

EPISTEMOLOGIE DEL CORPO, DECONSTRUZIONE INTERSEZIONALE DELLE IMMAGINI E RUOLO DELL'EMPATIA

Laura Corradi

Il corpo in ciò che ha di più naturale in apparenza, cioè nelle dimensioni della sua conformazione visibile (volume, statura, peso ecc.) è un *prodotto sociale*, dato che la distribuzione ineguale tra le classi delle proprietà corporee si compie attraverso diverse mediazioni come le condizioni di lavoro [...] e le abitudini in materia di consumo.

P. BOURDIEU, 1987

Solo i corpi possiedono degli obiettivi.

A.W. FRANK, 1991

Questo corpo riappropriato non lo è secondo le finalità autonome del soggetto, ma secondo un principio normativo di godimento e di resa edonistica, secondo una costruzione strumentale direttamente ancorata sul codice e sulle norme di una società di produzione e di consumo guidato.

J. BAUDRILLARD, 1976

Introduzione

Nei giorni del convegno abbiamo preso in esame un vasto *range* di emozioni – dalla collera all'empatia, sulla quale ho scelto di soffermarmi – e abbiamo vissuto perturbazioni di ogni tipo attraverso i secoli e le discipline. In questo scritto non riporterò la parte empirica del mio lavoro¹ che attraversa diverse tipologie di emozioni sapientemente evocate da team di pubblicitari: le migliori intelligenze di ogni disciplina (psicologia, sociologia, antropologia, scienze della comunicazione, semiologia, filosofia, arti visuali) lavorano nel mondo effimero – ma vitale per il mercato – delle pubblicità e studiano i nostri sentimenti al fine di cambiare la nostra percezione e il nostro atteggiamento verso

¹ Per la quale rimando al testo *Specchio delle sue brame. Classe, genere, razza età ed eterosessismo*, Roma, Ediesse, 2012.

le merci ed anche verso noi stesse. Qui mi concentrerò su questioni teoriche, in specifico su come l'affetto è concettualizzato in alcuni contributi di teoria femminista e sulla necessità di una riflessione riguardante le epistemologie del corpo in maniera plurale – considerando il corpo come costruito sociale, come materia epistemica e sorgente di conoscenza in forme che sono storicamente e culturalmente determinate e che hanno dei minimi comuni denominatori.

Apprendere dal corpo

Quando ho iniziato a riflettere sul corpo ero una giovane operaia – lavoravo in catena in fabbrica e scrivevo un diario dove acerbe letture sull'alienazione del lavoro e del suo prodotto si intersecavano a disperanti esperienze quotidiane. Certo imparavo dal mio corpo, più che dai libri, la dittatura dei tempi di produzione e scrivevo sul mio diario la sofferenza di adolescente, la sveglia alle cinque di mattina, il motorino che non si accendeva, il freddo e la nebbia, e quel cancello odioso – varcato il quale non ero più padrona dei movimenti delle mie membra, neanche del mio ritmo di respirazione che doveva inseguire ansiosamente quello della macchina. La catena alimentare nella quale lavoravo presto sarebbe stata fagocitata dalla Barilla e aveva "battute" molto veloci, richiedeva 80 movimenti al minuto – dopo la mensa diventavano anche 83-85 movimenti al minuto: una strettura insopportabile. Il nostro ritmo cardiaco seguiva le battute della macchina. Cosa imparava il mio corpo? L'assoggettamento – quello di cui parla Judy Butler nei suoi primi scritti sulla vita psichica del potere (1997): *l'assoggettamento costitutivo dell'identità*, ovvero che c'è un rapporto intimo col nemico che ci sostiene.

In fabbrica imparavo le modalità in cui il lavoro del mio corpo diventava valore e si incorporava nel prodotto ma apprendevo anche i limiti fisici dell'assoggettamento – quando il dominio chiama il sabotaggio – e le varie forme di resistenza che il corpo suggerisce. Capivo i modi in cui il potere si autoriproduce anche attraverso la sua erotizzazione – il caporeparto, in quanto terminale della linea di comando, era un detentore di potere, era un cacciatore (mentre il manutentore delle macchine no) – e gli effetti sullo status della preda operaia non tardavano a vedersi negli spostamenti o nei cam-

biamenti delle mansioni. La politica del privilegio si articola in modi antichi ed inediti; oggi lo vediamo nella politica, nella televisione e anche nell'università non è molto diverso: *ovunque ci sia potere c'è uno scambio simbolico e materiale che passa attraverso l'intimità, la sessualità, l'affettività*.

Sarei tornata ai cancelli della fabbrica un decennio più tardi per rivedere le mie ex compagne di lavoro ed intervistarle per la tesi di laurea – e mi rendo conto che a dispetto di quanto in sociologia sosteniamo sulla intersoggettività metodologica, quelle interviste in profondità potevo farle solo io – proprio grazie all'empatia che mi legava alle soggette della ricerca e che mi consegnava ad una *non-neutralità autoriflessiva* che da quel momento mi avrebbe accompagnata per un quarto di secolo. Nell'anno in cui mi laureai usciva un numero importante di «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» (vol. 32, issue 2, 1989) con un saggio dal titolo rivelante *Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology*. Questo scritto, che parlava di amore e conoscenza, delle emozioni nell'epistemologia femminista, rivelava contraddizioni ancora non mature a fine anni Ottanta: mi chiedevo come potessero queste americane mettere insieme cose diverse come l'amore (irrazionale) e la conoscenza (per definizione indiscusso elemento della razionalità)? E soprattutto: cosa c'entrano le emozioni con l'epistemologia? Col femminismo certamente, le emozioni c'entravano, lo avevamo capito nei gruppi di autocoscienza, ma con la filosofia? L'autrice Alison Jaggar coniugava emozioni e sovversione, e sosteneva la necessità di vedere il coinvolgimento emotivo in processi rappresentati come neutrali quali l'osservazione dei fenomeni – quindi mi riguardava. Inoltre presentava la svalutazione di questo elemento emotivo come parte dell'esclusione delle donne e di altri gruppi subalterni dal fare scienza anche sociale. Nel costruire le *emozioni come epistemologicamente sovversive* l'Occidente ha costruito il mito della ricerca spassionata e neutrale, minando al tempo stesso l'autorità epistemica delle donne. Oggi i tempi sono cambiati e nuove epistemologie mettono proprio il sentire al centro dei processi di conoscenza².

