

Plasticità, corpo e potere

*Una rassegna della «politica del corpo»
come problematica sociologica*

di ROBERTA SASSATELLI

Nelle società occidentali una moltitudine di fenomeni, dall'AIDS ai diritti delle donne, dai movimenti degli omosessuali al Progetto Genoma, hanno portato in primo piano la relazione fra potere e corpo. Invece di formulare delle tipologie generali del corpo (Frank in Featherstone *et al.* 1991; O'Neill 1985; Turner 1984), la teoria sociologica ha messo in discussione le assunzioni epistemologiche implicite nella produzione dei fatti naturali, decentrando il corpo fisico delle scienze bio-mediche ed esplorando le implicazioni politiche delle pratiche e delle rappresentazioni del corpo. Il costruttivismo sociale ha allargato le ali sull'ampia varietà di esperienze corporee. I corpi hanno acquistato una loro storia (Feher *et al.* 1989; Porter 1991). Sono divenuti «politici» non solo perché modellati dagli imperativi produttivi o vincolati dalle regole morali, ma anche perché la loro «naturalità» è stata ricondotta a pretese di verità che riflettono differenze di potere. Così, proprio nel momento in cui le questioni relative al corpo hanno ottenuto visibilità nella lotta politica, è fiorita la critica alle dicotomie cultura/natura, mente/corpo, genere/ sesso, maschio/femmina, altro/sé (Butler 1996; Laqueur 1990; Rorty 1986). La corporeità stessa — il modo in cui percepiamo e definiamo che cosa significa avere ed essere un corpo — è stata problematizzata (Crossley 1996). Si sono esplorati i suoi legami con diverse dimensioni del potere — discorsivo, sociale o strettamente politico — nel tentativo di specificare come si riproduce l'ordine sociale attuale e in quale misura può essere messo in questione.

In questo saggio intendo tracciare una mappa delle impostazioni e delle questioni che hanno contribuito all'emergere della «politica del corpo» come problematica sociologica. Quando si pone in primo piano la relazione fra potere e corpo, sia la corporeità che il politico si ritrovano ad aver bisogno di una ridefinizione. Sotto l'etichetta della politica del corpo — o *body politics* in ambito anglo-americano, dove questa nozione sta ottenendo un marcato successo — si raccolgono quelle impostazioni che pongono l'accento sul potere invece che sulla corporeità, sia questa una strategia puramente metodologica o piuttosto una posizione onto-

logica radicale. Pur con una grande varietà di sfumature, la relazione potere-corpo è cioè definita in base all'assunto che è il potere a modellare i corpi e non viceversa. Come vedremo, la politica del corpo coincide perciò con il progressivo consolidamento dell'idea che il corpo si configuri come un'entità plastica, sia nel suo significato che nella sua materialità. Inoltre, se trattando dell'associazione fra il corpo e il politico nella prima modernità si poteva solo condurre un'analisi del corpo politico per eccellenza, il corpo del re (Kantorowicz 1989), la politica del corpo contemporanea nasce dalla qualità politica dei corpi di tutti i cittadini. In particolare essa trae origine dal contrapporsi sempre più evidente delle diverse forme di essere (nel) corpo. La sfera del politico si espande quindi ben oltre i confini tradizionalmente delimitati dalla scienza politica.

Tracciare una mappa della questione della politica del corpo è, ovviamente, un esercizio di riduzione della complessità. Il territorio pertinente appare intricato, segnato da molte regioni disciplinari, in ciascuna delle quali si coltivano interessi diversi ma non esclusivi. Tale territorio è soprattutto instabile, non ultimo perché si è consolidato di recente come un campo autonomo di cui è necessario disegnare una mappa. In effetti le coordinate della *body politics* sono state tracciate in conseguenza di due forti terremoti teorici: l'opera di Michel Foucault e gli sviluppi delle impostazioni femministe.

La relazione potere-corpo è stata per lungo tempo sussidiaria rispetto ad altri quadri di riferimento (Shilling 1993). Tuttavia, buona parte del pensiero sociologico classico ha contribuito alla tematizzazione di questo nesso come problema a sé stante. Sia Marx che Weber hanno concettualizzato la disciplina di fabbrica come una razionalizzazione capitalistica del corpo lavoratore, Elias ha sviluppato una teoria della civilizzazione che collega il governo del corpo alla forma del politico, mentre una teoria della formazione del gusto in rapporto all'economia politica ha avuto la sua sistematizzazione più recente nell'opera di Bourdieu. In questo quadro, la nozione foucaultiana di bio-potere, che associa la razionalità politica moderna al governo dei corpi, può essere interpretata come un'estensione dell'interesse classico per la razionalizzazione del corpo (Turner 1987).

L'opera foucaultiana segna al contempo un distacco dai classici, in quanto è esplicitamente diretta a rimuovere quei quadri conoscitivi che privilegiano alcune forme di corporalità e che le rendono scontate, naturali. A differenza di Bourdieu che intende superare l'essentialismo per mezzo di una teoria dell'*habitus*, o incorporazione soggettiva di classificazioni oggettive, Foucault affronta la relazione potere/sapere problematizzando la costruzione delle verità scientifiche relative, in particolare, alla follia e alla sessualità. L'enfasi dell'ultimo Foucault sulla soggettività e la resistenza ha anche incoraggiato lo sviluppo di una corrente di femminismo post-strutturalista. Fin dalle sue origini, tuttavia, il femminismo aveva indentificato il corpo come un luogo importante

di oppressione delle donne, analizzando fra l'altro la costruzione della figura femminile come oggetto di desiderio maschile o i pericoli della medicalizzazione della maternità. Le femministe di ogni orientamento hanno avuto un ruolo importante nello sviluppo di una valutazione critica delle tecnologie e dei discorsi sul corpo. Opere recenti, come quelle di Judith Butler sulla costruzione performativa del genere e della sessualità e quelle di Donna Haraway sulle donne, la tecnologia e la fusione macchina-corpo, vanno contro il pensiero dualistico e allo stesso tempo raccolgono la sfida di osservare il potere e il politico in una nuova luce.

1. *Disciplina, civilizzazione e gusto*

L'interesse per la relazione fra i bisogni mutevoli di una società industriale emergente e le tecniche di disciplinamento si può scorgere già agli albori della riflessione sociologica. La posizione assegnata da Karl Marx al lavoro come processo corporale va molto al di là della creazione del valore economico. Attraverso il lavoro gli esseri umani possono realizzarsi in armonia con la natura oppure essere alienati da se stessi e dai propri corpi, come nel sistema di produzione capitalistico. Con lo sviluppo delle manifatture, il lavoratore «esegue per tutta la vita sempre la stessa ed unica operazione semplice», diviene «operaio parziale» e trasforma «tutto il proprio corpo nello strumento di quella operazione, automatico e unilaterale» (Marx 1994, 383). L'industria moderna basata sulle macchine è ancora più oppressiva in quanto riduce al minimo la resistenza della barriera «naturalmente elastica» del corpo umano, ad esempio sfruttando le donne e i bambini o abbreviando la giornata lavorativa soltanto per intensificare il lavoro. La disciplina di fabbrica si basa su una semplice cooperazione che livella i compiti, diminuisce il bisogno di addestramento e divide i lavoratori in «sorveglianti» ed «esecutori» non qualificati. Marx ne descrive così gli effetti: «il lavoro alla macchina intacca in misura estrema il sistema nervoso, sopprime l'azione molteplice dei muscoli e confisca ogni libera attività fisica e mentale» (1994, 467). A tal punto il capitalismo sottrae alla corporalità il suo significato che il lavoratore «sente di agire liberamente ormai soltanto nelle sue funzioni animali, mangiare, bere, procreare e tutt'al più nell'avere un'abitazione, nel vestirsi, ecc. mentre nelle sue funzioni umane non si sente altro che una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale» (Marx 1976, 128-129). Marx dunque propone l'idea che i confini fra animalità e umanità siano costruiti socialmente. Questa costruzione è il risultato del dominio e dello sfruttamento, qualcosa da criticare sulla base di un modo veramente umano e naturale di essere nel proprio corpo e di espletare il proprio lavoro.

