistita come un punto di partenza, un luogo potenziale, per effettuare un'analisi non solo del femminile, ma anche del maschile e delle loro relazioni.

Bibliografia

AA.VV., *Alice through the microscope. The power of science over women's lives*, Virago, London, 1980, (trad. it. *Alice attraverso il microscopio. Il potere della scienza sulla vita delle donne*, La Salamandra, Milano, 1985).

AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990.

AA.VV., *From motherhood to mothering. The legacy of Adrienne Rich's of Woman born.*, Andrea O'Reilly (a cura di), State University of New York press, New York, 2004.

AA.VV., *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, Adele Nunziante Cesàro (a cura di), Franco Angeli, Milano, 2005.

AA.VV., *L'immacolata fecondazione. Perché le donne dicono sì alla scienza*, Marisa Fiumanò (a cura di), La Tartaruga edizioni, Milano, 1996.

AA.VV., *La cura delle donne*, Rossella Bonito Oliva (a cura di), Meltemi, Roma, 2006.

AA.VV., *Madre Provetta. Costi, benefici e limiti della procreazione artificiale*, Franca Pizzini e Lia Lombardi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1994.

AA.VV., *Mother journeys. Feminists Write about Mothering*, Maureen T. Reddy, Martha Roth, Amy Sheldon (a cura di), Spinsters ink, Minneapolis, 1994.

AA.VV., *Mothering. Essays in Feminist Theory*, Joyce Trebilcot (a cura di), Rowman & Allanheld, USA, 1984.

AA.VV., *Mothering. Ideology, Experience, and Agency*, Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang, and Linda Rennie Forcey (a cura di), Routledge, New York/London, 1994.

AA.VV., *No Mothers We!: Italian Women Writers and Their Revolt Against Maternity*, Alba della Fazia Amoia, Alba Amoia (a cura di), University Press of America, 2000.

Bibliografia

AA.VV., *Representations of Motherhood*, Donna Bassin, Margaret Honey e Meryle Mahrer Kaplan, Yale University Press (a cura di), New Haven and London, 1994.

AA.VV., *Si può. Procreazione assistita norme soggetti poste in gioco*, S. Buonsignori, I. Dominijanni e S. Giorni (a cura di), Manifestolibri, Roma, 2005.

AA.VV., *Sortir la maternité du laboratoire*, Actes du forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction organisé par le Conseil du status de la femme et tenu à Montréal les 29, 30 et 31 octobre 1987, Université Concordia, Québec, 1988.

AA.VV., *The Politics of Motherhood: Activist Voices from Left to Right*, Alexis Jetter, Annelise Orleck e Diana Taylor (a cura di), UPNE, New England, 1997.

AA.VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2004.

Andemahr Sonia, Lovell Terry, Wolkowitz Carol (a cura di), *A Glossary of Feminist Theory*, Arnold, London, 1997.

Ardissonne Grazia, *Il postmoderno*, Xenia Edizioni, Milano, 1998.

Badinter Elisabeth, *L'Amour en plus: Histoire de l'amour maternel, XVIIe-XXe siècle*, Flammarion, Paris, 1980, (trad. it. *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, TEA, Milano, 1993).

Balsamo Anne, "Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture" in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York, 1999, pp. 278-289.

Barad Karen, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, The University of Chicago, Chicago 2003, vol. 28 n. 3, pp 801-831.

Baraitser Lisa, "Oi Mother, Keep Ye' Hair On! Impossible Transformations of Maternal Subjectivity", in *Studies in Gender and Sexuality*, The Analytic Press, London, 2006, vol.7 n.3, pp. 217-238.

Bibliografia

Bartky Sandra Lee, "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power", in Katie Conboy, Nadia Medina e Sarah Stanbury (a cura di), *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1997, pp. 129-154.

Birke Lynda, "Bodies and Biology", in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 42-49.

Birke Lynda, "Ironing Out The Differences! Feminism and Biology" e "Black Boxes and Tedious Universals: Feminism and the (Biological) Body", in *Feminism and the Biological Body*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, pp.6-44.

