

**Mariella Pandolfi**

*Le arene politiche del corpo*

### **1. La modernità biologica**

L'antropologia contemporanea ha da tempo costruito intorno alla categoria "corpo" una zona di riflessione particolarmente porosa a ogni contaminazione disciplinare e a una più attenta sensibilità verso i nuovi paradigmi identitari emersi dagli anni Ottanta in poi. In tutti i suoi settori di ricerca, dall'antropologia medica al femminismo, da quella giuridica allo spazio politico, dall'etnopsichiatria al post-strutturalismo, la voce "corpo" si è imposta come luogo privilegiato per cercare di abbattere o per lo meno di rendere meno radicali le *querelle* disciplinari. Non deve quindi meravigliare se l'antropologia del corpo ha un percorso segnato dalla logica della contaminazione disciplinare e, attingendo a pensatori, come Foucault o Agamben, ha fatto emergere una nuova dimensione del corpo: quella di un'arena politica privilegiata dove poter e dover combattere ogni tipo di battaglia identitaria (De Lauretis 1996; Braidotti 1994; Butler 1993; 1997). Dall'*habitus* all'*embodiment*, dalla pluralità fenomenologica del corpo al superamento tecnologico e giuridico della responsabilità della persona e del suo corpo, dalla separazione di identità di genere e identità sessuale alla biopolitica, come piattaforma in cui l'essere umano si trasforma progressivamente in semplice essere vivo (Foucault 1990; Agamben 1995; Fassin 2000; Negri 2003), la scena mobile e in *live* della nostra contemporaneità trasporta immagini e ideologie, esseri umani e tecnologie (Appadurai 1996), rendendo ancora più visibile il ruolo che il corpo ha nell'arena politica delle nuove forme di dominazione.

Ricorda Agamben (1995, p. 7)

solo una riflessione che raccogliendo il suggerimento di Foucault e di Benjamin, interroghi tematicamente il rapporto fra vita nuda e politica

che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente più lontane fra loro, potrà far uscire il politico dal suo occultamento e, insieme, restituire il pensiero alla sua vocazione pratica.

L'attività di disciplina e di controllo sui corpi si attua a diversi livelli: da quello legato all'immagine della bellezza o dell'eterna gioventù, alla codificazione dei generi o della sessualità, fino a spingersi al controllo e alla dominazione degli individui attraverso la tortura o a ogni tipo di violenza fisica (Scarry 1988) o, come ricorda Agamben, in un'interpretazione radicale del biopotere ridotti a "vita nuda", a "zoe"<sup>1</sup>. Dice Foucault (1976, p. 127):

Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente.

Secondo Foucault – ricorda Agamben (1995, p. 5) – 'la soglia di modernità' biologica, di una società si situa nel punto in cui la specie e l'individuo in quanto semplice corpo vivente diventano la posta in gioco nelle sue strategie politiche.

Questo può essere il punto di non ritorno nel complesso rapporto fra potere e individui che svela come:

Mettendo la vita biologica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla vita nuda (p. 9).

È evidente che nella contemporaneità le prospettive della biopolitica e, di conseguenza, del biopotere aperte da Foucault, legittimate dal femminismo o dai *queer studies*, diventano radicalità "preventiva", estendibile a tutti gli esseri umani, poiché l'analisi agambeniana arriva al punto di non ritorno nella trasformazione delle categorie politico-filosofiche che hanno caratterizzato il pensiero occidentale. Che si tratti di cellule staminali, o di rifugiati, di interventi umanitari-militari con bombe e medicine, di interventi per accerchiare l'AIDS in Africa, della mappa del genoma o dell'affitto dell'utero, si è passati dalla visione di una comunità di individui che formavano un gruppo etnico, una comunità o un popolo a statistiche di popolazioni che in ultima analisi sono corpi, da salvare, da nutrire, da contare, da far entrare in statistiche di prevenzione.

L'antropologia del corpo è dunque l'arena privilegiata per poter riflettere oggi sui paradossi della nostra contemporaneità. Lo stesso

Agamben (1995), nell'introduzione a *Homo sacer*, sottolinea come sia stata complessa la via che ha spostato la direttrice interpretativa delle analisi dal potere al biopotere<sup>2</sup>.

