

# Dove i margini non sono confini

*Carlotta Cossutta, Valentina Greco, Arianna Mainardi,  
Stefania Voli*

Non pensavo di fare la mia somma  
piuttosto di rompermi tutta.  
Eleonora Danco

Il corpo della donna è fantascienza.  
Francesca Genti

You are as constructed as me; the same anarchic Womb has birthed us both. I call upon you to investigate your nature as I have been compelled to confront mine. I challenge you to risk abjection and flourish as well as have I. Heed my words, and you may well discover the seams and sutures in yourself.  
Susan Stryker

Questo libro non esisterebbe senza le tecnologie digitali.

Noi, le quattro curatrici, abitiamo in luoghi diversi, lavoriamo in luoghi diversi da quelli nei quali abitiamo, siamo nate in luoghi diversi da quelli nei quali abitiamo e lavoriamo. Il nostro attivismo transfemminista ci fa incontrare spesso, ma in quei momenti non abbiamo tempo per altro.

Questo libro nasce dalle nostre “riunioni virtuali” su Skype, su WhatsApp, su Google Drive, sui nostri account di posta elettronica. Le persone che hanno scritto i contributi che lo

compongono vivono in Italia, Olanda, Francia, Spagna, Finlandia, Inghilterra e anche loro spesso in posti diversi da quelli di nascita. Le abbiamo contattate perché le conoscevamo personalmente, perché le avevamo lette e amate, incontrandole a un convegno, grazie ai messaggi privati o alle chat di un social network, recuperando la loro email da un sito internet o da un blog.

I tavoli dai quali lavoriamo sono divisi “da migliaia di chilometri fisici, tenuti insieme dai sostegni protesici di internet [...] le categorie newtoniane di spazio e di tempo (topologia e cronologia) sembrano crollare. Galleggiamo. Ci guardiamo e mi domando dove si trovi questo sguardo, come sia possibile guardarsi quando quel che vedono gli occhi non sono altri occhi ma l'immagine degli occhi sullo schermo”.<sup>1</sup>

Questo libro è un@ cyborg transfemminista queer.

Non esiste una gerarchia tra gli spazi che ci hanno unite, li abbiamo occupati di volta in volta per riuscire a stare insieme.

Non esiste una gerarchia tra i corpi, le nostre dita si sono sempre toccate mentre sfioravano la tastiera di un computer.

“Per noi il confine tra fisico e non fisico è molto impreciso”,<sup>2</sup> non esiste una gerarchia, esiste una complessità.

Questo libro è un@ cyborg transfemminista queer che guarda attraverso un caleidoscopio.

Gli stessi pezzi che lo compongono sono sfaccettati, dialogano tra loro concordando, scontrandosi, provocandosi, rispondendosi, come in una serie a episodi autoconclusivi ma con un filo conduttore che li unisce.

Le riflessioni sulla relazione tra corpi/tecnologie/cyber-spazi si concentrano spesso sui processi di disincarnazione, di

<sup>1</sup> Paul B. Preciado, *La tecnologia cambia i corpi e le coscienze*, “Internazionale”, 30 gennaio 2017 ([www.internazionale.it/opinione/paul-preciado/2017/01/30/tecnologia-corpi-coscienze](http://www.internazionale.it/opinione/paul-preciado/2017/01/30/tecnologia-corpi-coscienze)).

<sup>2</sup> Donna Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

smaterializzazione, da un lato coi toni dell'entusiasmo, dall'altro coi toni della catastrofe, "oscillano tra deliri d'onnipotenza e paranoie d'impotenza totale",<sup>3</sup> ma "guardare criticamente alle contraddizioni della tecnica, nonché ai rapporti di forza del presente, non necessariamente coincide con una condanna della tecnica".<sup>4</sup> Sono posizioni polarizzate, che tendono, volutamente, ad annullare tutto quello che si trova in mezzo. Concreto *vs* Astratto, Fisico *vs* Virtuale, Spazio *vs* Cyberspazio, sono tutte medaglie a due facce, sono la dimostrazione di quanto sia difficile uscire dalla coazione a pensare per poli opposti.