² W.R. CONNELL, *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*, Cambridge, Polity, 2007.

Scienza, tecnologia ed epistemologia femminista

Trent'anni fa usciva il primo grande contributo di epistemologia femminista per mano di Hilary Rose, *Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*³. A lei tutte noi siamo debitrice e anche se in Italia non c'è stata molta discussione in questo ambito che mi è particolarmente caro, alcuni concetti sono per così dire "filtrati" in qualche modo: Freud diceva che le donne si scambiano le idee in un modo particolare, quasi "infettandosi" le une con le altre. Penso ad un manuale per la salute delle donne⁴ che si intitolava proprio *La mente, il cuore, le braccia* – scritto da un gruppo di femministe, accidentalmente in un monastero di suore – del quale sono stati compresi il messaggio empirico e la necessità di una medicina di genere – tendenza che, dimostrata da varie esperte dalla cardiologia all'oncologia, dalla prevenzione primaria alla psichiatria, è lentamente diventata *mainstream*. Ma il riscontro sul piano del dibattito femminista in Italia è stato minimo se non inesistente. Tali presupposti epistemologici non hanno influenzato nemmeno la discussione nelle associazioni di scienziate, mentre in altri Paesi hanno avuto più successo – e nell'arena internazionale si sono create reti tematiche dedicate. Nell'agosto 2012 presso l'Università di Buenos Aires ho avuto modo di organizzare una sessione internazionale di riflessione su questi temi a partire dalla critica a scienza e tecnologia, con una prospettiva femminista e post-coloniale (*Gender, Science and Technology: Post-Colonial and Feminist Perspectives*) ove il rifiuto di ogni presunzione di neutralità è stato fra i punti centrali della discussione così come la decostruzione attiva dell'immaginario scientifico maschile e delle pratiche ad esso connesse. Anche l'opposizione gerarchica fra scienza e natura è stata decodificata alla luce dei molti studi di critica femminista e post-coloniale che si sono avvicinati in questi ultimi decenni, i quali hanno svelato come la "scienza oggettiva" fosse in realtà il prodotto

³ H. ROSE, *Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*, «Signs», vol. 9, 1, "Women and Religion", Autumn, 1983, pp. 73-90.

⁴ *La mente, il cuore, le braccia. Guida alla salute delle donne*, a cura di E. Reale, pref. di M. Piazza, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2003. Disponibile anche online: <http://www.pariopportunita.gov.it/index.php/dipartimento/pubblicazioni/292-guida-alla-salute-delle-donne>.

di uomini bianchi, di classe alta, che potevano usufruire di privilegi coloniali e che non riflettevano certo sul fatto che la loro conoscenza fosse situata... Una pietra miliare nella decostruzione delle relazioni di potere alla base della conoscenza scientifica in termini di classe, razza, genere e sessualità fu il lavoro di Sandra Harding⁵ dal titolo *Is Science Multicultural?* Attraverso l'analisi intersezionale induceva a riflettere già quindici anni fa su come veniva costruita l'agenda scientifica del nord globale, dimostrando come scienza e tecnologia nella pratica impattino negativamente sulle comunità marginalizzate, in particolare sulle donne di colore che sono le più vulnerabili.

Il fatto che oggi le donne e le persone di colore siano presenti nelle professioni scientifiche non significa che il paradigma dominante sia stato messo in discussione: mancano sempre le emozioni. Chiunque voglia una carriera in tali professioni si trova a dover accettare le pratiche scientifiche ed i loro presupposti – è molto difficile tentare di cambiare queste istituzioni dall'interno, ancor più cambiare la direzione in cui si muovono scienza e tecnologia oggi, ovvero verso la massimizzazione dei profitti a qualsiasi costo umano e ambientale: è più facile che cambino idea le persone che ci lavorano dentro. Come ho dimostrato nelle interviste fatte negli Usa, il mondo della scienza è popolato da uomini e donne che non hanno il tempo di interrogarsi su ciò che stanno facendo. Ma abbiamo anche fulgidi esempi di scienziati/e del cancro che sono stati espulsi dalle loro istituzioni per aver fatto obiezione di coscienza, per aver familiarizzato con il mondo dell'attivismo, per aver reso pubbliche informazioni riguardo i rischi per la salute impliciti nell'uso di determinate tecnologie⁶. Cosa possono cambiare le donne in contesti come l'energia nucleare, la modificazione genetica di semi ed embrioni, la ricerca militare, le nanotecnologie? Quali differenze etiche e politiche ci sono fra i vari

⁵ S. HARDING, *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

⁶ L. CORRADI, *Malignant profit: the debate on genetics and environmental causes of cancer among scientists, women survivors and people of color*, Ph.D. Dissertation, Ann Harbor, Umi Press, 1995; http://books.google.it/books/about/Malignant_profit.html?id=qvwDAQAAIAAJ&redir_esc=y; EAD., *Nuove Amazzoni. La lotta delle donne contro il cancro al seno*, Roma, Derive Approdi, 2004.

punti di vista femministi? Sicuramente sarebbe utile anche nel nostro Paese una riflessione fra scienziate riguardo la crisi economica ed ambientale, le soluzioni possibili, le priorità, gli obiettivi – in modo che il dibattito epistemologico su “donne e scienza” in Italia non riguardi solo l’aspetto quantitativo, il raggiungimento della “massa critica” (abbiamo visto che questo non è certo garanzia di cambiamento) ma che contribuisca ad una ridefinizione su cosa debbano essere *scienza e tecnologia socialmente utili*. Tutto ciò non può avvenire senza una rimessa in discussione dei presupposti classisti, razzisti ed etero-sessisti della scienza dell’uomo bianco, dei suoi pregiudizi positivisti riguardo la sfera della soggettività, le emozioni, gli affetti – pregiudizi che hanno influenzato profondamente anche le scienze sociali.