## 2. Il corpo altare

Ma questo è il presente, e ci ritorneremo. Se vogliamo invece ripercorrere il cammino dell'antropologia del corpo di "ieri" appare chiaro che esso tende a privilegiare l'esperienza corporea in quelle società che danno una lettura del rapporto fra uomo divinità e natura come armonia e costante interpenetrazione dell'umano e del sacro; complesse cosmologie che considerano il corpo umano il luogo in cui leggere i segni dell'armonia o della disarmonia, proiettandolo su uno scenario di equilibri e di energie molto distante dalla semplice lettura del corpo come di un meccanismo interamente controllato dal funzionamento biologico.

In ogni trasmissione o metamorfosi dell'identità è il corpo a essere il vettore principale di ogni comunicazione simbolica (Comaroff 1985), e la sua superficie può essere considerata come una sorta di "pelle sociale" (Turner 1980), frontiera fra la società e l'individuo psicobiologico, un palcoscenico sul quale gli esseri umani interpretano il dramma della socializzazione. O, ancora, può essere considerata come una costruzione che attraverso complessi processi sociali, culturali e linguistici (O'Neill 1985) modifica non solo il proprio carattere "biologico" ma anche il potenziale simbolico e retorico (Crapanzano 1996).

Le diverse religioni o filosofie non occidentali elaborano pratiche rituali in cui corpo sociale e corpo individuale appaiono integrati nella stessa visione della realtà umana: armonia e disarmonia del contesto sociale vengono interpretate a partire da un sintomo, o da una malattia del singolo individuo, per costruire poi, da ogni sofferenza, una causalità ben più complessa di quella stabilita dalla biomedicina, per favorire, inoltre, una riorganizzazione dei ruoli e dell'ordine sociale attraverso diagnosi e terapie sul corpo e nel corpo (Augé 1984; 1992). Infatti, in queste comunità, l'identità sociale di ogni essere umano si rafforza o si modifica attraverso pratiche che sottolineano con specifiche azioni rituali i diversi passaggi d'età e di ruoli: riti di iniziazione, riti terapeutici, riti di passaggio che fanno del corpo umano un altare (Zempleni 1985) su cui, durante il tempo liturgico del rito, si agisce simultaneamente sulla metamorfosi dell'identità individuale e sull'equilibrio del corpo sociale. Il corpo-altare serve a ricostruire legami sociali messi in crisi da una malattia o da un'azione di stregoneria e a

creare un luogo simbolico di comunicazione fra gli uomini, gli spiriti ancestrali, gli dei. Diventare sciamano o terapeuta, essere posseduto o malato, passare dalla pubertà al ruolo di adulto significa costruire sul corpo i diversi percorsi simbolici e retorici che segnano il passaggio, il confine, la liminalità da uno stato all'altro (Douglas 1970).

### **3. Il corpo fra etica e scienza**

Per quanto riguarda il percorso più specificamente "occidentale" possiamo sintetizzarlo dicendo che dal XVII secolo in poi si è costruito uno spazio sociale nel quale inscrivere il corpo in una lunga storia di controllo e di repressione (Foucault 1977; 1990); pratiche di disciplina che attraverso l'etica e la scienza hanno teso a separare il corpo dalle passioni (Starobinski 1980), a punire il corpo – delle donne – attraverso le diagnosi prima di possessione diabolica, o di stregoneria, poi, più tardi, di isteria o di altre patologie legate a ciò che veniva identificato come una potenziale pericolosità dell'universo femminile.

Il corpo macchina, legato alle funzioni sociali della riproduzione, il corpo della passione (Juranville 1993) che assumerà nel corso dei secoli il volto del diavolo, della strega, dell'isterica, sono diventati materia da controllare, piegare, rendere passiva. Una profonda somatofobia (Grosz 1994) ha teso a fare del corpo il luogo dell'inganno, piegandolo alla ragione come materia passiva, finché Freud non lo ha sottratto al dominio della logica dandogli una ben diversa visibilità attraverso il profondo legame fra mondo delle pulsioni e corporeità. Alla fine del XIX secolo la psicoanalisi è diventata la via per liberarsi da tutte le teorie "incorporee", e per dar spazio poi ad altri percorsi che hanno messo al centro della scena sociale la corporeità dell'essere umano, svelando senza equivoci che i rapporti di potere, di dominazione, di violenza sono iscritti prima che sul corpo sociale, su ogni corpo umano (Pandolfi, a cura, 1996).