In modo abbastanza simile a Marx, Weber considera la fabbrica moderna un esempio di condizionamento razionale dell'attività lavorativa.

Di conseguenza, scrive Weber (1995, 268), «l'apparato psico-fisico degli uomini» viene «pienamente adattato alle richieste che ad esso pongono il mondo esterno, lo strumento, la macchina, in breve la funzione», viene «spogliato del suo ritmo, quale è dato dalla propria connessione organica, e riordinato completamente in corrispondenza delle condizioni di lavoro, con una scomposizione sistematica nelle funzioni dei singoli muscoli e con la creazione della migliore economia delle forze». Questo condizionamento razionale del corpo si inserisce nello sviluppo moderno della disciplina. Intesa come condotta «uniforme», «esatta», «coerentemente razionalizzata» e «metodicamente addestrata», la disciplina è presente in ogni società, ogni qual volta le masse debbano essere governate con continuità. Si tratta quindi di una forma di potere che ha tre caratteristiche: ognuno è messo «al suo posto» e integrato in una «organizzazione meccanizzata» attraverso «l'addestramento di routine»; ogni cosa, compresi i «fattori emotivi», è «razionalmente calcolata»; e la «devozione» è impersonale. Tuttavia la disciplina burocratica moderna non è solo razionalizzata, ma si basa anche sulle aspirazioni delle persone, operando attraverso il soggetto invece che semplicemente su di esso. L'analisi weberiana è ricca di effetti di potere: la disciplina ascetica si è cristallizzata in strumenti raffinati di dominio burocratico, ha promosso atteggiamenti riformisti legittimando il cambiamento sociale in nome di una razionalizzazione ancora maggiore e ha favorito la mobilità sociale di alcuni gruppi. Grazie ad una «sobria e razionale disciplina puritana» gli «uomini di coscienza» che formavano l'esercito di Cromwell erano, ad esempio, tecnicamente superiori ai loro avversari, i «cavalieri», «uomini di onore» indisciplinati. Come le «sante anoressiche» medievali descritte da Bell (1985) riuscivano a trascendere lo svantaggio di essere donne dimostrando la propria superiorità spirituale lasciandosi metodicamente morire di fame, la nascente borghesia sembra essersi giovata del proprio regime ascetico come strumento di legittimazione della propria ascesa sociale. Se la deliberata «denaturalizzazione» del corpo realizzata attraverso condotte straordinarie serve — in tutte le culture — a separare gli «eletti», l'ascetismo mondano protestante tempera gli elementi repressivi dell'ascetismo religioso contrastanti con lo sviluppo di una vocazione professionale e può così chiedere a chiunque di essere un virtuoso (Weber 1991). Weber, dunque, inizia a mostrare come alcune forme di governo del corpo possano fungere da tecniche sia potestative che emancipatorie anche nell'epoca della secolarizzazione.

Il governo del corpo è collegato esplicitamente al politico da Norbert Elias. Elias riconduce la razionalizzazione del corpo all'avvento del moderno Stato nazionale e, al contempo, conserva una cornice di riferimento dinamica che colloca gli atteggiamenti, le forme e le esperienze del corpo al cuore del conflitto fra individui e fra gruppi. Storicizzando l'idea freudiana che la nostra civiltà è costruita sulla repressione degli istinti (Freud 1985), Elias mostra che almeno tre fattori sociologici hanno

contribuito a domare le passioni: l'aumento della «divisione delle funzioni», l'intensificazione della «interdipendenza» fra gli attori sociali e l'«allungamento delle catene di azioni sociali» con l'estensione dello spazio mentale oltre il presente (Elias 1988). Questi fattori sono collegati ai mutamenti della forma del controllo politico derivanti dall'assunzione del monopolio della violenza fisica da parte dello Stato moderno. Il conseguente fiorire di spazi sociali «pacificati» impone una cooperazione relativamente meno intrisa di emozioni e sfocia in un cambiamento della struttura della personalità: i «vincoli dovuti agli altri» si trasformano in «vincoli autoimposti». La trasformazione della nobiltà dominante da una classe di cavalieri in una classe di cortigiani è concettualizzata sia come un esempio, che come un catalizzatore di questo processo di civilizzazione. La vita di corte richiede e produce «qualità differenti» da quelle che erano indispensabili «quando si lottava con le armi». Sono piuttosto necessarie: una continua «riflessione» e «previsione» e una «più rigorosa regolazione della propria affettività», perché «ogni saluto, ogni conversazione hanno un'importanza che oltrepassa di gran lunga il singolo gesto, o la singola parola, giacché rivelano la quotazione corrente di ciascuno e contribuiscono a formare l'opinione di corte circa questa quotazione» (1988, 685). La trasformazione dei nobili in cortigiani si accompagna ad una crescente avanzata dei ceti borghesi, con la conseguente necessità da parte dei primi di distinguersi da questi ultimi. Un «rifiuto della volgarità» operante a livello inconscio, una «crescente sensibilità per tutto ciò che è invece in armonia con la più limitata sensibilità delle classi inferiori» permea la condotta di vita della classe superiore cortigiana, e come «buon gusto» rappresenta per essa anche «un valore di prestigio» (1988, 715-716). Più tardi, nell'Ottocento, il predominio della borghesia commerciale e industriale ha posto fine alla supremazia delle capacità cortesie antepoendo ad esse la «competenza professionale», il «possesso di denaro» e, in generale, costumi che esaltavano la «virtù» a scapito della raffinatezza. Sviluppatisi attraverso una dinamica di imitazione-emancipazione, il «codice di condotta» adottato dalla borghesia nel momento del suo trionfo sociale è dunque il prodotto di una amalgama dei propri codici originari e di quelli della classe dominante precedente.

La teoria eliasiana della civilizzazione implica che nello sviluppo storico dell'Occidente si sia diffusa una particolare condotta corporea «civilizzata». Nella società contemporanea il «modello dell'autocontrollo» è divenuto «onnipresente» poiché deve essere impiegato nei rapporti con qualsiasi persona. Soprattutto, è divenuto «più complesso» e «altamente differenziato» in conseguenza della varietà di situazioni sociali imposte dalla crescente differenziazione funzionale e dall'emergere della divisione pubblico/privato. Divengono sempre più importanti gli spazi per lo «sfogo controllato delle emozioni», come lo sport e i passatempi «emozionanti» e «piacevoli» che «sostituiscono» ciò che «manca» nella vita quotidiana (Elias e Dunning 1989). Questo quadro è in contrasto

con i moniti freudiani sulla repressione oltre che con le utopie marcusiane di liberazione (Marcuse 1972). Possiamo osservare che laddove l'individualizzazione, il controllo degli affetti, la formalità e una più elevata soglia di vergogna sono divenuti la «seconda natura» del genere umano, la denaturalizzazione del corpo può realizzarsi mediante atteggiamenti quali l'«informalità» (Wouters 1986) e persino l'«eccesso» (Bataille 1985) e il «grottesco» (Bakhtin 1995). Le pratiche corporee correlate a queste tendenze si configurano però sia come forme di resistenza che tentano di ridefinire le strutture di potere della società, sia come fenomeni di rilassamento funzionali alla riproduzione di queste stesse strutture. Molti studiosi hanno associato le prime ai circuiti comunitari e i secondi alle relazioni commerciali (O'Neill 1985; Lasch 1981), sebbene sempre più voci si levino per mostrare che i beni di consumo e persino la moda hanno la potenzialità di creare identità sovversive (Miller 1997; Wilson 1985). Del resto, anche le condotte corporee eccessive o la modificazione radicale del corpo effettuate in ambiti subculturali sono state indicate come elementi politicamente ambivalenti. La scena del *rave*, per esempio, operando come una macchina produttrice di desideri che consente l'esperienza della comunanza dionisiaca e di uno stato di estasi desoggettivata; sembra basata su una politica della differenza che è indifferente a tutti i valori politici diversi dal nuovo (Jordan 1995). Allo stesso modo, il *piercing* estremo al limite del «neo-primitivismo» dimostra che il corpo è un luogo potenziale di resistenza all'uniformazione, e tuttavia corre sempre il rischio di essere depoliticizzato come un sintomo privato di inquietudine o di venire assorbito nell'ordinario come esotismo (Favazza 1996).