Boccia M. Luisa, Grazia Zuffa, *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale tecniche fantasie e norme*, Nuova Pratiche Editrice, Milano, 1998.

Boccia M. Luisa, "Creature di sabbia. Corpi mutanti nello scenario tecnologico", in *Iride*, 2000, n. 31.

Boccia M. Luisa, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Boccia M. Luisa, "Il nodo dell'autorità politica femminile", in *Liberazione*, 3 Gennaio 2006.

Bordo Susan, "The Body and the reproduction of femininity: a feminist appropriation of Foucault", in A. M. Jaggar e S. R. Bordo (a cura di), *Gender/Body/Knowledge, Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Rutgers University Press, New Brunswick-London, 1989, pp. 13-31.

Bordo Susan, *Unbearable weight. Feminism, Western Culture and the body.*, The Regents of the University of California, Berkeley, 1993, (trad. it. *Il peso del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1997).

Bordo Susan, "Feminism, Foucault and the politics of the body", in Janet Price and Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 246-257.

Bibliografia

Botti Caterina, "Soggetto nomade di Rosi Braidotti", in *Sofia*, Sinnos editrice, Roma, Gennaio-Giugno 1996, p. 79.

Botti Caterina, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Editore Zadig, Milano, 2000.

Boulos Walker M., *Philosophy and the maternal body. Reading silence*, Routledge, New York/London, 1998.

Braidotti Rosi, "The etichs of sexual difference: The case of Foucault and Irigaray", in *Australian Feminist studies*, Routledge, New York/London, n. 3, 1986.

Braidotti Rosi, "Bio-étique ou nouvelle normativité?", in *Les chaires du grif*, Tierce, Paris, 1986, n. 33, pp. 49-55.

Braidotti Rosi, "Commento alla relazione di Adriana Cavarero", in Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria (a cura di), *La ricerca delle donne, studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987, p. 188.

Braidotti Rosi, "Envy: or whit your brains and my looks", in Jardine A. e Smith P., Methuen (a cura di) *Men in feminism*, London, 1987, (trad. it. S. Marino, "Invidia: O con la tua intelligenza e la mia bellezza." in Giuseppe Ferraro e Simona Marino (a cura di), *Il luogo comune delle differenze*, Edizioni Athena, Napoli, 1991.

Braidotti Rosi, "*Patterns of Dissonance.*" *A study of women in contemporary philosophy*, Polity Press in association with Basil Blackwell Polity Press. Cambridge, UK, 1991 (trad. it. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1994).

Braidotti Rosi e Cavarero Adriana, "Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile", Filo di Arianna (a cura di), in *DWF*, n. 4, Utopia, Roma 1993.

Braidotti Rosi, "Femminismo, corporeità e differenza sessuale", in Paola Bono (a cura di), *Questioni di teoria Femminista*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1993, p. 88.

Bibliografia

Braidotti Rosi, "Per un femminismo nomade", in Adriana Moltedo (a cura di), *Femminismo*, Piccola biblioteca Millelire, Stampa alternativa, 1994.

Braidotti Rosi, *Women, the Environment and Sustainable Development. Towards a Theoretical Synthesis*. ZedBooks Ltd, London, 1994.

Braidotti Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary feminist theory*, Columbia University Press, New York, 1994 (trad. it., a cura di Anna Maria Crispino, *Soggetto Nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli Editore, Roma, 1995).

Braidotti Rosi, "L'Era del Bio-Potere" in A. Guadagni Reset (a cura di), *Questioni di vita o di morte* Donzelli Editore, Roma, 1995, pp. 55-63.

Braidotti Rosi, *Between Monsters, Goddesses and Cyborg. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Zed Books, London, 1996.

Braidotti Rosi, "Mothers, monsters and machines", in Katie Comboy, Nadia Medina e Sarah Stambury (a cura di) *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1997, pp. 59-79, (trad. it. a cura di Anna Maria Crispino, *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma, 2005).