### **4. Il corpo post-coloniale**

Gli anni Sessanta hanno aperto un nuovo spazio al corpo come arena per nuovi diritti civili transnazionali e nuove cittadinanze fino alle teorie post-coloniali degli anni Ottanta: dalle battaglie femministe a quelle delle minoranze etniche e sessuali da un lato, fino alle catastrofi umanitarie dall'altro, il corpo ancora una volta è stato il prota-

gonista della definizione di nuovi diritti, di nuove lotte fra sofferte libertà e altre dominazioni.

Battaglie sul colore della pelle, per una sessualità separata dal genere, o sulle “identità multiple”, fanno parte dell’ideologia dell’ibridità culturale, come segno di nuovi mondi post-coloniali, di un progetto futuro per generazioni sempre meno legate a una sola identità parentale e culturale (Pandolfi 1997). I nuovi soggetti post-coloniali hanno, infatti, sulla loro pelle sociale tracce di appartenenze etniche diverse; queste, ormai, costruiscono nuovi meticcianti che possono diventare vie di contestazione politica forte alle ben note teorie sulla purezza della razza e sulla cittadinanza determinata dal sangue (Bhabha 1994; Spivak 1987). L’appartenenza a un gruppo culturale non occidentale produce una profonda contestazione contro tutto ciò che viene identificato come un prodotto dei canoni disciplinari europei (Hall 1992). È un preciso atto questo in cui si parte dal corpo (sessualità, razza, genere) per allargare la contestazione a ogni produzione normativa legata alla categoria “Occidente”. Emergono comunque, in questo percorso, numerosi paradossi che mostrano la complessità della categoria corpo nella nostra contemporaneità: la violenza e la libertà, il tempo reale (Virilio 1988) e le nuove tecnologie contribuiscono a creare immagini e pratiche in cui la vita e la morte, l’estetica e la conoscenza interna del proprio corpo coabitano.

## 5. La visibilità del corpo

La visibilità del corpo in epoca contemporanea (Ewing 1994; Strathern 1996) ha mostrato inoltre impietosamente attraverso la fotografia, la televisione o internet ciò che in passato apparteneva solo all’immaginario o all’esperienza personale. In una temporalità accelerata possiamo “vivere a distanza” le sale operatorie, in cui si separano le sorelle siamesi, o quelle degli ospedali in cui si curano i corpi feriti di iracheni, palestinesi, israeliani, possiamo vedere in diretta un attentato, un incidente, o le fasi che precedono o concludono una chirurgia estetica.

Se la scoperta della radiografia nel secolo passato ha di certo mutato il rapporto dell’individuo con il proprio schema corporeo, oggi le diverse tecnologie obbligano ogni essere umano a modificare ancor più la percezione di esso attraverso strumenti che rendono possibile visualizzarne le parti interne (Strathern 1996). O ancora, per modellare la propria estetica il mondo dei computer può virtualmente mo-

strarci il cambiamento di alcune parti del nostro corpo, attraverso la proiezione della nostra immagine futura (Charney, Schwartz 1995).