"Binarism is for computer" recitava una scritta nera su un cartello fucsia alla manifestazione bolognese di Non una di meno dell'8 marzo 2018. Ma il pensiero binario è riposante, dà l'impressione di fare una scelta, è come un'opzione Tutto Incluso, fa sentire corretti e, forse ancora più importante, fa sentire sorretti.

Questo libro è un@ cyborg transfemminista queer che si rifiuta di giocare a testa o croce.

Se "nella cultura dominante il sistema operativo di default è Windows, la sessualità di default è bianca, monogama, monoparentale, l'abitudine è una nicchia di mercato", scrive Lucia Egaña Rojas, solo strumenti conoscitivi che possano aiutarci a riconoscere e sfidare le gerarchie e i sistemi di potere impliciti in un sistema di pensiero polarizzato e dicotomico possono condurci verso "una tecnologia transfemminista (che) si fonda sull'irripetibilità del piccolo gesto, sulla serendipità e sulla casualità".<sup>5</sup> Mettere in discussione le categorie e gli strumenti attraverso i quali si osserva il mondo per comprendere le nuove relazioni tra corpi, generi e tecnologie, apre una serie di questioni epistemologiche di ridefinizione del rapporto tra

<sup>3</sup> Paul B. Preciado, *La tecnologia cambia i corpi e le coscienze*, cit.

<sup>4</sup> Brunella Casalini, Federico Zappino, *Prefazione*, in Karin Harrasser, *Corpi 2.0. Sulla dilatabilità tecnica dell'Uomo*, goWare, Firenze 2018.

<sup>5</sup> Lucia Egaña Rojas *Tecnofemminismo*, infra, p. 37.



Sciopero globale dei e dai generi, Non una di meno, Bologna 8 marzo 2018 (foto di Michele Lapini, per gentile e complice concessione dell'autore)

sapere e tecnologia. In questa direzione Haraway<sup>6</sup> contesta il concetto di oggettività, insistendo sulla necessità di riconoscere come parziale ogni punto di vista. La riflessione femminista sulla costruzione del sapere rivendica, infatti, una pratica consapevole in cui le “storie personali” siano utilizzate come strumento per illuminare le scelte teoriche, dove le differenze siano considerate dimensioni relazionali e non connaturate, dove ai corpi sia riconosciuta consapevolezza sociale e culturale. Da dove parlano, dunque, le autoru di questo libro? A partire dal concetto centrale nell’epistemologia femminista per cui il soggetto è situato in un determinato contesto, e di conseguenza il sapere sviluppato è un sapere incarnato, le autoru di questo libro sviluppano un sapere intorno a, e con, le tecnologie che

<sup>6</sup> Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, “Feminist Studies” 14(3), 1998, pp. 575-99

si nutre prima di tutto di corpi e delle esperienze. Dando vita, così, a un processo di costruzione di conoscenza incarnato, in movimento, che ridefinisce i confini tra margine e centro, sfidando rassicuranti dicotomie di pensiero e pratica.

Le tecnologie possono essere utilizzate per supportare processi di costruzione di sapere aperti e condivisi, mettendo l'accento sulla dimensione collettiva della conoscenza. Come mostrano i contributi di Eva Kunin e Obiezione Respinta esse diventano spazio di partecipazione e condivisione, nella forma, per esempio, della mappa interattiva dove “i piani fisico e virtuale di rivendicazione coesistono e si intrecciano a partire dall'esperienza collettiva che abbiamo vissuto con le mobilitazioni di Non una di meno”.<sup>7</sup> Si aprono, così nuove forme di partecipazione politica che intrecciano la dimensione individuale e collettiva, gli spazi di vita online e offline, creando una rete di relazioni che si nutre di corpi, conoscenze situate e tecnologie.

Ragionare sul sapere è cruciale per mettere in discussione la “natura” stessa delle tecnologie, e riconoscere, per sciogliere, il loro carattere sociale e relazionale. Il filo rosso tra i saggi del libro è la consapevolezza di tale reciprocità focalizzandosi sulle relazioni di potere che dentro, e con, le tecnologie vengono talvolta sfidate altre volte riprodotte, le tecnologie sono messe a tema sia come fonte che conseguenza dello strutturarsi delle relazioni di potere che si definiscono in base al genere. Dal forno a microonde, al telefono, alla pillola anticoncezionale, alla robotica e ai software, la tecnologia ha un ruolo nella strutturazione dei ruoli sociali, e l'emarginazione delle soggettività che non aderiscono alla norma cis-etero-bianca da parte della comunità tecnologica ha una profonda influenza sul contenuto, il design, la tecnica e l'uso di artefatti tecnologici.<sup>8</sup> Il modo in cui le diverse ricerche femministe hanno affrontato, decostruito

<sup>7</sup> *Obiezione Respinta*, infra, p. 75.