Emozioni e intersezionalità

Non è un caso che nell’ultimo numero della prestigiosa rivista «Feminist Theory» (2012) ci si chieda in che misura le teoriche femministe abbiano prodotto dei contributi rilevanti nella *concettualizzazione dell’affetto* – e quali siano le potenzialità, quali parti della teoria femminista contengano implicazioni per una svolta di questo tipo, che ha riflessi etici e politici nella trasformazione sociale –, sfidando il mito scientifico dell’osservazione oggettiva e del ragionare distaccato considerati forme di conoscenza superiore rispetto a quelle legate all’emotività, alle sensazioni ed alle percezioni soggettive, ovvero *il femminismo come politica soffusa di passione e di emozioni*. Interessa inoltre lo studio del rapporto fra l’elemento affettivo e quello del potere nelle relazioni di genere, razza, classe, sessualità, età. Queste dimensioni considerate in maniera intersezionale sono fondamentali per capire la società.

Ma cosa è questa intersezionalità di cui tutte parlano? Apriamo una breve parentesi esplicativa. Si tratta di un approccio che nasce a fine anni Settanta negli Stati Uniti da donne di colore che mettono l’accento sulla loro duplice oppressione, di razza e di genere: è l’inizio del femminismo nero. È poi il caso delle lesbiche, che puntualizzano come la loro discriminazione nei posti di lavoro e nella società non è solo in quanto donne, ma anche per il loro orientamento sessuale. L’idea di un genere omogeneo, di una sorellanza non problematizzata

fra donne, entra finalmente in crisi in favore di un paradigma della complessità che mette in luce come la diversità delle donne rispetto alla norma patriarcale sia piena di altre diversità che vanno rispettate e valorizzate. Differenze di classe, che influiscono fortemente nelle traiettorie di vita delle donne, e differenze di età: a queste variabili se ne aggiungeranno altre, proposte dalle donne disabili. Il paradigma intersezionale diviene in questi decenni il modello esplicativo più frequentato specie dalle femministe dei Paesi del sud del mondo, che coniugano in maniera efficace la critica di genere con quella post-coloniale.

Come ormai è noto, nella letteratura sull’intersezionalità si indica come testo germinale il primo documento del Combahee River Collective scritto nell’aprile 1977. Tale approccio, che scandalosamente rifiuta di gerarchizzare le varie forme di ineguaglianza, si sviluppa all’interno del femminismo afroamericano di Angela Davis, Kimberlé Crenshaw e Patricia Hill Collins; in parallelo nei lavori femministi delle *latinas* come Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga e Aida Hurtado, diffondendosi nella teoria femminista nativo-americana di Lee Maracle e molte altre femministe indigene – come discuto nel testo *Il silenzio della terra* con Raewyn Connel (in corso di stampa) – e contaminando progressivamente i femminismi del mondo sul piano della ricerca empirica.

L’analisi intersezionale trova il terreno per una crescita teorica e politica di grande portata: le elaborazioni degli ultimi due decenni ci hanno rivelato che classe, genere, razza, età ed orientamento sessuale possono essere analizzati come categorie oppressive interconnesse poiché vitalmente interconnesso è il sistema patriarcale, capitalista, razzista ed etero-sessista. Sul piano concettuale, il paradigma intersezionale offre una cassetta degli attrezzi che ci permette di indagare come i soggetti si collocano simultaneamente nell’incrocio tra più differenze e disuguaglianze. L’analisi intersezionale ha varcato i confini geografici influenzando il femminismo globale⁷ ed è stata adottata in

⁷ C.T. MOHANTY, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press Books, 2003; trad. it. *Femminismo senza frontiere: teoria, differenze, conflitti*, Verona, Ombre corte, 2012.

diversi ambiti, non ultimo lo studio delle diverse abilità⁸, restituendo complessità alla ricerca e proponendo un nuovo paradigma interpretativo per capire le ingiustizie sociali: non più dovendo scegliere se concentrarsi sull'una o sull'altra, ma potendole combinare guardando al punto di intersezione – una modalità post-dicotomica, una epistemologia dell'inclusione.

È in questa luce che sono da ritenersi sorpassati quegli studi che guardano a problemi o a gruppi specifici separatamente dal tutto. È vero che la condizione economica e le differenze di classe sono centrali e che spesso determinano il grado in cui una persona può essere oggetto di razzismo e sessismo o di discriminazioni basate su età e orientamento sessuale; tuttavia non serve fare le graduatorie fra tipologie di oppressione e di vittime. Come nella celebre affermazione di June Jordan,

sono nera e sono donna, sono madre e sono bisessuale, sono nazionalista e sono antinazionalista, voglio essere liberamente e pienamente ciò che sono. Ho lavorato più sodo che potessi per la libertà e la giustizia. E ancora più sodo per i popoli afroamericani e palestinesi. E per le genti di colore in ogni dove. E no: non credo sia blasfemo comparare l'oppressione della sessualità all'oppressione di razza ed etnia: la libertà è indivisibile o non è nulla.

Le sue parole ci fanno capire in maniera profonda come sia oggi necessario complementare le analisi strutturali di classe, razza, genere con quelle legate alla dimensione esperienziale, per una nuova epistemologia femminista in cui il corpo conti come materia di conoscenza. L'approccio intersezionale può aiutare a costruire alleanze inedite, oltre a fare chiarezza all'interno di quelle tradizionali, stratificando e problematizzando la nostra analisi per adeguarla alla realtà.

Non possiamo parlare oggi di *femminismo della differenza* senza tener conto dell'approccio intersezionale: per capire le relazioni tra le donne è necessaria una autoriflessione sulle diverse appartenenze di classe, età, razza/etnia/cultura e orientamento sessuale. Tali differenze sono nei nostri corpi, nelle nostre menti, nel modo in cui viviamo quella costruzione sociale che sono i sentimenti.