Le nuove tecnologie hanno inoltre profondamente modificato il rapporto fra potere e bellezza. Infatti, se nel passato erano gli ornamenti e i vestiti che determinavano l'identificazione sociale, il gruppo di appartenenza, la classe di ogni individuo (Le Breton 1990) e in ultima analisi il suo potere di negoziazione, dalla fine del XX secolo, soprattutto fra le generazioni più giovani, è il corpo nudo ad acquistare un potere maggiore di ogni vestito e su di esso, direttamente, si costruiscono nuove norme estetiche condivise universalmente. Il valore estetico nel passato, legato ai gioielli e agli abiti che ornavano il corpo, era fortemente dipendente dai contesti locali specifici, quello contemporaneo, spogliatosi da ogni ornamento, diventa esso stesso, attraverso la propria materialità, soggetto e oggetto di una nuova estetica. L'estetica della corporeità s'impone su scala planetaria. La globalizzazione diffonde infatti valori di bellezza transnazionali legati a un'immagine estetica fortemente condivisa: attraverso la fotografia, la stampa di grande diffusione, il cinema e la televisione, le nuove norme di bellezza vengono conosciute e condivise in tempo reale e universalmente. Il potere dell'immagine che si diffonde attraverso i media tende a generalizzare le norme estetiche con una progressiva omogeneizzazione dell'età e dei generi. Nelle nuove generazioni gli abiti perdono la connotazione dei generi; uomini e donne tendono a indossare gli stessi abiti, ad avere posture simili, a costruire un'immagine ideale e indifferenziata, sulla quale incidere una specificità soggettiva attraverso forme di intervento diretto e indelebile (Pandolfi, a cura, 1996; 1999)<sup>3</sup>.

Ma a ben guardare la cura del corpo nella società contemporanea è portatrice di molti paradossi: se, infatti, da un lato le nuove tecnologie tendono ad alimentare questa cultura della visibilità interna ed esterna del corpo, dall'altro tale dispositivo si serve di tecniche così sofisticate da non avere alcuna visibilità. Il corpo è circondato da tecnologie invisibili che agiscono non solo da supporti tecnici, utensili, ma da veri e propri stimoli alla produzione di un continuo lavoro (Haraway 1991).

Essere giovani o apparire giovani è il valore universalmente accettato che si avvale di differenti supporti tecnologici come la chirurgia estetica, le diete, le palestre. Per avvicinarsi all'immagine di un "preconfezionato": un corpo manufatto industriale a cui si può aggiungere togliere un pezzo, che si può assemblare, tagliare, modificare anche con materiali sintetici, e, insieme, un universo di diete – dimagranti,

disintossicanti, rigeneranti – che tentano di costruire un'età virtuale. La virtualità dei tratti somatici e dell'identità sessuale diventa il risultato di tecniche costruite sull'abitudine e la ripetitività, su una disciplina costante che tende a controllare anche l'organizzazione del desiderio. Attraverso la ripetizione e la periodicità, attraverso una rigida imitazione del modello, la cultura contemporanea del consumo riproduce gli stessi corpi su scala planetaria. Dalle tecniche del corpo, che come ricorda Marcel Mauss (1934) ogni cultura costruisce come mezzo efficace per trasmettere le proprie tradizioni, ci si sposta verso quelle tecnologie del corpo contemporaneo che determinano l'imitazione di uno stesso modello: un corpo agile, muscoloso, magro, un corpo che cerca di dimenticare le violenze dei genocidi, dell'olocausto, delle guerre proiettando su scala planetaria un modello di corpo giovane e quindi innocente. Il corpo appare sempre più uno spazio docile, flessibile sul quale leggere la contraddizione delle società contemporanee: le tendenze emancipatorie da un lato, e repressive dall'altro (Martin 1994; Turner 1994).

Molte delle tecniche corporee utilizzate possono apparire trasgressive e antisociali, libere da ogni coercizione esterna, capaci di portare avanti un manifesto di libertà individuale e di utopia in cui ogni soggetto può decidere chi e come essere: in realtà, ogni tecnica svela la contraddizione che esiste nella ricerca di ogni forma di edonismo. Infatti, per raggiungere lo scopo, le tecniche corporee devono costituirsi in dolorose e difficili discipline sociali, trasformarsi pian piano in una forma di abitudine e di ripetizione (Appadurai 1996). Ciò che appare nella cultura contemporanea come ricerca di originalità e novità è in realtà solo un sintomo della più profonda disciplina attraverso la quale il desiderio tende a essere organizzato intorno a un'estetica dell'effimero e che, attraverso le pratiche consumistiche, diventa un vero lavoro che ha bisogno di continuo impegno e costanza.