<sup>8</sup> Judy Wajcman, *From Women and Technology to Gendered Technoscience, Information*, “Community and Society” 10(3), 2007, pp. 287-298.

ed elaborato l'esclusione di alcune soggettività rispetto ad altre dal mondo tecnologico (nelle strutture sociali, nelle identità individuali e collettive, nelle rappresentazioni simboliche) costituisce, in parte, uno dei fili che legano le riflessioni delle studiosse impegnate in questo campo. La prospettiva femminista sullo studio sociale delle tecnologie ha in particolare posto l'attenzione non solo sul potere delle istituzioni sociali nel dare forma alla tecnologia, ma anche sul potere dei soggetti di appropriarsene. Gli artefatti tecnologici sono aperti a diverse interpretazioni e il loro significato viene costruito attraverso un processo di negoziazione tra agenti; non hanno un unico significato o uso, stabilito nel momento della loro ideazione, al contrario, sono aperte a diverse interpretazioni, in base alle quali le soggettività intervengono negoziandone il significato e ridefinendole.

Le tecnologie sono un oggetto conteso, attraversato da tensioni e ambivalenze, in cui vi è lo spazio per processi politici di soggettivazione.

Il digitale è spaziale, afferma Janet H. Murray nel 1997,<sup>9</sup> individuando nella spazialità una delle caratteristiche precipue dei media digitali. Se è vero che, in generale, “la maggior parte dei nostri concetti fondamentali sono organizzati in termini di una o più metafore spaziali”<sup>10</sup> è ancor più vero per internet e le tecnologie digitali, lo testimoniano le numerose metafore spaziali che utilizziamo per descrivere le nostre esperienze sul web: *ambiente* digitale, *navigare* online, *viaggiare* in internet, *entrare* in un sito, *piazza* virtuale o *autostrada* dell'informazione.

“Le strade libere le fanno le donne che le attraversano” non è uno slogan, è un progetto, un pensiero che si incarna, e vale anche per le strade elettroniche. Si può leggere “Gli spazi,

<sup>9</sup> Janet H. Murray, *Hamlet on the Holodeck: The Future of Narrative in Cyberspace*, Simon and Schuster, New York 1997.

<sup>10</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 17.



Parigi, Rue des Francs Bourgeois (foto di Valentina Greco)

compresi quelli cyber, li fanno le soggettività fuorinorma che li attraversano”, implica riconoscere che anche gli spazi non sono univoci, si trasformano e, soprattutto, si possono trasformare.

Da un punto di vista transfemminista il corpo stesso diventa uno spazio, “il corpo è un luogo dove la performance prende vita e ha un valore di strumento di resistenza e di rottura delle norme che regolano gli spazi pubblici. In questa prospettiva il corpo può diventare uno strumento di trasgressione delle norme sociali dominanti in un determinato spazio”.<sup>11</sup>

Il corpo è spazio biopolitico per eccellenza, è luogo che

<sup>11</sup> Rachele Borghi e Zarra Bonheur, *Appunti dai margini del centro*, infra, p. 141.

definisce luoghi, su di esso si agisce la violenza della norma, attraverso di esso si agisce il cambiamento.

Il corpo ri/crea lo spazio che attraversa, cambia i suoi connotati. Parafrasando un passaggio di Alice nel Paese delle Meraviglie: Se lo conoscessi come lo conosco io non parleresti di LUI. Parleresti di LORO.<sup>12</sup>

Spazio, come femminismo, come corpo, è plurale, anche quando lo si legge al singolare. Pensiamo il corpo-spazio nei termini di una somateca (Preciado), ossia come un archivio di finzioni politiche vive che in nessun modo possono costituire un unico corpus. Le tecnologie digitali occupano oggi una superficie molto ampia di questo archivio, per gli ineluttabili, poiché voluti ma anche subiti, legami che i nostri corpi hanno intessuto con esse.