Il percorso indicato dai classici sfocia in due direzioni. Da un lato, nella modernità il corpo si è trasformato in uno strumento di lavoro, un'utilità, una funzione. Dall'altro, però, il corpo continua a operare come segno per ogni soggetto che intenda dimostrare di essere in possesso di sé, civilizzato, o comunque apprezzabile altrimenti. La sottolineatura della funzione simbolica degli atteggiamenti corporei è stata cruciale per lo sviluppo degli approcci microsociologici all'identità individuale ed è evidente, in particolare, nell'opera di Erving Goffman. Secondo Goffman, man mano che la vulnerabilità degli individui nelle relazioni faccia a faccia è divenuta cerimoniale e localmente specifica, si è sviluppato un linguaggio corporeo via via più sottile. Segni corporei sempre più sofisticati indicano sia «status sociali diffusi» che il «carattere» individuale, cioè il «concetto di sé», la «normalità» o «anormalità» dell'attore (Goffman 1998; 1970). Lo stesso *self* moderno è comprensibile unicamente in relazione alla distanza cerimoniale che gli individui mantengono durante l'interazione: è la «bolla d'aria» che avvolge ciascuno di noi, specialmente nei luoghi pubblici, ad aiutarci a proiettare un sé «sacro», «elusivo», «profondo» (Goffman 1963; 1988). Se queste quotidiane forme di rispetto e contegno sono qualcosa che può persino fungere da

fondamento affettivo e inconsapevole della nozione di umanità e di diritti umani (Schneider 1996), allora è chiaro che il linguaggio del corpo può essere parlato strategicamente solo fino ad un certo punto. In quanto linguaggio parla del soggetto al di là delle sue intenzioni, e in quanto «corpo» non è mai silenzioso: «sebbene un individuo possa smettere di parlare, egli non può smettere di comunicare attraverso il linguaggio del corpo, deve dire o la cosa giusta o la cosa sbagliata. Non può dire nulla» (Goffman 1963, 35).

Come quelle di Elias, le tesi di Goffman implicano che con la modernità gli atteggiamenti estetici ed emotivi che gli individui esprimono nei confronti delle funzioni naturali sono mutati. Spunti sul legame tra tale mutamento e il potere si possono ritrovare già in Georg Simmel, nella sua diagnosi degli effetti della vita urbana moderna sull'identità individuale. Nelle metropoli moderne, insieme ad un atteggiamento *blasé* verso lo spettacolo variopinto delle merci, cambiano i «sensi» dell'individuo: la vista domina l'esperienza, le persone divengono meno sensuali e più sensibili (Simmel 1903; 1908). Così, scrive Simmel (1908, 557), una generale «aspirazione all'igiene» è accompagnata da forme diverse di vivere il corpo al punto che «la questione sociale non è soltanto una questione etica, ma anche una questione di naso». Più di recente, l'antropologia ha mostrato che le percezioni dello sporco e della pulizia variano con le culture e con i tempi e che, all'interno di ogni cultura, esse servono per rimarcare le distinzioni sociali (Douglas 1993; Vigarello 1996). Mary Douglas, in particolare, ha sostenuto che, in quanto sistema di «simboli naturali», il corpo dell'individuo funge da metafora delle vulnerabilità e delle ansie del corpo politico e rende visibili i valori, le distinzioni e le lotte della comunità. Se ciò che sta dentro e fuori del corpo fornisce un linguaggio per discutere di ciò che sta dentro e fuori del sociale, sarebbe un errore ritenere che il confinamento della pulizia e della purezza al campo scientifico dell'«igienico» segni una rottura con il moralismo precedente. In realtà la moralità dei codici corporei è ancora ben sottolineata della potenza dell'AIDS come metafora di decadimento morale (Sontag 1988).

Pur con tutta la sua forza, l'impostazione metaforica può correre il rischio di dipingere l'attività pratica e il corpo semplicemente come rappresentazione. Rielaborando la nozione di «tecniche del corpo» come *habitus* mimetico assemblato per l'individuo «da tutta la sua educazione, da tutta la società di cui fa parte, a partire dal posto che egli occupa al suo interno» (Mauss 1936, 393), Pierre Bourdieu ha cercato di prevenire l'emergere dei dualismi classici concettualizzando la corporeità come precedente alla coscienza. Per la sua teoria della prassi Bourdieu prende le mosse dall'esigenza di non costituire l'attività pratica semplicemente come rappresentazione. L'esperienza umana non deve essere intesa nei termini dei modelli cognitivi e linguistici, ma nei termini della mimesi e dell'incorporamento. Questi processi sono, a loro volta, implicati

in un insieme di «sistemi classificatori» che fissano «una situazione di lotte sociali», ovvero «uno stato della distribuzione dei vantaggi e degli obblighi» e sono «assai meno strumenti di conoscenza di quanto siano invece strumenti di potere» (Bourdieu 1983, 457-72). Sebbene sia stato accusato di ignorare il dissenso e la trasformazione sociale, Bourdieu ha contribuito a definire il gusto come una disposizione corporea che opera come potere simbolico, e cioè un potere attraverso il quale le classificazioni oggettive vengono a coincidere con quelle soggettive naturalizzando il sistema esistente delle differenze. Per Bourdieu, lo stato del corpo è quindi la realizzazione di una «mitologia politica»: i diversi regimi di vita riflettono la genesi culturale dei gusti dal punto specifico entro lo spazio sociale dal quale hanno origine, sono incorporati attraverso i movimenti quotidiani più elementari che inculcano l'equivalenza fra spazio fisico e spazio sociale. Anche «nei suoi aspetti più naturali ... il volume, le dimensioni, il peso, ecc.» il corpo è un prodotto sociale: «l'ineguale distribuzione tra le classi sociali delle proprietà fisiche» si realizza concretamente sia attraverso le «condizioni di lavoro» che le «abitudini di consumo» ed è percepito attraverso «categorie e sistemi di classificazione che non sono indipendenti» da tale distribuzione (Bourdieu 1977, 51; cfr. anche Bourdieu 1980, 111-134).

Bourdieu ha contribuito altresì alla sociologia dello sport e del tempo libero. Una volta superate le concezioni idealistiche che sottolineano il carattere autonomo e autodeterminato dello sport, le pratiche sportive sono apparse come una sfera sociale dove l'incontro tra corpo e potere si fa scoperto. Lo sport ha un valore politico sia per la sua capacità di impiegare il corpo in modo da rappresentare le relazioni sociali nel modo preferito, sia perché fornisce uno spazio privilegiato in cui i soggetti si ritrovano concretamente a incorporare le proprie *chances* di vita. Da un lato, il corpo di un atleta può divenire l'emblema vittorioso di una nazione, il catalizzatore per il rafforzamento degli stereotipi sociali o per la naturalizzazione delle differenze di genere (Hargreaves 1986; Hoch 1979). Dall'altro, la distribuzione delle pratiche sportive fra le classi e le frazioni di una stessa classe è riportabile alla varietà delle disposizioni socialmente determinate verso il corpo e contribuisce a rafforzarle (Bourdieu 1978). In quest'ottica, la storia dello sport si intreccia con lo sviluppo delle strutture di potere moderne: molte pratiche sportive si sono differenziate dalle attività fisiche popolari consolidandosi nelle scuole delle *élite* borghesi. Qui hanno svolto l'importante funzione di modellare il «carattere» dei futuri *leaders* politici ed economici, promuovendo un'etica del *fair play* fra uguali, del governo di sé e del comando. Tuttavia, anche se alcuni autori hanno messo in risalto la correlazione tra l'autonomizzarsi dello sport e il dominio di classe (Guttman 1994), altri hanno sottolineato l'ambivalenza delle pratiche sportive. Anche lo sport e la ricreazione possono infatti avere una funzione egemonica — come rapporti mercificati che facilitano l'inclusione della classe lavoratrice nel

sistema capitalistico — o possono offrire uno spazio di resistenza e di sovversione, mettendo in scena aspirazioni utopistiche alla libertà, all'azione eroica e all'uguaglianza (Gruneau 1983).