Inoltre, il regime moderno della cultura del consumo coinvolge un sistema molto ampio di pratiche, attraverso le quali, in un processo di imitazione di un modello virtuale e continuamente in evoluzione, si tende poi a imprimere sul corpo il tentativo di una differenziazione soggettiva. Certamente la ricerca di tecniche corporee o l'imitazione di una norma estetica non sono fenomeni nuovi, né prerogative della società contemporanea. È piuttosto la periodizzazione, la ripetitività di queste tecniche a farne la caratteristica del mondo di oggi: il tentativo di rendere il corpo moderno il luogo dove la disciplina del consumo organizza ogni forma di desiderio intorno all'estetica virtuale.

## 6. Il corpo delle tecnologie

Un altro paradosso del corpo contemporaneo sembra essere quello di sfuggire alle regole che nel passato ne controllavano ogni aspetto: né le regole giuridiche nazionali, né quelle universali della natura hanno, infatti, più il potere di mettere ordine.

Attraverso le nuove tecnologie, la nozione di corporeità allarga i suoi confini ribaltando quel rapporto natura/cultura che sembrava immutabile e universale. Se nel passato eravamo abituati a considerare la natura qualcosa di stabile, di immutabile, e la cultura, invece, l'aspetto mobile che differenziava un gruppo umano da un altro, oggi questo rapporto appare ribaltato e i confini della natura sono sempre più incerti, flessibili, instabili. Nozioni come morte, vita, riproduzione vengono ripensate e assumono significati completamente diversi secondo i protocolli giuridici nazionali o, più recentemente, secondo nuove istanze bioetiche transnazionali che cercano di definire la legittimità di limiti naturali o etici sempre più incerti.

La necessità di costruire un nuovo rapporto giuridico fra una persona e il suo corpo, fra ogni individuo e le diverse parti del suo corpo, ha reso più complesse le strategie che nei decenni precedenti avevano privilegiato le battaglie per la costruzione di una giurisprudenza sia contro l'emarginazione razziale (pensiamo, ad esempio, alla discriminazione fra bianchi e neri non solo in Sudafrica, ma anche in alcuni stati nordamericani fino agli anni Sessanta), sia contro la discriminazione giuridica di coppie omosessuali.

Un esempio può essere il rapporto di proprietà fra parti del corpo, organi liquidi e la persona giuridica, oppure il diritto alla paternità o maternità, rimesso in discussione una volta che parti di un corpo non fanno più parte di quella che in passato era una persona giuridica, ma entrano in istituzioni che fanno circolare organi e liquido seminale, come qualsiasi altro bene di consumo. Parti del nostro corpo possono sottrarsi alla frontiera dell'individuo psico-biologico, entrare in processi che nulla hanno a che fare con la responsabilità dell'individuo cui appartengono quelle parti. Ed è evidente che non si tratta solo di organi da trapiantare dopo averne accertato la morte, ma di parti come il sangue, il midollo osseo, che si staccano da un individuo e prendono percorsi di produzione completamente autonomi. (Lundin, Ideland, a cura, 1997). È una rivoluzione il cui potenziale è ancora tutto da scoprire. La nozione di corpo naturale ci aveva abituato a pensare in termini di realtà e questa realtà era legata a processi direi immutabili: l'atto di pro-

creare, l'atto di morire, le caratteristiche somatiche, i tratti esterni dell'identità sessuale, ecc.

L'accelerazione di questi processi, la necessità di agire in tempo reale (si pensi alle liste di attesa per i trapianti) hanno creato una forte aspettativa e un'urgenza di modificare i sistemi legislativi vigenti, per renderli più idonei alle esigenze di quella che può essere identificata come la cultura della scienza. Troppo spesso ci si è dimenticati che l'urgenza di trovare organi, l'adesione ottimistica e non critica al "progresso" e la ricerca incessante di nuovi pezzi di corpo potevano aprire un nuovo spazio al mercato planetario di compravendita, spingendo il crimine organizzato a sviluppare un'intensa attività clandestina dedita al traffico di organi, esseri umani e bambini dai paesi dove l'esigenza di consumo transnazionale trova spazi vuoti di legislazioni nazionali, verso altri e più ricchi paesi che hanno delegato il valore morale e giuridico della persona a nuovi valori, come il consumo.