⁸ H. MEEKOSHA, *Decolonising disability: thinking and acting globally*, «Disability and Society», 2011, vol. 26, 6, pp. 667-682, disponibile online su <http://dx.doi.org/10.1080/09687599.2011.602860>.

Corpo, affetto e "soggettificazione"

Se guardiamo al corpo, l'affetto gioca un ruolo importante seppur concettualizzato in modi diversi anche nella letteratura femminista: come scelta o come forza viscerale, come colonna del sistema di garanzie della sopravvivenza individuale o come totalmente altro dalla conoscenza conscia. Gregg e Siegworth⁹ lo definiscono come capacità «to affect and be affected» – (laddove per affezionarsi e influenzarsi si usa lo stesso termine). L'affetto può essere una imprevedibile connessione tra corpi¹⁰, una intensità materiale che emerge nello spazio *in-between* degli incontri di corpi, oppure nella circolazione di potere, non solo come modalità delle regolazioni discorsive ma piuttosto come il potenziale di *diventare altro*¹¹.

Il corpo ha a che vedere con la materia e con la materialità dell'esistenza – già Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 guardava al corpo come alla realtà prima dell'essere umano. L'intera natura è «il corpo inorganico dell'uomo», con cui occorre «stare in costante rapporto per non morire», i cui bisogni nel capitalismo vengono compressi e limitati al minimo in un processo che è al tempo stesso di disciplinamento spazio-temporale e di estorsione del massimo possibile di lavoro vivo. Ma già Hobbes in *De corpore* (1655) afferma che tutto è corpo e movimento. L'unica realtà è il corpo in quanto unica sostanza che esista in sé, mentre il movimento ne rappresenta l'unico principio di spiegazione – giacché tutti gli altri principi si possono ridurre ad esso. Anche Dio sarebbe corpo – penso alla fisicità delle dee *hindu* – e l'anima umana per la stessa ragione sarebbe una entità materiale prodotta dai movimenti di altri corpi. Persino nella poesia il corpo è soprattutto materia – diceva Leopardi nello *Zibaldone* che «non conosciamo altra materia d'essere che quella della materia» una consapevolezza che non può trascendere il corpo – mentre qualche

⁹ M. GREGG, G.J. SEIGWORTH, *The Affect Theory Reader*, Durham, Duke University Press Books, 2010.

¹⁰ M. GRECO, P. STENNER, *The emotions: a social science reader*, London, Routledge, 2008.

¹¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004 (prima ed. 1983).

tradizione buddista vede nella mente il corpo e viceversa nel corpo la mente, in continua relazione subatomica.

Se il corpo nel senso comune, come nei classici delle scienze sociali, sembra essere confinato al reame della materia (come nota Renato Stella¹²), le emozioni sono invece rappresentate come impalpabili, invisibili, eterree, nonostante esse abbiano in verità riscontri fisiologici, come l'aumento della temperatura corporea, l'accelerazione del battito cardiaco, un rossore improvviso, un tremore alle gambe, una vertigine, una fitta allo stomaco. Il corpo è anche la sede della nostra soggettività: tutto quello che succede alla mente in qualche modo *si incorpora*, con tutte le conseguenze che ne discendono – pensiamo alle malattie un tempo chiamate psicosomatiche – e oggi sappiamo, anche alla luce di epistemologie non occidentali, che tutti i disturbi del corpo hanno una componente psicologica. È interessante rilevare che nel momento in cui il corpo viene visto come luogo di liberazione – e non più solo di costrizione (da elemento *constraining* a elemento *enabling*) – al corpo stesso è attribuita una prerogativa di “verità”; mentre con la crisi del paradigma illuminista perde quota il primato della razionalità, oggi si sa che la mente *mente*, mistifica, rimuove, proietta, autogiustifica. Pensiamo ad esempio ai processi di soggettivazione e all'elezione del ruolo di oppressa come eroina del neoliberismo, ben sintetizzati nella famosa intervista a Terri De Niccolò, una delle cosiddette *escort* di Berlusconi.

Se chiedi a una donna se vuole andare da Silvio ma ci va a piedi, correndo anche. Se sei una bella donna e ti vuoi vendere, lo devi poter fare perché anche la bellezza è un valore, come dice Sgarbi. Se tu sei racchia e fai schifo te ne devi stare a casa perché la bellezza è un valore che viene pagato come la bravura di un medico. È così. Chi questo non lo capisce e dice: ah il ruolo della donna viene minimizzato beh allora stai a casa e non mi rompere i coglioni. Io dico che questa definizione della “donna tangente” è sbagliata perché [succede] daché mondo è mondo... voglio dire Tarantini non ha scoperto l'acqua calda. Questo sistema esiste da tantissimi anni addirittura dalla prima repubblica [un tempo preistorico per la giovane studiosa]. Se non usa la “donna tangente” userà le mazzette... Quando sei onesto non fai un grande business rimani nel piccolo secondo me. Purtroppo è così se vuoi aumentare i numeri devi rischiare il culo. È la legge del mercato.

¹² R. STELLA, *Prendere corpo. L'evoluzione del paradigma corporeo in sociologia*, Milano, Franco Angeli, 1996.