2. *Bio-potere, sorveglianza e medicalizzazione*

Gran parte dell'opera di Foucault è un tentativo di illustrare il funzionamento del potere nella modernità. In esso la conoscenza e il corpo ricoprono un ruolo centrale. Nonostante numerose critiche — di attribuire priorità al campo discorsivo; di dilatare eccessivamente la nozione di potere; di ridurre il soggetto al corpo e il corpo ad un testo passivo; o di attribuire una qualità di resistenza in qualche modo essenzialistica alle forme soggiogate di corporeità — l'opera di Foucault è stata fondamentale per riconoscere che il corpo è implicato direttamente in un campo politico. I rapporti di potere non lo «reprimono» semplicemente; ma lo producono: «operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni» (Foucault 1976, 29). Il potere, a sua volta, funziona come una «microfisica». Si tratta cioè di strategie e tattiche che lavorano ad un livello intermedio fra il corpo e le istituzioni, attraverso le prassi quotidiane. Perciò Foucault ha contribuito a mettere in risalto il funzionamento locale e intimo del potere e ad allargare il campo del politico, e per questo le sue osservazioni hanno influenzato, se non soddisfatto, un gran numero di impostazioni critiche successive.

In *Sorvegliare e punire* Foucault (1976) sviluppa la linea tracciata dai classici e mette a fuoco la trasformazione moderna del corpo in uno strumento utile e docile. Organizzazioni come le scuole, gli ospedali, gli eserciti, le fabbriche e le prigioni sono presentate come istituzioni disciplinari che consolidano i sistemi pratici di funzionamento del potere attraverso l'incorporamento della sorveglianza. Il maggiore effetto dell'organizzazione panoptica della prigione, ad esempio, è la produzione nel prigioniero di «uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere» (1976, 219). Come forma di punizione, la prigione corrisponde alla moderna sensibilità democratica e illustra le tensioni generate da un credo educativo e giuridico-formalistico (Durkheim 1901). Come forma di organizzazione sociale, la prigione esibisce alcuni degli elementi che caratterizzano il moderno potere disciplinare. L'organizzazione meccanizzata e l'addestramento routinizzato preconizzati da Marx e Weber sono analizzati in modo sistematico dalla descrizione foucaultiana della disciplina: la disciplina è una serie minuta di tecniche che coordinano nel tempo e nello spazio i movimenti e le funzioni delle persone. A differenza di Weber infatti, in quest'opera Foucault sembra considerare il corpo, invece del soggetto, come l'oggetto

diretto del controllo. La presa disciplinare sul corpo è intrecciata con l'uso economico delle forze esemplificato dalla fabbrica. Tutte le istituzioni disciplinari, però, possono essere interpretate come laboratori in cui si sviluppa una nuova forma di razionalità politica. La nozione moderna di sovranità coincide con uno spostamento dal diritto di vita o di morte al potere di plasmare le vite. Nasce la «bio-politica», un modo di governare consistente in un investimento sul corpo umano (concepito come oggetto da manipolare) e in un interesse per il genere umano (in cui le categorie scientifiche, come popolazione e specie, sostituiscono quelle giuridiche).

L'idea che gli Stati nazionali si consolidino «stimolando la vita» a crescere in forme prescritte ha avuto un'influenza vastissima. Lo stesso Foucault ha analizzato lo sviluppo della previdenza sociale e l'idea di un'autorità pubblica tutelare in relazione alla crescente espansione del governo delle condotte di vita. Tale pressione di governo, però, sostiene Foucault (1979, 161; cfr. anche Donzelot 1993 e Hewitt in Featherstone *et al.* 1991), stimola la resistenza al punto che «la nozione della sicurezza ha cominciato ad essere associata alla questione dell'indipendenza». Il suo punto di vista non è, insomma, quello di una «statalizzazione» della società, ma quello che denuncia l'inclusione dello Stato in un particolare stile di ragionamento politico definito «governamentalità», ovvero la presunzione che le condotte di vita possano e debbano essere amministrate dall'autorità (Foucault in Burchell *et al.*, 1991). In effetti, attraverso una variegata rete di istituzioni governamentali, gli interventi regolativi divengono sempre più importanti nell'amministrazione dei corpi umani. Questi interventi includono prassi molto diverse: dalle tecnologie assicurative (Defert, Castel e Ewald in Burchell *et al.* 1991) alle tecniche diffuse, localizzate e interiorizzate di regolazione del consumo privato di prodotti ipoteticamente pericolosi come l'alcool (Valverde 1998); dai regolamenti medici concernenti i confini *della* vita — eutanasia e aborto da un lato, procreazione assistita dall'altro (Bordo 1997; Hendin 1997) — al consolidamento di una giurisprudenza nazionale e internazionale concernente i confini *nella* vita — ad esempio relativa ai diritti in materia di cambiamento di sesso (Haslam 1986).

Qualunque definizione del politico si adotti, niente può illustrare la duplicità insidiosa della bio-politica meglio delle analogie fra le numerose misure eugenetiche positive e negative adottate in molti paesi occidentali nella prima metà del novecento e quelle adottate dalla dittatura nazista (Burleigh e Wipperman 1991; Peukert 1987; Proctor, in Terry e Urla 1995). Sulla scia delle speranze evoluzionistiche di sradicare i geni difettosi, negli Stati Uniti un enorme numero di persone furono sterilizzate senza il loro consenso fino ai primi anni sessanta, persone per lo più appartenenti ai gruppi sociali reputati razzialmente inferiori come gli afro-americani e gli indiani (Reilly 1991). L'attenzione per il legame fra controllo della popolazione e le questioni razziali è stata rinnovata

di recente dallo sviluppo in Europa di un intenso dibattito sull'immigrazione. In questo contesto, le impostazioni foucaultiane possono fornire una prospettiva sui rapporti sociali interrazziali che si fondi, storicamente, sull'instaurazione di un ordine coloniale in cui i corpi politici e individuali europei vengono contrapposti ad un «altro» selvaggio (Stoler 1995).

Foucault ipotizzava che, insieme alle qualità oggettivanti, la razionalità politica moderna abbia anche qualità soggettivanti: lo spostamento della nozione di sovranità implicherebbe cioè uno spostamento della nozione di soggettività, da soggetti con un'identità ascrivibile a liberi cittadini a cui si chiede di produrre se stessi. Ciò non ostante l'opera dell'ultimo Foucault non fa a meno del corpo. Si volge piuttosto a quella preoccupazione moderna che ci vede impegnati a scoprire il nostro «vero» io, un'incessante aspirazione che trae la propria origine dal dualismo mente-corpo. Nella *Storia della sessualità* Foucault studia le pratiche attraverso cui gli individui furono portati a riconoscersi come «soggetti di desiderio», in cui «il desiderio» collocato nel corpo contiene «la verità del loro essere, sia esso naturale o viziato» (Foucault 1984, 11). Lo sviluppo della psicoanalisi denota il fatto che la «verità» degli individui non viene più collegata alla posizione che occupano nell'ordine universale delle cose, ma è costruita intorno ad una nozione normalizzatrice di responsabilità interiore che richiede un'infinita ermeneutica del sé. Secondo Foucault la psicoanalisi fa parte dei meccanismi «confessionali» che essa pretende di correggere. La repressione stessa non è affatto un dato storico, quanto meno perché, nello sviluppo della sessualità moderna, il potere ha assunto un carattere produttivo. Ciò è testimoniato dall'«incitazione politica, economica, tecnica a parlare del sesso», dalla moltiplicazione dei discorsi concernenti il sesso nei campi di esercizio del potere che lo fanno passare per «il segreto» (Foucault 1978, 25-36).