## 7. Dal corpo umano al corpo del vivente

Il corpo biologico separato dalla responsabilità giuridica di un individuo ci riporta all'ultimo paradosso della contemporaneità. È il passaggio tematizzato da Michel Foucault e recentemente da Giorgio Agamben che trasforma l'essere umano in essere vivente (Fassin 2000). Ne abbiamo già parlato all'inizio di questo saggio e consideriamo che sia necessario concludere con altre considerazioni sull'ultimo atto di potere di un'istituzione nazionale o transnazionale che si riappropria, in nome di un bene universale, del controllo dei corpi. Questo drammatico passaggio può essere riassunto nei due concetti di biopotere<sup>4</sup> e biopolitica (Hardt, Negri 2000) che Foucault (1990) delinea negli ultimi anni della sua vita. A distanza di alcuni decenni da quelle lezioni al Collège de France, diventate poi il volume *Difendere la società*, o dalla famosa conferenza del 1981, pronunciata a Bahia, il percorso intuito da Foucault è profetico: l'intuizione di legare la visione della vita alle strategie politiche e in ultima analisi allo stesso concetto di sovranità. Conosciamo l'inversione felice che compie Michel Foucault e che Giorgio Agamben (1995; 1996; 1998) riprende per radicalizzare il percorso. Nella storia del controllo del corpo delle società occidentali, il diritto del potere assoluto del re poteva essere riassunto nella formula del far morire e del lasciar vivere. La società moderna, attraverso meccanismi economici e scientifici, inverte questo tipo di potere che diventa quello di far vivere e lasciar morire. Ne deriva una nuova comprensione della vita umana e della re-

sponsabilità a essa legata: una vita “nuda”, “naturale”, una vita spogliata di qualsiasi riferimento umanistico, dove l’essere umano viene sostituito dalla categoria economica-etica di essere vivente. Appare allora evidente come la dimensione puramente biologica nelle strategie politiche trasformi i rapporti di potere; un esempio emblematico è il fatto che la dimensione economica diventi parte integrante della negoziazione sociale. L’adattamento reciproco dei fenomeni legati all’economia e dei fenomeni legati alle popolazioni apre uno spazio estremamente limitato alla negoziazione soggettiva. Come ricorda Agamben, il popolo si trasforma in popolazione quando l’economia dei numeri entra nel calcolo sociale. In nome della protezione della vita si modula o si impedisce l’immigrazione, si decide la soglia di età degli anziani per aver accesso a cure o interventi chirurgici, si cercano in società ai margini dei sistemi economici avanzati sangue, sperma o organi. In molti giornali dell’America del Nord si offrono compensi economici settimanali o mensili a chi, “sotto la propria responsabilità” accetta di assumere farmaci in sperimentazione. L’ultimo paradosso dell’interpenetrazione fra economia e genetica è quello della pressione delle società di assicurazione per poter individuare, grazie a specifici test, il potenziale di fragilità degli individui da assicurare; attraverso un capillare controllo bio-politico-economico la tendenza potrebbe essere quella di emarginare gli individui con una predisposizione a specifiche malattie.

Catalogare, enumerare mettere una popolazione nelle tabelle statistiche significa, in nome del progresso scientifico, accordare al potere locale, nazionale o transnazionale un diritto/dovere di intervento che rende il suo biopotere assoluto.

La protezione dell’essere vivente o del corpo vivente può creare anche altri paradossi. Come quello delle guerre umanitarie in cui si uccidono gli esseri umani e simultaneamente si vogliono proteggere gli esseri viventi. L’intervento umanitario, accompagnato sempre più spesso dall’intervento militare sotto la pressione della temporalità dell’urgenza, e della necessità dell’azione, può costituire l’ultimo atto del paradosso biopolitico (Pandolfi 2000): i diritti umani sono diritti dei corpi non degli individui. Gli individui nella massa dei rifugiati, dei rimpatriati, dei deportati, dei clandestini, del diritto provvisorio di asilo o della necessità dell’espulsione o del rimpatrio forzato sono corpi da nutrire, salvare o curare. Nessun diritto per l’individuo se non quello di poter accedere ai soli diritti dell’essere vivente. E in questa prospettiva si può leggere oggi la legittimità di un globalismo giuridico che regola simultaneamente i diritti umani e i diritti di sicurezza, ma che in tal modo rinforza e costruisce, come sottolinea Agamben (2003), uno stato di