“Questo archivio è in realtà un corpo, o meglio, questo archivio è il mio corpo. [...] Questo mio corpo-archivio, non è apparso dal nulla, la sua esistenza sarebbe stata impossibile senza il riconoscimento della genealogia di altrx dissidenti del genere e della sessualità”.<sup>13</sup>

Tuttavia, questo spazio-archivio subisce continue trasformazioni e “se il ‘cyberspazio’ un tempo offriva la promessa di sfuggire alle costrizioni delle categorie identitarie essenzialiste, il clima dei social media contemporanei ha oscillato con forza nella direzione opposta ed è diventato un teatro dove ci si prostra continuamente all’altare dell’identità”.<sup>14</sup>

La tecnologia è sempre il prodotto di un’organizzazione sociale della quale mira a riprodurre i rapporti di potere e le categorizzazioni, e il gesto di decostruirla è un gesto politico proprio perché spezza questa catena di riproduzioni inserendo variazioni, consapevolezza, posizionamenti e materialità.

<sup>12</sup> “If you knew Time as well as I do said the Hatter, you wouldn’t talk about wasting *it*. It’s *him*.”

<sup>13</sup> Diego Marchante “Genderhacker”, *Transcyborgllera*, infra, p. 155.

<sup>14</sup> Laboria Cuboniks, *Xenofemminismo*, infra, p. 101.



Rinunciare a utilizzare gli strumenti del padrone, quindi, non significa rinunciare alla tecnica, ma all'organizzazione dalla quale è prodotta e che ricrea. Per questo è fondamentale tenere conto dell'invito di Rachele Borghi e Zarra Bonheur a rivolgere lo sguardo verso il margine più che verso il centro, verso gli usi impropri delle tecnologie più che verso il loro sviluppo lineare, perché questo "ci permette non solo di vedere i margini ma soprattutto di vedere che sono abitati, che a ogni spazio-centro corrisponde un margine occupato, spazi liberati che possono diventare il terreno in cui edificare l'utopia".<sup>15</sup>

Nei vari interventi di questo testo, significativamente, i margini e i confini sono indagati in molti aspetti diversi: da quelli tra il corpo e le tecnologie e quelli molto concreti degli spazi urbani (come nell'esperienza di un ebook che diventa passeggiata di Eva Kunin), fino a quelli tra gli Stati. Anna Casaglia, per esempio, ci parla del confine tra Messico e Stati Uniti come di un luogo di sessualizzazione e di riproduzione di immaginari, mettendo in luce come "attraversare i confini significa spesso andare oltre i propri limiti, maturare, scoprire cose nuove, e le immagini che accompagnano questo attraversamento sono di frequente legate a un'idea di seduzione. [...]".<sup>16</sup> Il confine che diventa il set di un film porno, come in questo caso, ci parla dei rapporti di potere che agiscono nella sessualità e nella divisione sessuale dei ruoli di genere (per esempio in attivo e in passivo) e che la tecnologia militare di difesa delle frontiere contribuisce a riprodurre. Qui abitare il margine ha il doppio valore di riferirsi all'ambientazione fisica dei film e alla marginalità delle donne protagoniste, ma anche immaginare forme di resistenza che partano proprio da quel confine.

Proprio la riflessione sul confine, inoltre, mette in luce come le tecnologie siano utilizzate sempre di più per la difesa della

<sup>15</sup> Rachele Borghi e Zarra Bonheur, *Appunti dai margini del centro*, infra, p. 141.

<sup>16</sup> Anna Casaglia, *Confini, corpi e violenza*, infra, p. 119.

sicurezza sia personale sia collettiva. E questa volontà di difesa rompe con un altro confine, quello tra privato e pubblico, tra intimo e visibile. Una rottura che si svela nella pervasività dei dispositivi tecnologici di sicurezza all'interno delle case e nello spazio pubblico, in cui devono essere eliminati tutti gli angoli opachi, bui, non visibili. In questo senso vi è una somiglianza tra il corpo, scrutato dalle tecnologie mediche, parcellizzato fino al genoma, e gli spazi pubblici o privati sottoposti a costante sorveglianza. Allo stesso tempo sono gli stessi dispositivi mobili di cui ci serviamo quotidianamente a portare l'esterno negli spazi privati (sotto forma di notizie, lavoro, contatti ecc.) e l'intimità nello spazio pubblico (tra foto, messaggi, monitoraggi cardiaci ecc.). Questo slittamento dei confini, però, come nel caso del corpo, apre ai rischi non soltanto di sorveglianza costante, ma anche di spinta a riprodurre le norme sociali e di genere in qualsiasi spazio attraversiamo, perché qualsiasi spazio può essere immediatamente sociale.