Anche le prime opere di Foucault sulla medicalizzazione della follia e sulla nascita del discorso medico possono essere incluse in questo quadro laddove si tenga conto che la razionalità politica moderna non solo fa entrare la vita organica nell'arte del possibile, ma anche impiega a questo scopo un gran numero di discorsi esperti. Concentrando l'attenzione sulla diversa rappresentazione sociale della follia in Europa dal Rinascimento alla fine dell'Ottocento, Foucault (1963; 1969) ipotizza che il folle sia divenuto il simbolo principale del disordine e dell'immoralità e che sia stato progressivamente codificato in termini di innaturalità e di non ragione. Questo spostamento fu accompagnato da quello che è considerato convenzionalmente un progresso della prassi medica, la creazione dei manicomi. Fornendo una cornice storica di quelli che Goffman (1968) ha descritto come i processi di degradazione subiti dagli internati, Foucault considera il manicomio un motore di giudizio inflessibile ed esclusivo sulla follia che inaugura forme di controllo più insidiose attraverso l'intervento terapeutico. L'attenzione all'implicazione delle verità mediche nella rete dei rapporti di potere è sviluppata anche nella

Nascita della clinica (1969). Esaminando i trattati medici, Foucault analizza la metamorfosi che conduce all'istituzione dell'anatomia patologica: la malattia diviene una «raccolta di sintomi» espressi necessariamente nel corpo umano invece di un'«essenza» patologica astratta. Tutto questo è accompagnato da uno «sguardo» medico che «domina» il corpo rendendo la sua profondità un oggetto visibile. Quando la nozione di un'essenza patologica che si infila nel corpo è sostituita dall'idea del corpo stesso che diviene malato, la morte si trasforma in malattia e degenerazione, in un guasto prolungato e parziale del corpo. Ciò apre lo spazio alla medicalizzazione della morte, al suo trattamento come qualcosa di sporco e impuro, all'istituzionalizzazione del morire (Aries 1978; Elias 1985). Analogamente, mentre nella tradizione greco-romana il rapporto sessuale faceva parte di un regime di vita governato sulla base di una dialettica misura/eccesso, con l'inizio della modernità esso fu iscritto in un modello terapeutico funzionante sulla base della distinzione normale/patologico (Foucault 1978; 1984). La rete di pratiche scientifiche operanti sul corpo produsse una *scientia sexualis* che ha costruito la sessualità come un oggetto di indagine empirico e naturale e come l'essenza segreta dell'individuo. Ancora una volta la verità si rivela come una categoria storicamente specifica: il corpo non ha una verità inerente, ma le verità sul corpo sono costruite attraverso varie strategie categorizzanti.

L'imperialismo medico e la trasformazione del disagio in malattia e in devianza sono stati oggetto di ampie discussioni, spesso congiunte alla questione del genere. Così il fatto che il feto appaia sempre di più come un paziente è stato indicato come una potenziale minaccia ai diritti delle donne (Scutt 1990) oppure si è mostrato che la medicalizzazione della vecchiaia è un fattore nella costruzione della donna in menopausa come un problema sociale (Lock 1993). Il consolidato interesse per la marginalizzazione dei malati cronici e la tradizionale attenzione per la distribuzione delle malattie fra i diversi gruppi sociali sono stati arricchiti da una analisi foucaultiano-femminista dei disordini alimentari. In particolare l'anoressia è stata correlata alla paura delle giovani donne di sviluppare un corpo femminile grassoccio in una cultura che privilegia la snellezza, un'economia dominata dal rigido autocontrollo e una moralità in ansia per i desideri femminili (Spitzack 1990). Più in generale, insieme alla storiografia femminista che ha sottolineato l'implicazione della scienza nelle lotte di potere (Hubbard 1990; Jacobus *et al.* 1990), le intuizioni foucaultiane hanno aiutato la sociologia medica a prendere le distanze dagli approcci funzionalisti parsoniani al «ruolo del malato» e a problematizzare categorie biomediche quali «malattia» o «paziente». Ciò ha contribuito al venir meno di un corpo definito in termini biomedici, stabile nel tempo e nello spazio. Il costruttivismo, infatti, non è stato rivolto soltanto contro malattie dal forte impatto politico e sociale come la follia o l'AIDS. Una recente archeologia degli studi sugli ormoni

sessuali, per esempio, ha mostrato come, anche contro le intenzioni della teoria medica, sono proprio le attività più banali degli scienziati a contribuire a consolidare i significati attribuiti ai corpi maschili e femminili (Oudshoorn 1994). Così, malgrado la definizione degli ormoni come sostanze chimiche presenti nei diversi esseri umani in quantità variabili, vi è la tendenza a sorvolare sull'idea che il sesso biologico sia un'entità relativa e multidirezionale e a rafforzare invece assunzioni dualistiche che costruiscono uomini e donne come esseri discreti e opposti.

3. *Femminismo(i), tecnologie e discorsi*

Sin dal suo emergere il pensiero femminista ha concepito il corpo come uno dei luoghi chiave dell'oppressione femminile. Tuttavia, mentre le prime femministe-socialiste cercavano di controbilanciare l'insensibilità al genere di gran parte della sociologia classica mostrando le connessioni tra capitalismo e patriarcato, analizzando cioè la divisione sessuale del lavoro o le ideologie che naturalizzano il confinamento della donna nella sfera domestica, le opere recenti affrontano il corpo in modo più diretto. In primo luogo, la ricerca femminista ha esaminato le prassi minute e ordinarie che confinano le donne ad una vita incentrata sulla cura del corpo o, comunque, fortemente segnata da essa (Bordo 1997; Wolf 1991; Weitz 1998). Oggi questi interessi femministi possono essere opportunamente integrati da ricerche che studiano le pressioni sociali a cui è sottoposto il corpo maschile. Anche i modi in cui gli uomini vivono il proprio corpo possono essere correlati al patriarcato come struttura di dominio che impone «il maschio» come modello normativo, a tutti, uomini inclusi. Allo stesso tempo, gli studi sui simboli tradizionali della mascolinità come i muscoli, non meno di quelli su sfere meno scopertamente maschili come la moda mostrano che le vecchie visioni della mascolinità vengono negoziate, con esiti ambivalenti, di fronte al mutato equilibrio di potere fra i sessi (Morgan, in Morgan e Scott 1993; Nixon 1996; Wacquant 1995).

In secondo luogo, il femminismo contemporaneo ha sviluppato una critica della precedente distinzione sesso/genere che iscriveva il sesso in una differenza biologica destoricizzata. Nonostante lo scetticismo per la scarsa attenzione di Foucault alla condizione delle donne, la svolta post-strutturalista nel femminismo ha cambiato l'inquadramento del genere, pur conservandolo come la sua categoria organizzatrice fondamentale. Insieme ad una politica che mette in questione l'integrità della categoria di «donna» e sottolinea la diversità fra le donne (Hooks 1982), si tende a vedere il genere non come la rappresentazione culturale di un dato biologico, ma come quel processo culturale che produce nel corpo la possibilità di realizzarsi in due sessi distinti. Si evidenzia cioè che il

fondamento biologico è solo in apparenza ovvio e ben delineato: il genere dei corpi è una costruzione culturale instabile, il cui scopo è «delimitare e contenere la minacciosa assenza di confini tra i corpi e tra le pratiche del corpo, assenza che altrimenti farebbe esplodere le strutture istituzionali e organizzazionali delle ideologie sociali» (Epstein e Straub 1991, 2). Questo ha dato modo di ripensare al sesso/genere come ad una semiotica della corporalità attraverso cui si costituisce l'identità.