eccezione permanente. La sindrome del dover far qualcosa, sotto la pressione dell'urgenza/eccezione, del diritto/dovere di ingerenza, della militarizzazione dell'umanitario fanno emergere la relazione nascosta che lega la violenza al diritto. Nelle immagini del mercato della *pietas*, i clandestini accolti in campi, nutriti e poi rispediti nei paesi di origine, le nuove regole immigrative, sempre più restrittive, le complesse definizioni giuridiche dell'asilo, del rifugiato e del rimpatrio, il diritto dovere all'ingerenza, la guerra preventiva, Guantanamo e la nozione di "security" allontanano sempre di più il rapporto di proprietà, di responsabilità e di diritti che lega un individuo al suo corpo.

## Note

<sup>1</sup> Agamben introduce la distinzione di Aristotele per indicare la vita umana. Zoe è il semplice fatto di vivere quindi l'essere umano è essere vivo e in questo non è distinto da altri animali. Bios invece è la modalità di vivere di un singolo o di una comunità.

<sup>2</sup> Nel portare la sua analisi verso una radicalità inquietante, Agamben ricorda come sia Hannah Arendt in *La condizione umana* – un testo degli anni Cinquanta –, sia Foucault – circa vent'anni più tardi – nelle loro intuizioni non costruiscono i legami necessari per una storia delle pratiche biopolitiche. Se la Arendt non riesce a creare un legame fra la biopolitica e i regimi totalitari, Foucault si arresta a un passo da quelli che sono, per eccellenza, i luoghi del biopolitico: i campi di concentramento e il rapporto che esiste fra questi e i regimi totalitari.

<sup>3</sup> I tatuaggi, il piercing, ecc. Come estrema protesta in epoca contemporanea, si può forse ricordare l'opera dell'artista Barbara Kruger che, aderendo alla scelta definita "politica" di fare del corpo un reale campo di battaglia, agisce su di esso come materia da scolpire ricostruendolo, cambiandolo, con molteplici interventi chirurgici. Un atto estremo, che l'artista accompagna con video e conferenze, oltre che con l'esibizione di un corpo in cui la natura appare sottomessa e dominata da una tecnologia provocatrice.

<sup>4</sup> Il concetto di biopotere è inscritto nel pensiero di Foucault dalla fine degli anni Settanta e ed è strettamente collegato alla nozione di biopolitica. Il senso dei due termini diventa preciso in due testi. Il primo volume della *Storia della sessualità*, *La volontà di sapere* e il corso al Collège de France che viene pubblicato con il titolo *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*. La soglia della modernità biologica che sarebbe stata superata da quelle società che incorporano la vita nelle loro strategie politiche, come le prevenzioni, le statistiche, i test genetici, il *depistage* preventivo per malattie ereditarie, i recenti testi sul DNA. Bio-storia, biopotere, biopolitica sono i termini che indicano come il potere tende a gestire anche l'aspetto puramente biologico della vita nel senso anatomico, fisiologico, somatico o metabolico.