Braidotti Rosi, "Sexual difference theory", in A. Jaggar e I. M. Young (a cura di), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, London, 1998, pp. 298-306.

Braidotti Rosi, "Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences", in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 290-301.

Braidotti Rosi, "Il Contributo del 'Genere' alla 'Questione Donne, Educazione e Scienza'", in M. Vinella (a cura di), *Identità di Genere e immagine femminile: Teorie e Pratiche*, Progreedit, Puglia, Quaderno 42, 2000, pp. 16-28.

Braidotti Rosi, "Identità e nomadismo sostenibile" in A. Bottani e N. Vassallo (a cura di), *Identità Personale: un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli, 2001.

Bibliografia

Braidotti Rosi, "Becoming-Woman: Rethinking the Positivity of Difference", in E. Bronfen e M. Kavka (a cura di), *Feminist Consequences: Theory for the New Century*, Columbia University Press, New York, 2001

Braidotti Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Oxford, 2002, (trad. it., a cura di Maria Nadotti *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003).

Braidotti Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, A. Maria. Crispino (a cura di), Luca Sossella editore, Roma, 2002.

Braidotti Rosi, "Memoria minoritaria e nomadismi sostenibili" in Vita Fortunati, Gilberta Golinelli, Rita Monticelli (a cura di), *Studi di genere e memoria culturale*, Clueb, Bologna, 2004.

Braidotti Rosi, "Meta(l)morfosi", in Maria Paola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka e Elena Pulcini (a cura di), *Umano, Post-Umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004, pp. 79-115.

Braidotti Rosi, *Transpositions: On nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge, 2006 (trad. it., a cura di Anna Maria Crispino, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma, 2008).

Braidotti Rosi, "Le filosofie femministe", in *La camera blu. Canone e culture di genere*, Rivista del dottorato in studi di genere, Filema, Napoli, 2008, n. 3.

Butler Judith, *Bodies that Matter*, Routledge, New York/London, 1993, (trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano, 1996)

Butler Judith, "Femminismo, anche con un altro nome", in *DWF*, Roma, 1995, n. 2-3.

Butler Judith, "Bodies that Matter", in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 235-245.

Campari M. Grazia, *Fecondazione assistita e principi di libertà*, in *Alternative*, Giugno 2005.

Bibliografia

Cavarero Adriana, "Per una teoria della differenza sessuale", in: *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1987, p. 43.

Chanter Tina, "Postmodern Subjectivity", in A.M. Jaggar e I.M. Young (a cura di), *A Companion to Feminist Philosophy*, Wiley-Blackwell, USA, 1998.

Chatel Marie Magdeleine, *Malaise dans la procréation. Les femmes et la médecine, de l'enfancement*, Albin Michel (a cura di), S.A. 1993, (trad. it. *Il disagio della procreazione*, Il Saggiatore, Milano, 1995).

Chavkin Wendi, "The Old Meets the New: Religion and assisted reproductive technologies", in *Development. New Technologies and development*, Society for International Development, Roma, 2006, vol. 49 n.4.

Chiurazzi Gaetano, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano, 2002.

Chodorow Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University California Press, Berkeley, 1978, (trad. it. *La funzione materna: psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano, 1991).

Colebrook Claire, "Introduction", in I. Buchanan e C. Colebrook (a cura di), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, pp. 1-17.

Colebrook Claire, "Powers of thinking"(pp.11-27), "Transcendental Empiricism" (pp.69-89) e "Becoming" (pp.125-145) in *Gilles Deleuze*, Routledge, New York/ London, 2002.

Corea Gena, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Perennial Library, Toronto, Canada, 1990.

D'Elia Anna, *Diario del corpo. Frammenti, immagini, connessioni tra il sé e il mondo*, Unico-
pli, Milano, 2002.

De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, (trad. it. *Il Secondo sesso*, il Saggiatore, Milano, 1997).

Bibliografia

De Lauretis Teresa, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996.