Più alto vuoi andare più devi passare sui cadaveri. Ed è giusto che sia così. Però qui non viene capito perché c'è un'idea cattolica, c'è un'idea morale. Questo mi fa incazzare. L'idea moralistica della sinistra che tutti devono guadagnare duemila euro al mese! La legge è di chi è leone. Se sei pecora rimani a casa con duemila euro al mese. Se vuoi ventimila euro ti devi mettere sul campo e ti devi vendere tua madre. A sinistra è peggio perché sono loffi e non pagano, a destra almeno sono più *alla grande*. Se io mi compro un vestito così [come quello che ho addosso] e vado [dal cliente] con una pezza da cento euro... [inorridisce al pensiero]. Molte donne [da Silvio] avevano abiti da duemila, da cinquemila euro! Vai lì dall'Imperatore: che fai con un filettino di Dodo? Vai con cose importanti – e lui apprezza perché è un esteta. Sennò invece te ne vai da Frisullo.¹³

Questo brano può servire come esempio dei processi di *soggettivazione* che sorgono in tempi recenti accanto ai meglio conosciuti processi di oggettificazione: nella soggettificazione – come l'ha denominata Rosalind Gill¹⁴ – la subalternità sembra essere accettata giulivamente: i meccanismi del potere vengono utilizzati per promuovere se stesse: quella che noi vediamo come vittima è totalmente identificata con l'ideologia dominante e se ne fa portatrice. Non è sempre stato così: come ho scritto, le prostitute giocarono ruoli di rilievo nella rivoluzione francese, nella comune di Parigi e in mille rivolte popolari – pensiamo anche al lavoro di Emma Goldman con le lavoratrici del sesso. Sappiamo che chi vende il proprio corpo non necessariamente deve vendere anche l'anima: ieri come oggi abbiamo figure di prostitute impegnate politicamente sul fronte dei diritti delle *sex workers* – penso in particolare alle lotte delle *sex workers* nei Paesi del sud globale. Oggi viene rappresentata per la prima volta anche la rivendicazione politica della volontà di stare dalla parte del più forte, di non essere solo cortigiane ma anche soggetti attivi nella promozione del sistema attuale. Non si sente sfruttata, Terri, si sente una privilegiata, pertanto marca fortemente la sua appartenenza di classe e la distanza che la separa dalle altre donne che non possono competere sul mercato (quelle brutte, che non avrebbero nulla da vendere). La cosa più interessante è che questa intervista dice esplicitamente ciò che le pubblicità tacitamente

¹³ Cfr. <http://video.repubblica.it/dossier/gianpi-e-lo-scandalo-escort/escort-l-intervista-di-terry-de-niccolo/76235/74600>, ultima consultazione 26 febbraio 2012.

¹⁴ R. GILL, *From Sexual Objectification to Sexual Subjectification*, «Feminist Media Studies», 2003, 3, 1, pp. 100-106.

implicano: che le femmine di lusso, giovani e belle, vanno agli uomini ricchi – e che devono avere vestiti, gioielli, simboli dell'appartenenza alla classe dominante, come un marchio di garanzia, un sigillo del potere, un codice da rispettare per essere parte del gioco, come ho spiegato nel libro *Specchio delle sue brame*.

L'emozionalizzazione mediatica delle società

L'idea-forza femminista "il personale è politico" ha dato origine ad un cambiamento nel modo di conoscere la società e di intervenire politicamente, ma ha anche originato effetti che Bourdieu definisce «contro intuitivi» – ovvero che producono risultati contrari alle intenzioni del movimento che ha promosso tale cambiamento. Infatti la "svolta del personale" da un lato ha reso intelligibili i processi di oppressione che passano dagli affetti – lo sfruttamento della casalinga e del suo gratuito "lavoro d'amore" mette al centro del discorso politico elementi importanti della vita quotidiana e delle emozioni –, dall'altro è stata commercializzata ed utilizzata nel cinema, nelle pubblicità, e nelle culture dell'intrattenimento. La televisione è diventata anche il buco della serratura attraverso cui guardare il mondo degli *affetti altrui* ovviamente spettacolarizzati, sempre più spesso sviliti: le donne si sono distinte come pioniere nell'aver saputo sfruttare le emozioni per aumentare l'audience, dalla Raffaella Carrà di Carramba, a Maria De Filippi, divenuta sublime nella versione di Sabina Guzzanti.

Le emozioni sono diventate in maniera crescente anche un terreno praticato dalla terza ondata del femminismo di questi anni. Secondo Gorton¹⁵ la teoria femminista *queer* ha avuto molta influenza negli studi sull'affetto, esplorando i modi in cui i sentimenti sono negoziati nella sfera pubblica ed esperiti attraverso il corpo – con effetti che vanno dalla psicoanalisi all'economia. In tale contesto, lo specchio dei media ci consente di parlare di una *emozionalizzazione della società* – processo che però riflette con grande attenzione le disuguaglianze

¹⁵ K. GORTON, *Theorizing emotion and affect: Feminist engagements*, «Feminist Theory», vol. 8, 3, pp. 333-348.

sociali e le rafforza – poiché c'è un elemento normativo nella pubblicità, una funzione ideologica e pedagogica.

Ma cosa è possibile conoscere attraverso il corpo e i sentimenti? In letteratura Gatens, Whitehead, Pedwell e Hemmings in particolare mettono l'accento sull'empatia, considerata come il modo migliore per entrare in relazione con le altre persone. Per Claire Hemmings l'epistemologia femminista non può limitarsi «a descrivere esperienze marginali ed elementi di critica alla conoscenza dominante, ma rappresentare il processo di spostamento dalla dissonanza alla *solidarietà affettiva* – e aggiunge tra parentesi nel testo – (forse persino quella che include l'empatia)»¹⁶.

Quindi si tratta di una conoscenza corporea e affettiva finalizzata alla trasformazione anche emotiva. Se, come credo, il femminismo è una disciplina etica dell'attenzione, dobbiamo concentrarci maggiormente sul rapporto tra teoria e prassi – *walk the talk*: procedi in coerenza con quello che dici. Gli sviluppi della teoria femminista di questi mesi presentano come abbiamo visto degli elementi molto interessanti: da una parte la conferma di quello che Audre Lorde già sosteneva nel 1984, ovvero che il lavoro dell'oppressione è portato avanti anche a livello affettivo, dall'altra, come Ahmed, aggiunge che il potere lavora sempre più sul piano affettivo per dare forma ai corpi individuali e sociali (l'era del biopotere sta raggiungendo il suo acme). Le relazioni di subalternità e di dominio sono così perduranti persino davanti a forme di resistenza collettiva perché fanno leva sulla nostra affettività: lo schiavo non fugge solo perché il padrone gli dà da mangiare e un tetto in una terra dove non ha nulla – non fugge per riconoscenza, come la moglie picchiata che resta sotto lo stesso tetto perché lui in passato l'amava e le ha dato figli. È difficile recidere legami di oppressione perché appunto sono legami anche affettivi. Quindi è chiaro che il livello elettivo – quello della scelta – sta anche nello spostamento di focus di ricerca e di azione nell'attività politica e professionale, nella vita quotidiana e nella biografia personale.