Anche in questo caso, quindi, la sovversione non può che passare dalla dissoluzione delle categorie con cui ci pensiamo al sicuro, dal riconoscimento di una complessità che eccede le gerarchie e dalla dissoluzione di un ordine sociale. Come sottolinea ancora Laboria Cuboniks, infatti, non possiamo che ripensare le linee tra inclusione ed esclusione e tra spazi pubblici e spazi privati, ridefinendo i termini in discussione: “vogliamo mirare a case implementate fatte di laboratori condivisi, di strutture tecniche e media in comune. [...] Se vogliamo rompere con l'inerzia che ha mantenuto al suo posto la figura agonizzante della famiglia nucleare, che ha caparbiamente lavorato per isolare le donne dalla sfera pubblica e gli uomini dalla vita de\* loro figl\*, penalizzando coloro che si allontanano da essa, dobbiamo riorganizzare l'infrastruttura materiale e interrompere i cicli economici che la bloccano in posizione”.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Laboria Cuboniks, *Xenofemminismo*, infra, p. 101.

Contro la sorveglianza e la chiusura nel privato supportato da tecnologie securitarie non possiamo che rivendicare l'apertura e la condivisione, anche degli strumenti tecnici, per evitare la riproduzione di gerarchie che continuano a correre sulla linea del genere e della razzializzazione. Ma anche la necessità di spazi opachi, non visibili, non mostrati, perché come sostiene Charlotte Perkins Gilman all'inizio del XX secolo, "tanto più diventiamo sociali, tanto più abbiamo bisogno di una casa in cui riposarci. [...] Privata, appartata, interamente nostra; non invasa da nessun commercio o affare, mai aperta alla folla"<sup>18</sup> e, potremmo aggiungere, mai aperta a una sorveglianza che si trasforma troppo spesso in normalizzazione.

Molto è cambiato dagli anni in cui le prime sperimentazioni femministe sulla rete hanno preso corpo. I nuovi spazi digitali e la massiccia diffusione di tecnologie mobili mutano il rapporto con l'anonimato, la corporeità e la creatività. Come dicevamo, la vita su internet è difficilmente decontestualizzata o disincarnata; allo stesso tempo le esperienze virtuali, o meglio online, penetrano all'interno della realtà quotidiana diventando indistinguibili da essa. Ne consegue che l'attività online è fortemente influenzata dalla politica di spazi offline a livello sia materiale sia simbolico. Secondo Kember e Zylinska<sup>19</sup> occorre pensare i media non solo come semplici oggetti di uso, ma piuttosto riconoscere il nostro rapporto quasi simbiotico con essi sia a livello socioculturale sia a livello biologico, le tecnologie digitali entrano nel nostro quotidiano e nel quotidiano mediano identità e relazioni.

Internet è uno spazio relazionale ambivalente, si configura al tempo stesso come strumento per la sperimentazione di identità e di relazioni, e come un luogo di controllo e di normalizzazione. La possibilità di esprimere la propria identità attraverso questi

<sup>18</sup> Charlotte Perkins Gilman, *The Home: Its Work and Influence*, McClure, Phillips, & Co., New York 1903, p. 347 (traduzione di Carlotta Cossutta).

<sup>19</sup> Sarah Kember, Joanna Zylinska, *Life After New Media: Mediation as a Vital Process*, MIT Press, Boston 2012.



Teufelsberg, Berlino (foto di Stefania Voli)

media è condizionata da diversi fattori, primo tra tutti le specifiche *affordances* tecnologiche che permettono o inibiscono differenti tipi di autorappresentazione e interazioni. Tuttavia se da un lato le nostre pratiche digitali si iscrivono in processi di normazione che inibiscono forme di sperimentazione, allo

stesso tempo le nostre azioni con, e attraverso, i media digitali agiscono per forzarli.