De Martino G. e M. Bruzese, *Le Filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori Editore, Napoli, 1994.

Del Grosso Elena, “Corpi non cavie: le donne dicono no”, in *Liberazione*, 4 Settembre 2005.

Deleuze Gilles e Guattari Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuti, Paris, 1980, (trad. it. *Come farsi un corpo senza organi?*, Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. sez. II, Castelvechi, Roma, 1996).

Deleuze Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris, 1981, (trad. it.

Francis Bacon. Logica della sensazione, Quodlibet, Macerata 1995).

Derrida Jacques, “Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, paracitisms, and other small seismisms”, in D. Carroll (a cura di), *The States of “Theory”. History, Art and Critical Discourse*, Columbia University Press, New Yourk-Oxford, 1990, pp. 63-94 (trad. it. *Come non essere postmoderni. “Post”, “neo” e altri ismi*, Edizioni Medusa, Napoli, 2002).

Deleuze Gilles e Guattari Félix, *Nomadology: The War machine*, B. Massumi (a cura di), Semiotexte, New York, 1986, (trad. it. *Nomadologia. Pensieri per il mondo che verrà*, Castelvechi, Roma, 1995).

Davis Kathy, “Embodiment Theory, Beyond Modernist and Postmodernist Readings of the Body”, in *Embodied Practices, Feminist perspectives on the body*, Sage, London, 1997, cap. I.

Di Cori Paola, “La rete dei cyborg”, in *Sofia*, Sinnos editrice, Roma, Gennaio-Febbraio 1996.

Di Marco Chiara, *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995.

Dominijanni Ida, “Procreazione, quel diritto diseguale”, in *Il Manifesto*, 18 giugno 2002.

Duden Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg-Zürich, Luchterhand Literaturerverlag GmbH, 1991, (trad. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull’abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994).

Bibliografia

Duden Barbara, *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Offizin – Verlag, Hannover, 2002, (trad. it. *I geni in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006).

Firestone Shulamith, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Paladin, London, 1972, (trad. it. *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalista* Guarraldi, Rimini-Firenze, 1976).

Flamigni Carlo, *Il libro della procreazione. La maternità come scelta: fisiologia, contraccezione, fecondazione assistita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2003.

Flax Jane, “Pensiero postmoderno e relazioni di genere nella teoria femminista”, in *DWF*, n.8, Roma, 1989.

Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1978, (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2005).

Foucault Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, (trad. it. *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2006).

Foucault Michel, “The subject and power”, in H.L.Dreyfus and P. Raabinow (a cura di) *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Foucault Michel, *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, (trad. it. *Storia della sessualità II. L’uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 2006).

Foucault Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, (trad. it. *Storia della sessualità III. La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 2006).

Franklin Sarah, “Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction”, in F. Ginsburg and R. Rapp (a cura di), *Conceiving the new world order*, University of California Press, Berkeley, 1995

Bibliografia

Franklin Sarah, *Embodied progress. A cultural account of assisted conception*, Routledge, New York/London, 1997.

Gagliasso Elena, “Conoscenza scientifica e tecnologia: il rifiuto, il confronto, le scelte teoriche”, in *La ricerca delle donne. studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987.

Gatens Moira, “Power, Bodies and Difference”, in Janet Price and Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Routledge, New York, 1999, pp. 227-233.

Giorgi Stefania, “Nascere all'inferno”, in *Il manifesto*, 8 marzo 2005.

Goodeve Thyrza Nichols, *Intervista a Donna J. Haraway. Come una foglia*. La Tartaruga edizioni, Milano, 1999.

Gribaldo Alessandra, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Luca Sossella editore, Roma, 2005.

Grosz Elizabeth, “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, in L. Alcoff e E. Potter (a cura di), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York/London, 1993.

Grosz Elizabeth, *Volatile Bodies: toward a Corporal Feminism*, Routledge, New York-London, 1994.