¹⁶ C. HEMMINGS, *Affective solidarity: feminist reflexivity and political transformation*, «Feminist Theory», vol. 13, 2, p. 157.

Emozioni come luogo di liberazione politica

Michela Murgia ci ha raccontato la sua elezione di una famiglia altra da quella ove è avvenuta la sua nascita – situazione prevista nella sua comunità in Sardegna da usi antichi che guardano al futuro, ad una nuova dimensione di scelta reciproca, ai sentimenti come elemento importante di realizzazione di sé in quel senso personale che è così politico. Come dice Boler¹⁷ in questa epoca stiamo passando dalle «emozioni come modalità di controllo» ad «emozioni come luogo di liberazione politica» e occorre mettere al centro la relazione tra affetto, solidarietà e resistenza.

In altri termini, da un paradigma corporeo di controllo sociale e repressione che, ci ricorda Stella, è giustificato dalla penuria e dal bisogno di estrarre lavoro dal corpo, ad un paradigma di affrancamento dai vincoli in cui il soggetto che abita il corpo può godere di esso e realizzare i propri desideri:

Sotto le leggi del principio di prestazione, corpo e anima vengono ridotti a strumenti di lavoro alienato; come tali possono funzionare soltanto se rinunciano alla libertà di quel soggetto-oggetto libidico che originalmente l'organismo umano è – e desidera essere.¹⁸

Il femminismo degli anni Settanta aveva messo l'accento sulla sessualità come forma liberatoria sul piano personale e politico: la ri-sessualizzazione della società è una forma nuova e necessaria nel superamento della famiglia monogamica patriarcale. Da allora il corpo è stato concettualizzato come elemento identitario e come testo¹⁹ sia nelle pratiche quotidiane che in quelle politiche viste come luogo di consapevolezza e resistenza, di conoscenza e sovversione²⁰.

È chiaro che il femminismo ha sciolto blocchi psico-sociali riguardanti le emozioni, guardando alla natura politica delle relazioni intime, a quella economica del lavoro mal diviso fra le mura domestiche, alla cura come creazione indiretta di plusvalore, e ha fatto sì che si prendesse coscienza della patologica privatizzazione dei sentimenti e si

¹⁷ M. BOLER, *Feeling Power: Emotions and Education*, New York, Routledge, 1999.

¹⁸ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964, p. 89.

¹⁹ R. STELLA, *Prendere corpo*, cit.

²⁰ L. CORRADI, *Malignant profit*, cit.

lavorasse per liberare le emozioni attraverso processi di autocoscienza e politiche liberatorie riguardo corpo e sessualità. Teoriche femministe come Berlant e Cvetkovich hanno messo l'accento sulla forza dell'affetto nel femminismo come possibilità di costruire comunità, solidarietà e cambiamento sociale. Nel 1983 Arlie Hochschild nel suo *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* guardava alla costruzione delle emozioni ed anche alla loro manipolazione in contesti che – non dobbiamo dimenticarlo – sono classisti, razzisti, etero-sessisti, come ho sottolineato in un lavoro recente – *State Racism and Popular Feelings*²¹ – evidenziando attraverso la lettura del lavoro di Basso et al., *Razzismo di Stato*²², come i governi in Europa ed Usa stimolino e incoraggino sentimenti razzisti nei confronti di particolari gruppi etnici cercando di antagonizzare classe operaia autoctona e migrante nella *mission* impossibile di impedire o almeno ritardare una solidarietà profonda basata su condizioni di esistenza sempre più vicine. Una *politica dei cattivi sentimenti*, portata avanti non solo dai partiti xenofobi e gruppi razzisti, ma anche da governi locali e nazionali, in buona sintonia transnazionale.

C'è molta letteratura su questi temi, ed in particolare su come le emozioni abbiano un ruolo anche nel capitalismo globale e nel neoliberismo²³; quello che ho cercato di capire nella ricerca sulle pubblicità che ho presentato in questo convegno e nel libro *Specchio delle sue brame*²⁴ riguarda proprio come meccanismi simili di utilizzo manipolatorio dei sentimenti, delle paure, dei desideri siano in gioco nei mercati occidentali come in India, Argentina o Iran, seppur in modi diversi. In tale contesto di asservimento della sfera simbolica agli interessi del capitale, Pedwell guarda a come l'idea di «trasformazione affettiva» possa essere ripotenziata sul piano femminista e postcoloniale – con-

²¹ L. CORRADI, *State Racism and Popular Feelings*, «Historical Materialism», vol. 20, 4, 2013, pp. 12-25.

²² P. BASSO (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Milano, Franco Angeli, 2010.

²³ A.R. HOCHSCHILD, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983.

²⁴ L. CORRADI, *Specchio delle sue brame. Genere, classe, razza, età ed eterosessismo nelle pubblicità*, con contributi di M. Baldocchi, E. Chiodo, V. Perilli, A. Tiano, Roma, Ediesse, 2012.

tro il funzionamento affettivo del potere contemporaneo. Pensiamo ad esempio all'economia neoliberista della compassione: consente agli occidentali di mantenere privilegi di posizione continuando ad affamare altri popoli, mentre al tempo stesso, comodamente dal loro divano, possono donar loro due euro attraverso un sms.