L'autrice più spesso associata a questa svolta post-strutturalista è Judith Butler. In *Gender Trouble*, Butler (1990) propone di decostruire il sistema di segni attraverso il quale l'identità femminile è stata collegata alla matrice eterosessuale. Considerando il genere come un «performativo», come qualcosa che «è sempre un fare, anche se non un fare ad opera di un soggetto che viene prima dell'azione», Butler sostiene che in quanto «pratica discorsiva ininterrotta», il genere «rimane aperto all'intervento e alla re-interpretazione» (1990, 25, 33). Una volta scartate le nozioni espressive di femminilità, Butler ritiene che la realizzazione di una politica femminista del corpo debba essere costruita a partire da quelle stesse pratiche quotidiane che iscrivono il genere/sessualità sul corpo. Comportamenti quali il travestitismo sono quindi apprezzati come sovversivi, in quanto rivelatori della «natura imitativa» del genere. Malgrado la mancanza di analisi sociologica, il progetto di Butler implica un'enfasi sul modo in cui diversi contesti sociali offrono regole locali che consolidano il genere attraverso ripetizioni ritualistiche. Muovendo dalla nozione di *habitus* elaborata da Bourdieu, nei suoi ultimi lavori Butler sottolinea che questo consolidamento prende la forma di una «materializzazione» sociale della corporalità e che «la 'forza' del performativo non è mai completamente separabile dalla forza del corpo» (Butler 1996, 9; 1997, 141). Come scrive lo stesso Bourdieu in *La domination masculine* (1998), utilizzando fra l'altro l'opera di Nancy Henley (1977) sulla politica del corpo e la comunicazione non verbale, il genere non può venire ridotto ad un atto volontaristico, essendo consolidato sia in dati materiali — il portamento, l'atteggiamento, la dimensione ecc. — sia in simboli — classificazioni e categorie — che parlano del soggetto. La sovversione invocata da Butler si rivela quindi una strategia delicata, sempre a rischio di riprodurre surrettiziamente il dualismo. Tuttavia la sua mossa teorica segnala chiaramente l'aspirazione a recuperare la corporalità in modo post-dualistico. Ed è per questo che la relazione potere/corpo è costruita apertamente in modo tale che il corpo figuri come il termine più debole e plastico dell'equazione, anche se ciò ha suscitato, all'interno del pensiero femminista stesso, un nugolo di critiche contro l'adozione di paradigmi postmoderni che obliterano le differenze «reali».

Butler ha avuto un'importanza cruciale nel consolidare lo studio della politica del sesso e della sessualità, ben al di là dell'interesse abbastanza tradizionale per la prostituzione (Edwards, in Morgan e Scott 1993). La convergenza normativa della dicotomia maschio/femmina e dell'eterosess-

sualità era tuttavia già implicita nella presentazione da parte di Foucault (a cura di, 1979) dei *mémoires* di Herculine Barbin e, soprattutto, era chiaramente correlata alla performatività nel noto saggio di Harold Garfinkel su Agnes. In quel saggio Garfinkel (1967) analizza il modo il cui Agnes, una persona «transessuale», tenta di «rivendicare il proprio diritto di vivere nello status sessuale scelto», imparando a essere una donna proprio mentre si presenta come una donna «naturale». La lotta di Agnes per un'operazione di cambiamento di sesso — che avrebbe finalmente soddisfatto anche il suo compagno eterosessuale — mostra la potenza del dualismo maschio/femmina e svela la natura performativa della femminilità senza però mettere sullo stesso piano tutti gli attributi e i comportamenti riconducibili all'essere donna. Soprattutto, le diverse opportunità a disposizione di Agnes e dell'ermafrodita ottocentesco Herculine mostrano che la plasticità della verità del corpo è andata consolidandosi in percorsi molto concreti, aprendo la via per la realizzazione di trasformazioni fisiche senza precedenti.

L'idea che il corpo sia plastico soggiace a gran parte delle riflessioni femministe più recenti, ed in particolare si ritrova in quegli approcci che qualificano la cultura occidentale contemporanea come una «società info-tecnica» che ha modificato la «natura» dell'organico. Un simile approccio alla plasticità è articolato nelle riflessioni di Donna Haraway sul «cyborg». Secondo Haraway (1995) il «cyborg», in quanto «ibrido di macchina e organismo», è allo stesso tempo una «creatura della realtà» — basti citare, ad esempio, la crescente accettazione della chirurgia estetica (Davis 1996) — e una «creatura dell'immaginazione», una «risorsa immaginativa». Come tale serve da piattaforma politica per ripensare i confini tra l'animalità e l'umanità, l'artificiale e l'organico, il fisico e il non fisico. In particolare, il «cyborg» è postulato come la creatura di un «mondo post-genere», un espediente che offre una nuova «ontologia» per una politica «di opposizione» e un «argomento al sostegno del piacere di confondere i confini e della nostra *responsabilità* nella loro costruzione» (Haraway 1995, 41). Nonostante il tono dichiaratamente utopistico, l'opera di Haraway ha aperto una nuova prospettiva sul modo in cui la tecnologia, tradizionalmente identificata come oppressiva per le donne e da loro aliena, possa diventare una risorsa di primo piano della resistenza femminile. Le femministe hanno così rivalutato il potenziale della procreazione assistita. Le impostazioni che sottolineano che la medicina prenatale e la procreazione assistita sono forme di dominio patriarcale che compromettono i diritti delle donne — mostrando pericolose continuità con l'eugenica, producendo ansietà e dipendenza e depoliticizzando le differenze sociali (Scutt, 1990; Steinberg 1997) — sono state messe in discussione da chi saluta le nuove tecnologie riproduttive come forme post-moderne di decostruzione che consentono nuovi modi di essere, o come strumenti neutrali e potenzialmente abilitanti anche per le donne (Farquhar 1996; Stanworth 1987).

Il contrapporsi di diagnosi così diverse si spiega quando si tiene presente che, invece di farsi semplicemente più sfumate, le categorie analitiche che organizzano il nostro mondo e derivano dalla divisione fra tecnologia e natura sono più che mai oggetto di riconfigurazione e di lotta. Anche le nuove frontiere della tecnologia sono campi ambivalenti. Ad esempio, se le nuove tecnologie dell'informazione offrono un mondo mascherato in cui possiamo rappresentare il nostro corpo con maggiore flessibilità, ciò non significa che in questi spazi il corpo sia trascorso completamente né che l'ideologia eterosessuale scompaia (Slater 1998). Allo stesso modo, la rappresentazione della tecnologia è spesso ambigua. Nella fantascienza contemporanea il pensiero dualistico è articolato in modo forse nuovo ma non è eluso (Holland 1995), mentre la divulgazione della genetica non fa a meno di un riferimento alla natura e tende a (ri)generare delle differenze di valore (Nelkin e Lindee, in Terry e Urla, 1995).