Grosz Elizabeth, “The time of thought” e “The force of sexual difference”, in *Time travels. Feminism, Nature, Power.*, Duke University Press, Durham, 2005, pp. 155-183.

Haraway Donna J., *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature*, Routledge, New York, London, 1991 (trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e bio-politiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995).

Haraway Donna J., “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial prospective”, in *Simians, Cyborgs, and Women.*, Free Associations Books, London, 1991, pp. 183-201.

Bibliografia

Haraway Donna J., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Onco- Mouse™*, Routledge, New York/London, 1997, (trad. it. *Testimone_Modesta@ FemaleMan©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano, 2000).

Haraway Donna J., “The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse”, in Janet Price e Magrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 202-213.

Harding Sandra, “From Feminist Empiricisms to Feminist Standpoint Epistemologies”, in *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Itacha - London, 1986, pp. 136-163.

Harding Sandra, “Feminist standpoint epistemology”, in *Was Science?, Was Knowledge?*, Cornell University Press, New York, 1991, pp. 119-137.

Harding Sandra, “Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity' ?”, in L. Alcoff e E. Potter (a cura di), *Feminist Epistemologies.*, Routledge, New York/London, 1993, pp. 49-82.

Harding Sandra, “Voyages of Discovery: imperial and scientific”, in *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*, Indiana University Press, Blumington and Indianapolis, 1998, pp. 39-54.

Hartsock Nancy C. M., “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, in Sandra Harding (a cura di), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987, pp. 157-180.

Hearn Jeff, *Birth and Afterbirth. A Materialist Account*, Achilles Heel, London, 1983.

Hearn Jeff, *The gender of oppression. Men, masculinity and the critique of Marxism*, Wheatsheaf books Ltd., Brighton, 1987.

Hostert Anna Camaiti, *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Meltemi, Roma, 2006.

Bibliografia

Irigaray Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris, 1974, (trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1977).

Irigaray Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris, 1977, (trad. it. *Questo sesso che non è un sesso sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano, 1978).

Irigaray Luce, *L'éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris, 1984, (trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985).

Irigaray Luce, *The Irigaray Reader*, M. Whitford (a cura di), Basil Blackwell, Oxford, 1991.

Jordanova Ludmilla, "Interrogating the Concept of Reproduction in the Eighteenth Century", in Faye D. Ginsbueg e Rayna Rapp (a cura di), *Conceiving the new world order. The global Politics of Reproduction*, University of California Press, Berkeley, 1995, pp. 369-383.

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.

Lalli Chiara, *Libertà Procreativa*, Liguori Editore, Napoli, 2004.

Lecourt Dominique, *Human, posthuman. La technique et la vie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Liotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979, (trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 2006).

Marenko Betti, *Ibridazioni. Corpi in transito e alchimie della nuova carne*, Castelvecchi, Roma, 1997.

Marilyn Strathern, *Reproducing the future. Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*, Manchester University Press, 1992.

Marino Simona, Nunziante Cesàro Adele, *Soggetto femminile e scienze umani*, Clueb, Bologna, 1993.

Bibliografia

Marino Simona, Ferraro Giuseppe., *Amore Differenza Mondo. Un'educazione sentimentale*, Filema, Napoli 1994.

Marino Simona, "Corpi virtuali e politiche delle affinità" in Guidi L. e LamarraA. (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi*, Filema Napoli 2003, pp. 271-283.

Marino Simona, "Lo spazio vuoto e il corpo rimosso".in Strollo M. R. (a cura di). *Ambiente, cittadinanza, legalità*; Vol. 1, pp. 51-60), FrancoAngeli, Milano 2006.

Marino Simona, "Decostruire l'identità: un breve confronto tra Derrida e Spivak" in MUZI M. (a cura di) *Nuovi soggetti della formazione e strategie della differenza*, Unicopoli, Milano 2007, pp. 107-118.

Martin Emily, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, USA, 1987

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*, 1991, vol.16 n.3, pp. 485-501.