Fra i vari sentimenti, Ahmed²⁵ rivaluta anche l'infelicità come stato transitorio che può aiutarci a capire cosa non va ed a rafforzare la nostra azione politica – ciò che ci affligge ci dona anche la forza di essere critiche, di lottare contro le cause del nostro malcontento, e ci fa apprezzare i momenti di felicità, tanto dolci quanto impermanenti. Ahmed guarda anche alla circolazione dell'affetto, che non è libera o casuale, ma segue linee particolari di investimento culturale ed è soggetta a concentrarsi in particolari aree di tensione. Le zone di inquietudine e di turbamento sono elementi critici anche al di fuori del campo femminista: già Goffman aveva parlato, alcuni decenni fa, dell'imbarazzo²⁶ – sentimento anti-empatico – che ha il potere di evidenziare punti controversi dell'agire sociale. Potremmo continuare a lungo, analizzando la letteratura sui sentimenti, sull'affetto, sull'empatia e ragionando sul suo ruolo politico; qui ho voluto presentare alcuni spunti che potrebbero aiutarci sul piano operativo, ovvero diventare elementi di teoria del metodo nella ricerca femminista anche empirica e che spero abbiano risonanza in chi legge.

Economia dell'empatia e violenza fra donne

Come abbiamo visto ci sono molti modi di guardare al corpo come luogo di conoscenza – ne abbiamo citati alcuni, in misura prevalente restando nei confini dell'Occidente. Ovviamente le cose cambiano se guardo al corpo come materia epistemica in contesti molto distanti – come nell'esperienza sciamanica dell'ayahuasca (liana degli dei) in Amazzonia, oppure nell'antica tradizione della meditazione Vipassana (che crea una situazione di “presa diretta” tra le sensazioni e la con-

²⁵ S. AHMED, *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, Duke University Press, 2012.

²⁶ E. GOFFMAN, *Embarrassment and Social Organization*, «American Journal of Sociology», vol. 62, 3, 1956, pp. 264-271.

sapevolezza di esse) da cui è possibile estrarre elementi esperienziali di conoscenza scientifica.

L'empatia emerge come un elemento importante oltre che da molte riflessioni nel nostro convegno di Padova anche dalla letteratura femminista recente: in un convegno del dicembre 2010, “Affecting Feminism. The Cultural Politics of Care, Compassion and Empathy” sull'influenza dei sentimenti nel femminismo e sulle politiche culturali della cura, della compassione e dell'empatia – giocato sul doppio significato del termine *affect* di cui abbiamo già parlato – l'empatia è uno dei tre elementi su cui le femministe si sono concentrate. Carolyn Pedwell²⁷ ha guardato a neoliberalismo e giustizia sociale nell'era di Obama dal punto di vista di confliggenti “economie dell'empatia”, mentre Whitehead ha riproposto il classico tema *mother to mother* in un saggio dal titolo *Reading with Empathy*²⁸, leggere con empatia. Ciò di cui stiamo parlando qui è anche ciò di cui stanno parlando le femministe di mezzo mondo – magari in forme più interculturali ed inter-razziali delle nostre, ma si tratta di un passaggio epistemologico importante, di un cambio di paradigma. L'empatia è un elemento affettivo che in qualche misura *sceglie la relazione a partire dal corpo*: non decidiamo noi con chi essere empatiche, ma sentire questo flusso di vibrazioni ci conduce verso una determinata persona anziché un'altra. È un tipo di elezione “meno mentale”, quindi. L'empatia è anche un *sentimento non dicotomico*, che riduce le distanze tra sé e l'altro/a, anziché aumentarle e che consente di comunicare con meno contrapposizione fra i diversi ego.

Anche il mondo delle merci cerca di essere empatico, non solo per diminuire la distanza tra i punti vendita e i nostri portafogli, ma anche per dirigere i nostri sogni, per colonizzare la nostra mente e per normare i nostri desideri. Attraverso l'analisi socio-politica dei messaggi pubblicitari (e con elementi di semiotica femminista) pos-

²⁷ C. PEDWELL, A. WHITEHEAD, *Affecting Feminism: Questions of feeling in Feminist Theory*, «Feminist Theory», vol. 13, 2, 2012, pp. 115-129; cfr. anche PEDWELL, *Economies of Empathy: Obama, Neoliberalism and Social Justice*, «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 30, 2, 2012, pp. 280-297.

²⁸ A. WHITEHEAD, *Reading with Empathy: Sindiwe Magona's Mother to Mother*, «Feminist Theory», vol. 13, 2, 2012, pp. 181-195.

siamo decostruirli e depotenziarli. Possiamo anche mettere in atto forme di *detournaggio* per appropriarci di ogni significante dispotico ed invertirne il senso innescando una guerriglia semiotica creativa, divertente, liberatoria che stabilisca una relazione non passiva col mondo della comunicazione in maniera vocale e piacevole, che si espliciti sia in forme individuali (come quelle scelte da alcune *writers*) sia in forme più politiche e collettive. Poiché le pubblicità hanno come oggetto preferenziale il corpo, le re-azioni sulle modalità della sua rappresentazione sociale hanno un valore particolare anche sul piano epistemologico.

Infine, poiché queste giornate di studio e scambio sono state intense anche sul piano emozionale, vorrei chiudere questo mio contributo così come l'ho iniziato, partendo da me stessa – o per dirla con Butler, «dando conto di me stessa»²⁹ per svelare qualcosa del mio vissuto, scoprire una fragilità, una ferita. Qui nelle nostre interazioni ho avuto la chiara percezione che la nostra forza come donne tanto ha a che fare con la nostra affettività – con la capacità che abbiamo di costruire relazioni sentimentali in senso lato con le altre del nostro genere. E ho avuto anche chiara percezione del fatto che *l'inimicizia tra donne* rappresenta un ostacolo terribile, un blocco delle nostre energie positive. In un saggio di alcuni anni fa, inserito in una antologia di Simonetta Bisi, mi sono occupata di *Etica femminista e rapporti di potere tra donne*³⁰ tentando di guardare oltre le pratiche di affidamento, l'esercizio dell'autorevolezza e le riflessioni sulla disparità. In un passaggio ho affrontato le difficoltà dei rapporti tra donne ed ammesso l'esistenza di «stupratrici» – che riescono a fare male ad altre donne al livello più intimo, quello della fiducia in se stesse e nelle altre donne. Ci sono anche le «rapinatrici» che si appropriano di idee di altre donne alle quali non vogliono riconoscere la maternità: ne firmano gli scritti, ne sfruttano il lavoro, magari in nome del bene comune, il riscatto del nostro genere. Nessuna *authority* femminista disciplina i rapporti di potere tra donne, nemmeno quello che succede

²⁹ J. BUTLER, *Giving an account of oneself*, New York, University Press, 2005.