Queste ultime considerazioni ci portano a pensare che, se anche solo una parte delle distopie sul dominio delle immagini nella nostra cultura è valida, la politica del corpo non può esimersi dal fare i conti con i molti piani della rappresentazione: con i connubi e le lotte fra le immagini della figura umana promosse dai media, dall'arte, dagli scienziati, ecc. Lavorando su una varietà di formazioni visive e discorsive, molti studi hanno sostenuto che la rappresentazione è funzione di ciò che è ritenuto normale e, a sua volta, promuove concezioni specifiche della normalità e della devianza (Cash e Pruzinsky 1990). Si è così osservato che le rappresentazioni stereotipate della malattia mentale e della devianza sessuale sono tipicamente associate a considerazioni razziali (Gilman 1985). La pubblicità in particolare è vista come un luogo in cui gli stereotipi di genere, sessuali e razziali interagiscono con l'effetto di rafforzarsi reciprocamente (Nayak 1995). La creazione di esclusione è sostenuta anche da una ricerca tipicamente moderna della perfezione ed è rafforzata dai *media* che contribuiscono a rappresentare i corpi come completi e perfetti (Mirzoeff 1995). Ancora una volta, la cultura del consumo è il principale luogo in cui gli ideali di perfezione — spesso ispirati da visioni meccanicistiche del corpo — sono sia riprodotti che messi in questione nel nome di nuove forme di naturalità (Falk 1994). Tuttavia, adottando per lo più approcci semiotici, molti degli studi relativi a queste tematiche faticano a soppesare l'influenza concreta delle immagini e, soprattutto, a specificare il modo in cui esse influenzano le prassi quotidiane delle persone.

4. Osservazioni conclusive

I corpi umani sono stati visti come argilla, modellati da vincoli politici ed economici. Sono stati anche concepiti come simboli che parlano del

posto che occupano i loro portatori all'interno dell'ordine sociale oltre che di ciò che vale come ordine e disordine. Più di recente, i corpi sono stati descritti come testi, soggetti ad una continua e necessaria re-interpretazione. L'immaterialità evocata dalla testualità è stata emendata da quelle nozioni del corpo che si richiamano alla mimesi. In quanto mimesi il corpo è, per così dire, messo in pratica nella vita quotidiana, viene concretamente modellato nei rapporti con le situazioni, le regole e le classificazioni in cui si trova inserito. Con tutte le loro differenze e con maggiore o minore successo, Foucault, Bourdieu e persino Butler, nei suoi ultimi lavori, sembrano propendere per tale nozione. Inoltre, sebbene ognuno sottolinei aspetti diversi del potere — rispettivamente la bio-politica, l'economia politica del gusto e l'incorporazione delle dicotomie — tutti cercano di affrancare la nozione di potere dall'ambito del politico strettamente inteso e tutti pongono l'accento sui conflitti e le lotte che scaturiscono dai molti modi di vivere il corpo.

In questo quadro, dunque, la mappa che ho disegnato è sia uno strumento topografico che una rotta per la navigazione. Entro le scienze sociali, e la sociologia in particolare, si è smesso di concepire il modellamento del corpo semplicemente come un sottoprodotto del dominio — come nell'analisi marxiana degli effetti fisici del lavoro in fabbrica — e si è cominciato a concettualizzare la corporeità come un aspetto della struttura sociale e delle lotte al suo interno. In questa situazione è gioco forza concepire le pratiche e le tecnologie del corpo, vecchie e nuove, come terreni conflittuali dagli esiti essenzialmente ambivalenti, le cui potenzialità liberatorie o soggioganti devono essere studiate di volta in volta nella loro multiforme fenomenologia. Diviene inoltre cruciale apprezzare quanto le lotte che investono i nostri corpi siano stratificate, includendo sia le arene politiche e giuridiche tradizionali che una guerriglia sotterranea combattuta da ognuno nella vita quotidiana. Anche per questo, e malgrado le sue ambiguità, la nozione del corpo come pratica — nella sua materialità oltre che nella sua naturalità — sembra la più utile. Concepire il corpo come una pratica, e quindi come un processo e un divenire, permette di sottolineare quanto siano parziali, contingenti e contestuali le nostre forme di corporeità. Questa nozione quindi aiuta ad esaminare i confini tra il naturale e il culturale (e anche l'artificiale) come costruzioni sociali, mantenendo la consapevolezza che essi non sono né puramente arbitrari né reversibili a piacere. Ed aiuta a studiare i valori che il naturale assume in ambiti e tempi diversi. Ciò ci consente di apprezzare quanto un impiego defamiliarizzante delle definizioni e delle condotte corporee possa oggi richiedere non solo una denaturalizzazione razionalizzante, ma anche il ripescaggio apertamente antagonistico del primitivo, di pratiche soppresse o marginali definite come arcaiche, selvagge o irrazionali. Tutto questo spinge a pensare che i progetti contemporanei di trascendenza — evidenti in molte tendenze culturali, specialmente nei movimenti *new age* che mettono esplicitamente

in discussione le dicotomie cultura/natura o mente/corpo — corrono sempre il rischio di riprodurre un pensiero dualistico, se non altro perché il loro valore dipende dalla sua esistenza.

Più in generale, l'insegnamento della politica del corpo appare duplice. Innanzi tutto il corpo si connota come un campo di battaglia, modellato dagli scontri fra gruppi con valori differenti e differenti interessi politici ed economici. Inoltre il corpo — le sue immagini, le sue definizioni, i suoi confini, ecc. — si pone come il punto focale di conflitti sulla forma del potere, perché il moderno governo della vita può soltanto cristallizzare una varietà di identità che a loro volta diventano la base della resistenza contro di esso. Ciò sembra richiedere una nuova concezione della politica che tenga conto, per parafrasare Foucault, che siamo divenuti animali molto peculiari, animali nella cui politica è messa in questione la nostra vita come esseri viventi. Occorre però evitare di brandire la *body politics* come uno slogan accattivante, nella speranza che possa da solo cogliere la complessità della politica contemporanea. In particolare, dobbiamo evitare di postulare una teoria del corpo — o dei suoi bisogni e problemi — come se «il corpo» fosse un oggetto intero, unitario e in qualche modo dato. Dobbiamo insomma evitare di assecondare la tentazione socio-biologista e non aver paura di lasciare alcune teorie del corpo ai biologi o agli psicologici. Certo, anche i sociologici non possono fare a meno di una nozione di corporeità. Tuttavia, questa nozione può essere assunta esplicitamente come una prospettiva di studio, un concetto-strumento piuttosto che un postulato ontologico. Ciò dovrebbe permettere di esaminare l'ambivalenza di quella caratteristica attribuita al corpo che, come ho suggerito, ha accompagnato lo sviluppo stesso della *body politics*, e cioè la plasticità. L'uso di questa nozione assume spesso il tono esplicitamente programmatico di un progetto politico di resistenza e opposizione. La plasticità non deve però essere considerata un presupposto indiscutibile della riflessione sulla relazione potere-corpo. La lezione sull'ambivalenza deve essere applicata anche a questa nozione e occorre studiare le modalità in cui essa è implicata nelle formazioni sia della libertà che del dominio.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aries, Ph.
1978 *Storia della morte in occidente*, trad. it. Milano, Rizzoli.
Bakhtin, M.
1995 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it. Torino, Einaudi.
Bataille, G.
1985 *Visions of Excess*, Manchester, Manchester University Press.
Bell, R.
1985 *La santa anoressia*, trad. it. Milano, Mondadori.

- Bordo, S.
1997 *Il peso del corpo*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
- Bourdieu, P.
1977 *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 14, pp. 51-54.
1978 *Sport and Social Class*, in «Social Science Information», 17, 6, pp. 819-40.
1980 *Les sens pratique*, Paris, Minuit.
1983 *La distinzione*, trad. it. Bologna, il Mulino.
1998 *Il dominio maschile*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
- Burchell, G. e C. Gordon (a cura di)
1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hempstead, Simon and Schuster.
- Burleigh, M. and Wipperman, W.
1991 *The Racial State, 1933-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Butler, J.
1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge.
1996 *Corpi che contano*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
1997 *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London, Routledge.
- Cash, T.F. e T. Pruzinsky
1990 *Body Images: Development, Deviance and Change*, New York, Guilford Press.
- Crossley, N.
1996 *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, in «Body and Society», 2, 2, pp. 99-116.
- Davis, K.
1995 *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*, London, Routledge.
- Douglas, M.
1993 *Purezza e pericolo*, trad. it. Bologna, Il Mulino.
- Elias, N.
1988 *Il processo di civilizzazione*, trad. it. Bologna, Il Mulino.
1985 *La solitudine del morente*, trad. it. Bologna, Il Mulino.
- Elias, N. e E. Dunning
1989 *Sport e aggressività*, trad. it. Bologna, Il Mulino.
- Epstein, J. e K. Straub
1991 *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, London, Routledge.
- Falk, P.
1994 *The Consuming Body*, London, Sage.
- Favazza, A.
1996 *Bodies Under Siege: Self-Mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Farquhar, D.
1996 *The Other Machine. Discourse and Reproductive Technologies*, London, Routledge.
- Featherstone, M. et al. (a cura di)
1991 *The Body. Social Processes and Cultural Theory*, London, Sage.