McLaughlin J., "Standpoint Theories" (pp. 47-69), "Postmodernism" (pp. 91-114), "Moving on from Foucault" (pp.115-136), in *Feminist Social and Political Theory: Contemporary Debates and Dialogues*, Palgrave MacMillan, New York, 2003.

Melandri Lea, "Il corpo, una terra d'altri", in *Il vivente. Differenze ed espressioni*, Filema, Napoli, 1994.

Melandri Lea, "L'eclissi del maschile. Il potere della legge", in *Liberazione*, 12 giugno 2005.

Melandri Lea, "Oltre i confini della vita. Quando le tecnologie entrano nella nascita e nella morte", in *D di Repubblica*, 11 Ottobre 2005.

Mitchell Juliet, *Woman's Estate*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, 1971, (trad. it. *La condizione della donna*, Giulio Einaudi, Torino, 1978).

Bibliografia

- Mori Maurizio, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Universale Laterza, Bari, 1995
- Mugheddu Annalisa, “Femminismi: lo scenario ironico delle mutanti del Passing”, in *DWpress*, 1996, n. 62, p. 2-4 .
- Muraro Luisa, “Oltre l’Uguaglianza”, in Diotima, Liguori Editore, Napoli, 1995.
- Nietzsche Friedrich, *Zur Genealogie der moral. Eine Streitschrift*, Lipsia 1887, (trad. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2006
- Patricia Waugh, “Postmodernism and Feminism”, in Jackson & Jones (a cura di), *Contemporary Feminist Theories*, New York University Press, New York, 1998, pp. 177-193.
- Percovich Luciana, “Dal 'duello' con la fertilità al suo opposto”, in *Queer / Liberazione*, 15 maggio 2005, n. 12.
- Petchesky R. Pollack, “The Body as Property: A Feminist Re-Vision”, in Faye D. Ginsbueg e Rayna Rapp (a cura di), *Conceiving the new world order. The global Politics of Reproduction*, University of California Press, Berkeley, 1995, pp. 387-405.
- Petchesky R. Pollack, “Fetal Images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction”, in Lancaster, Roger N. e Di Leonardo M. (a cura di), *The gender and Sexuality Reader*, Routledge, New York/London, 1997, pp 134-150.
- Piercy Marge, *Woman on the Edge of time*, Ballantine Books, New York, 1976.
- Restaino Franco e Cavarero Adriana, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999.
- Rich Adrienne, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, in E. Abel e E. K. Abel (a cura di), *The Signs reader: Women, Gender, and Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Bibliografia

Rich Adrienne, *Of Woman Born. Motherhood as experience and institution*, W. W. Norton & Company, New York, 1986, (trad. it. *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Garzanti, Milano, 1996).

Rich Adrienne, "Notes Towards the Politics of Location", in *Selected Prose*, Virago Press, London, 1987, pp. 210-231.

Rodotà Stefano, "Fecondazione assistita. Dove comincia la vita vera?", in *La Repubblica*, 13 Maggio 2005.

Rodotà Stefano, "Se l'embrione è più importante di una donna", in *La Repubblica*, 21 Novembre 2005.

Ruddick Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York, 1989.

Sawicki Jana, "Disciplining Mothers: Feminism and The New Reproductive Technologies", in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 190-201.

Scaraffia Lucetta, "Le «madri selvagge» fanno saltare gli schemi", in *Nuovo femminismo*, 2 Marzo 2006.

Schiebinger Londa, "Has Feminism Changed Science?", *Signs*, 25.4, ('Feminisms At a Millennium'), pp. 1171-5.

Simone Rosella, "Tecno femmine. Donna uguale maternità e natura? Mistica superata. Il femminismo cambia pelle. Il corpo si fonde con la macchina. Perché siamo diventate l'altra metà del cyber", in *D di Repubblica*, Febbraio 1997.

Spelman Elizabeth V., Birke Lynda, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", in Janet Price e Margrit Shildrick (a cura di), *Feminist Theory and the Body: A Reader*, Routledge, New York/London, 1999, pp. 32-41.