³⁰ L. CORRADI, *Etica femminista e relazioni di potere fra donne*, in S. BISI, *Genere e potere. Per una rifondazione delle scienze umane*, Roma, Bonanno, 2008.

nell'intimo di una relazione di lavoro – che spesso è anche «affettiva» – e che talvolta si traduce in un furto, in un abuso. Nell'ultimo *feminist blog camp* a Livorno a settembre 2012 ho partecipato ad un workshop sul rapporto tra mobbizzatrice e mobbizzata. Quando le donne hanno potere, spesso lo usano peggio degli uomini – nella mia biografia avrei esempi da fare. Le nostre giornate di discussione mi hanno anche fatto capire quanto sia urgente una riflessione collettiva e diffusa, che nel nostro Paese è ancora da realizzarsi.

Ieri notte ho fatto un sogno. Mia madre, morta dodici anni fa, è seduta a una tavola come se fossimo a una riunione. È bellissima. Mi rendo conto che sto vivendo un sogno, ma che devo cogliere questa opportunità per parlare con lei: certo, è morta ma forse non ne è consapevole e quindi aspetto con trepidazione che dica qualcosa. Lei afferma la necessità di parlare dei «rapporti di violenza fra donne». A quel punto, in modo molto puerile, invece di iniziare un dialogo su questo tema, voglio sapere se lei mi sta dando un messaggio dall'aldilà, cioè se sto vivendo un tipo di comunicazione che non ho mai avuto. Allora le chiedo «ma tu lo sai di essere...». Morta, volevo dire, ma la frase resta sospesa, non riesco a completarla. Lei capisce il mio pensiero e si rabbuia, non ho rispettato le regole e si ammutolisce. A quel punto penso «ecco è finito tutto, ora *basta che mi giri* e lei sparirà». Infatti faccio avvenire proprio questo e a malincuore quando mi volto vedo che la sua sedia è vuota. Comincio a piangere disperatamente e mi porto davanti ad uno specchio – così realizzo che anche se è un sogno sto piangendo davvero, vedo me stessa piangere, controllo, sì ho gli occhi pieni di lacrime, il volto deformato dai singhiozzi. In quel momento nel sogno mi sveglio, mi siedo sul letto, mi guardo le gambe, cammino malferma, cerco delle prove: sono davvero sveglia o no? Il sogno continua con attività di normale vita quotidiana per un po'. Poi mi sveglio davvero.

È stato un sogno lucido – sognavo di sognare e anche di svegliarmi dal sogno –, una meta-comunicazione che rivela da una parte l'importanza che hanno per me i modi in cui interagiamo, dall'altra la mia paura di entrare nel tema *violenza*, antepoendo la forma al contenuto, anche in una situazione così speciale. Voglio credere che un messaggio ci sia – indipendentemente da emittente e referente,

da dove provenga o come si manifesti – e che vada accolto. Da anni raccolgo storie e ritagli di giornale su episodi di violenza fra donne.

La violenza fra donne è un tema oggetto di pochissima riflessione nelle scienze sociali – emerge in maniera estemporanea perlopiù all'interno dello studio di altri fenomeni, come il lavoro di cura tra malate di Alzheimer e le loro badanti oppure i casi di abuso domestico fra coppie lesbiche – molto glamorizzati in Nordamerica. La violenza fra donne è anche un tema di cui il femminismo non si è mai occupato: chissà perché.

DAL SOGNO D'AMORE AL MERCATO:
PROSPETTIVE DI LIBERTÀ ED ESPERIENZA DEL LIMITE
PER GLI UOMINI DI FRONTE ALLA SCOPERTA
DEL DESIDERIO FEMMINILE

Stefano Ciccone

Nella ricerca di uno sguardo critico sulla costruzione sociale dei modelli di genere e sulle relazioni di potere tra i sessi, l'affettività si rivela un terreno controverso e accidentato più della sessualità e delle relazioni sociali o lavorative tra donne e uomini.

Il cambiamento, quando parliamo di relazioni sentimentali e affettive, diviene più viscoso e ambiguo, tanto da portarci a scoprire in noi stesse o noi stessi (o contestare negli altri) una mancata coerenza tra scelte razionali, convinzioni, impegno nella critica a modelli relazionali tradizionali e scelte concrete, errori ripetuti nella propria esperienza personale, incapacità a riconoscere le complicità o le forme di modelli stereotipati che riproduciamo nelle nostre relazioni d'amore.

L'immagine che ci ha proposto Judith Butler¹ di un soggetto non trasparente a se stesso, non padrone di sé (delle proprie emozioni, dei propri desideri, dei propri bisogni) ma opaco, incapace di rendere conto della propria dimensione intima, ci aiuta ad affrontare questo terreno e a capire come il riconoscimento del nostro essere attraversati ed essere costitutivamente definiti dalle relazioni in cui siamo e siamo stati immersi non sia un modo per ridurre la nostra "responsabilità" di scelta ma per superare un'idea ingenua di autodeterminazione.

La nostra libertà non sta nell'illusione liberale (e maschile) di un soggetto autonomo, scisso, autosufficiente, padrone di sé e con il pieno controllo razionale dei propri desideri, ma nel riconoscimento dei nostri limiti e dei legami affettivi e di interdipendenza, nel riconoscimento delle dinamiche di potere che si costruiscono nelle relazioni.

¹ J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.