- Feher, M. *et al.* (a cura di)
 1989 *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone, 3 voll.
 Foucault, M.
 1963 *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Milano, Rizzoli.
 1969 *Nascita della clinica*, trad. it. Torino, Einaudi.
 1976 *Sorvegliare e punire*, trad. it. Torino, Einaudi.
 1978 *La volontà di sapere*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
 1979 *Social Security*, in D. L. Kritzman (a cura di) *Michel Foucault: Politics, Philosophy and Culture; Interviews and Other Writings 1977-1984*, London, Routledge, 1988.
 1984 *L'uso dei piaceri*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
 Foucault, M. (a cura di)
 1979 *Herculine Barbin. Una strana confessione*, trad. it. Torino, Einaudi.
 Freud, S.
 1985 *Il disagio della civiltà*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri.
 Garfinkel, H.
 1967 *Passing and the managed achievement of sex status in an «intersexed» person*, in H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1967.
 Gilman, S.
 1985 *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
 Goffman, E.
 1963 *Behaviour in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, The Free Press.
 1968 *Asylums*, trad. it. Torino, Einaudi.
 1970 *Stigma*, trad. it. Bari, Laterza.
 1988 *Il rituale dell'interazione*, trad. it. Bologna, Il Mulino.
 1998 *L'ordine dell'interazione*, trad. it. Roma, Armando.
 Gruneau, R.
 1983 *Class, Sport and Social Development*, University of Massachusetts Press.
 Guttman, A.
 1994 *Dal rituale al record*, trad. it. Napoli, ESI.
 Hargreaves, J.
 1986 *Sport, Power and Culture*, Oxford, Basil Blackwell.
 Haraway, D.J.
 1995 *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
 Haslam, M. (a cura di)
 1986 *Psycho-legal Aspects of Sexual Problems*, Shering, Burgess Hill.
 Hendin, H.
 1997 *Seduced by Death. Doctors, Patients and the Dutch Cure*, New York, Norton.
 Henley, N.M.
 1977 *Body Politics: Power, Sex and Non Verbal Communication*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.
 Hoch, P.
 1979 *White Hero Black Beast: Racism and the Mask of Masculinity*, London, Pluto Press.

- Holland, S.
 1995 *Descartes Goes to Hollywood: Mind, Body and Gender in Contemporary Cyborg Cinema*, in «Body and Society», 1, 3-4, pp. 157-174.
- Hooks, B.
 1992 *Black Looks. Race and Representation*, Toronto, Between the Lines.
- Hubbard, R.
 1990 *The Politics of Women's Biology*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Jacobus, M. et al. (a cura di)
 1990 *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, London, Routledge.
- Jefferson, T.
 1998 *Muscle, 'Hard Men' and 'Iron' Mike Tyson: Reflections on Desire, Anxiety and the Embodiment of Masculinity*, in «Body and Society», 4, 1, pp. 77-98.
- Jordan, T.
 1995 *Collective Bodies: Raving and the Politics of Gilles Deleuze and Felix Guattari*, in «Body and Society», 1, 1, pp. 125-144.
- Kantorowicz, E.
 1989 *I due corpi del re*, trad. it. Torino, Einaudi.
- Laqueur, T.
 1990 *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Roma - Bari, Laterza.
- Lasch, C.
 1981 *La cultura del Narcisismo*, trad. it. Milano, Bompiani.
- Lock, M.
 1993 *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*, Berkeley, University of California Press.
- Marcuse, H.
 1972 *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi.
- Marx, K.
 1976 *Manoscritti economico-filosofici*, trad. it. Roma, Newton Compton.
 1994 *Il capitale*, vol. I, trad. it. Roma, Editori Riuniti.
- Mauss, M.
 1936 *Le tecniche del corpo*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Torino, Einaudi, 1991.
- Miller, D.
 1987 *Mass Consumption and Material Culture*, London, Routledge.
- Mirzoeff, N.
 1998 *BodyScape: Art, Modernity and the Ideal Figure*, London, Routledge.
- Nayak, A.
 1997 *Frozen Bodies: Disclosing Whiteness in Haagen-Dazs Advertising*, in «Body and Society», 3, 3, pp. 51-72.
- Nixon, S.
 1996 *Hard Looks. Masculinity, Spectatorship and Contemporary Consumption*, London, UCL Press.
- O' Neill, J.
 1985 *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- Oudshoorn, N.
 1994 *Beyond the Natural Body. An Archeology of Sex Hormones*, London, Routledge.

- Porter, R.
1991 *History of the Body*, in P. Burke (a cura di) *Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press.
- Reilly, P.R.
1991 *The Surgical Solution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Rorty, R.
1986 *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. Milano, Bompiani.
- Scott, S. e D. Morgan (a cura di)
1993 *Body Matters. Essays on the Sociology of the Body*, London, The Falmer Press.
- Schneider, M.
1996 *Sacredness, Status and Bodily Violation*, in «Body and Society», 2, 4, pp. 75-92.
- Scutt, J.A. (a cura di)
1990 *The Baby Machine*, London, Green Print.
- Stanworth, M. (a cura di)
1987 *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, Cambridge, Polity Press.
- Steinberg, D.L.
1997 *Bodies in Glass: Genetics, Eugenics, Embryo Ethics*, Manchester, Manchester University Press.
- Strathern, M.
1992 *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simmel, G.
1908 *Escursus sulla sociologia dei sensi*, trad. it. in G. Simmel, *Sociologia*, Milano, Comunità, 1998.
- Slater, D.
1998 *Trading Sexpics on IRC: Embodiment and Authenticity on the Internet*, in «Body and Society», 4, 4, pp. 90-118.
- Sontag, S.
1988 *AIDS and its Metaphors*, New York, Ferrar, Straus and Giroux.
- Spitzack, C.
1990 *Confessing Excess: Women and the Politics of Body Reduction*, Albany, University of New York Press.
- Stoler, A.L.
1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press.
- Terry, J. e J. Urla (a cura di)
1995 *Deviant Bodies*, Bloomington, Indiana University Press.
- Turner, B.S.
1984 *The Body and Society*, Oxford, Blackwell.
1987 *The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline*, S. Whimster e S. Lash (a cura di) *Max Weber. Rationality and Modernity*, London, Allen and Unwin.

Valverde, M.

1998 *Diseases of the Will. Alcohol and the Dilemmas of Freedom*, New York, Cambridge University Press.

Vigarello, G.

1996 *Il sano e il malato. Storia della cultura del corpo dal medioevo a oggi*, trad. it. Padova, Marsilio.

Wacquant, L.J.D.

1995 *Why Men Desire Muscles*, in «Body and Society», 1, 1, pp. 163-179.

Weber, M.

1991 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Milano, Rizzoli.

1995 *Economia e società*, vol. IV, trad. it. Milano, Comunità.

Weitz, R. (a cura di)

1998 *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance and Behaviour*, Oxford, Oxford University Press.

Wolf, N.

1991 *The Beauty Myth. How Images of Beauty are used Against Women*, London, Vintage.

Wouters, C.

1986 *Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Process*, in «Theory, Culture and Society», III, 2, pp. 1-18.