Bibliografia

Stabile A. Carol, *Feminism and the Technological fix*, Manchester University Press, Manchester-New York, 1994.

Stone Alison, "Birth", in *An Introduction to Feminist Philosophy*, Polity Press, Ott.2007, pp.167-191.

Stone Allucquère Rosanne, *Desiderio e tecnologia: il problema dell'identità nell'era di Internet*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Trapani Anna, *Frankensteina: non facciamo più bambini!*, Mastrogiacomo Images-70, Padova, 1980.

Tyson Darling Marsha J., "Gender, New Technologies and Development", in *Development. New Technologies and development*, Society for International Development, Roma, 2006, vol. 49 n. 4.

Vattimo Gianni, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano, 1987.

Waugh Patricia, "Post Modernism and Feminism", in Stevi Jackson & Jackie Jones (a cura di), *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998, pp. 177-193.

Young Iris Marion, "Breasted Experience: The Look and the Feeling", in Rose Weitz (a cura di), *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior*, Oxford University Press, New York - Oxford, 2003, pp. 152-163.

Documenti elettronici

Andreani Monia, “*Una chimera fatta legge*”, in Rivista Anarchica, Maggio 2004, n.229, <<http://www.anarca-bolo.ch/a-rivista/299/30.htm>>, ultima consultazione 8/10/2008.

Boccia M. Luisa, “*Maternità di Stato*”, in La rivista del Manifesto, n°46, Gennaio 2004. <<http://www.larivistadelmanifesto.it/archivio/46/46A20040103.html>>, ultima consultazione 05/09/2008

Braidotti Rosi, “*Tra il non-più e il non-ancora: sulla bio/zoe-etica*”, in Golem L'indispensabile, <<http://www.enel.it/golem>>, ultima consultazione 02/10/2008.

Del Grosso Elena, “*A proposito di procreazione medicalmente assistita*”, in SWIF – Servizio Web Italiano per la Filosofia, <<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/news.htm>>, ultima consultazione 05/05/2007

Gasparini Maddalena, “*Biotecnologie e welfare: cosa c'entrano le donne*”, in Università delle Donne, Novembre 2003, <<http://www.universitadelledonne.it/biomad.htm>>, ultima consultazione 10/10/200

MaMSIE (Mapping Maternal Subjectivities, Identities and Ethics): progetto di ricerca interdisciplinare che mira a stabilire un ampio network di accademici, scrittori e artisti interessati al tema del materno <<http://mamsie.wikispaces.com/>>

Melandri Lea, “*L'ospite*”, in Carnet, Aprile 2004, <<http://www.universitadelledonne.it/ospite.-htm>>, ultima consultazione 10/10/2008

Nicotra Mary, “*Desideri e diritti - riflessioni sulla fecondazione medicalmente assistita*”, in Donne in Viaggio, 1 Ottobre 2003, <<http://www.donneinviaggio.it/articoli4.asp?id=129>>, ultima consultazione 10/10/2008.

Richardt Nicole, “*Feminist discussion on IVF in the USA*”, in Biomedical Ethics: Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics, 1997, Vol.1 n.2, <<http://www.izew.uni-tuebingen.de/bme/96010204.htm>>, ultima consultazione 8/10/2008.

Bibliografia

Rodotà Stefano, “*Gli embrioni, la Chiesa e il mercato della fertilità*”, in *SWIF – Servizio Web Italiano per la Filosofia*, 2002, <<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/020205c.htm>>, ultima consultazione 8/6/2007.

Schiavo Maria, “*Il clone del creatore*”, in *Università delle Donne*, 2003, <<http://www.universitadelledonne.it/clone.htm>>, ultima consultazione 8/10/2008.

Tobaldi Tiziana, “*La nuova legge sulla procreazione assistita: Prime riflessioni su femminismo e biotecnologie*”, in *Università delle Donne*, 2003, <<http://www.universitadelledonne.it/tizpma.htm>>, ultima consultazione 8/10/2008.