## Bibliografia

Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda*, Torino, Einaudi.  
 Agamben, G., 1996, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Agamben, G., 1998, *Politica dell'esilio*, «Derive e Approdi», 16, pp. 25-27.
- Agamben, G., 2003, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Augé, M., 1984, *Le fétiche et le corps pluriel*, «Le temps de la réflexion», 5, pp. 121-137.
- Augé, M., 1992, *Non-lieux: introduction a une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil; trad. it. 1993, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera.
- Bhabha, H., 1994, *The Location of Culture*, London-New York, Routledge; trad. it. 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- Braidotti, R., 1994, *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York, Columbia University Press; trad. it. 1995, *Soggetto nomade, femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli editore.
- Butler, J., 1993, *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*, London, Routledge; trad. it. 1996, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli.
- Butler, J., 1997, *The Psychic life of Power. Theories in the Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Charney, V., Schwarz, R., 1995, *Cinema and the Invention of Modern Life*, Berkeley, California, University Press.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- Crapanzano, V., 1996, "Riflessioni frammentarie sul corpo, il dolore, la memoria", in Pandolfi, a cura, 1996, pp. 156-180.
- De Lauretis, T., 1996, *Sui generi. Scritti di teoria femminista*, Milano, Feltrinelli.
- Douglas, M., 1970, *Natural symbols: explorations in cosmology*, London, Barrie & Rockliff; trad. it. 1979, *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia: sistema cosmologico e struttura sociale*, Torino, Einaudi.
- Ewing, W. A., 1994, *The Body. Photographs of Human Form*, London, Thames and Hudson.
- Fassin, D., 2000, *Entre politiques du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé*, Les notes de recherche n. 1 du CRESP, Bobigny, Université Paris 13.
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1978, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M., 1977, *Microfisica del potere. Storia della sessualità I*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Torino, Einaudi.
- Foucault, M., 1990, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Corsi al Collège de France 1975-76, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Grosz, E., 1994, *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

- Hall, S., 1992, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies", in L. Grosseberg et al., a cura, *Cultural Studies*, New York, Routledge, 280-281.
- Haraway, D. J., 1991 *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, London, Free Association Books; trad. it. 1995, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli.
- Hardt, M., Negri, A., 2000, *La production biopolitique*, «Multitudes», 1 (mars), pp. 16-28.
- Harvey, D., 1989, *The condition of postmodernity: an inquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1993, *La crisi della modernità*, Milano, il Saggiatore.
- Juranville, A., 1993, *La femme et la mélancolie*, Paris, PUF.
- Le Breton, D., 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- Lundin, S., Ideland, M., a cura, 1997, *Gene Technology and the Public*, Malmö, Nordic Academic Press.
- Martin, E., 1994, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press.
- Mauss, M., 1934, *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie», XXXII, nn. 3-4, 15 marzo - 15 aprile; nuova ed. 1950, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 363-383; trad. it. 1991, "Le tecniche del corpo", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 384-409.
- Negri, A., 2003, *5 lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Raffaello Cortina editore.
- O'Neill, J., 1985, *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Pandolfi, M., 1998, "Récits du corps", in A. Nouss, J. Levy, F. La Plantine, a cura, *Récit et connaissance*, Lyon, Presses de l'Université de Lyon, pp. 215-232.
- Pandolfi, M., 1999, "Corps nomade, mémoire nomade", in C. Dionne, B. Neville, J. Villeneuve, a cura, *La mémoire des déchets. Essai sur la culture et la valeur du passé*, Québec, Éditions Nota Bene, pp. 65-68.
- Pandolfi, M., 1999, "Il corpo della donna", voce "Identità femminile" in *L'universo del corpo*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, pp. 247-252.
- Pandolfi, M., 2000, *L'industrie humanitaire: une souveraineté mouvante et supracoloniale. Réflexion sur l'expérience des Balkans*, «Multitudes», III, autunno, pp. 97-105.
- Pandolfi, M., 2001, "Corpo", in A. Duranti, a cura, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi, pp. 29-33.
- Pandolfi, M., a cura, 1996, *Perché il corpo, Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Scarry, E., 1988, *The Body in Pain: the Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford; trad. it. 1990, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Bologna, il Mulino.
- Spivak, G. C., 1987, *In the Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen.

- Starobinski, J., 1980, *Le passé de la passion*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 21, pp. 51-76.
- Strathern, A., 1996, *Body Thoughts*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Turner, T., 1980, “*The Social Skin*”, in I. Chermas, R. Lew, a cura, *Not Work Alone*, London, Temple Smith, pp. 112-140.
- Turner, T., 1994, “*Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory*”, in T. J. Csordas, a cura, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-47.
- Virilio, P., 1984, *L'espace critique*, Paris, C. Bourgois; trad. it. 1988, *Lo spazio critico*, Bari, Dedalo.
- Zempleni, A., 1985, *Possession et Sacrifice*, «Le temps de la réflexion», 7, pp. 325-352.