Le riflessioni che da una prospettiva di genere interrogano la rete come dispositivo di controllo e di sorveglianza suggeriscono come la reale possibilità trasformativa, proveniente dalla relazione con gli ambienti digitali, dipenda in ultima istanza dalla capacità dei soggetti di controllare le proprie informazioni. Inoltre, insieme ad altri testi critici,<sup>20</sup> i più recenti studi cyberfemministi sottolineano la necessità di guardare come la relazione tra nuovi media e neoliberismo sia sempre più stretta, e i confini tra autodeterminazione/soggettività/*agency* e processi di costruzione identitaria guidati dal mercato diventino sempre più nebulosi.<sup>21</sup> Gajjala e Ju Oh, nell'intento di aggiornare la portata critica del pensiero cyberfemminista in rapporto al mutato scenario sociale e tecnologico, rispondono che per le cyberfemministe si pongono ora nuove sfide e nuove domande: come affrontare quei discorsi attraenti che descrivono internet come uno spazio di realizzazione personale e collettivo, quando sospettiamo che le tecnologie digitali siano intrinsecamente intrecciate alla logica del neoliberismo?<sup>22</sup>

La risposta data dalle stesse studiosse è di guardare le forme di partecipazione online senza cadere nella trappola di considerarle fuori dal sistema di oppressione solo perché provenienti da voci ai margini, e senza pensare di interpretare queste voci da una posizione di privilegio considerando di essere più epistemologicamente competenti nel vedere le strutture politiche e sociali. Piuttosto che guardare internet indiscutibilmente come spazio di liberazione, suggeriscono di guardarne l'ambivalenza. In altre

<sup>20</sup> Un testo molto recente su questo tema è: Daniele Gambetta (a cura di), *Datacrazia. Politica, cultura algoritmica e conflitti al tempo dei big data*, D Editore, Ladispoli 2018.

<sup>21</sup> Radhika Gajjala, Yeon Ju Oh, *Cyberfeminism 2.0*, Peter Lang Publishing, New York 2012.

<sup>22</sup> Ibid.

parole mettendo a fuoco come i rapporti di potere su base di genere sono rinforzati e allo stesso tempo messi in discussione e decostruiti con e attraverso le tecnologie digitali.

Occorre, come abbiamo detto, decostruire le dicotomie che sembrano essere rimaste implicite, nutrendo lo sguardo sulle tecnologie di nuove alleanze. Tra gli altri, gli studi intersezionali<sup>23</sup> possono offrire strumenti capaci di spezzare un discorso sulle tecnologie basato su un privilegio stabilito su base geografica che ha governato gran parte delle analisi in quest'area. Come sottolinea anche Anna Casaglia, la questione dell'agency dei soggetti è dirimente per una lettura del rapporto tra soggettività e tecnologie che consideri come le diverse posizioni da cui i soggetti parlano influiscono sulla loro capacità d'azione. Qui, occupare la posizione di donne e migranti sul confine tra Stati Uniti e Messico implica essere descritte da una "narrazione occidentale (che) opera un riduzionismo che categorizza i e le migranti in vittime o criminali, quindi da salvare o da punire. Questo processo rinforza l'associazione tra migranti e pericolo e anche l'idea che, qualunque sia la categoria in cui ricadono, si tratti di persone in qualche modo inferiori e non in grado di badare a se stesse".<sup>24</sup> Si tratta di un discorso che non solo esclude soggettività sulla base di razza, classe e genere; ma che assume una verticalità di fondo, per cui esistono soggetti depositari/e di un sapere e di una *agency* tecnologica che devono essere offerti ai soggetti subalterni per emanciparsi. Privandoli della capacità di azione, generando abiezione, rendendoli "altro" rispetto a ciò che è considerato norma.

Nel 1994, rievocando la storia horror fantasy di Mary Shelley, *Frankenstein*,<sup>25</sup> Susan Stryker scrive un articolo, che a posteriori

<sup>23</sup> Koen Leurs, *Performing gender and ethnicity in socio-technological networks: entangling feminist technoscience and postcolonial studies*, "International Journal of Feminist Technoscience", 34 paragraphs, Version 1.0, 2009.

<sup>24</sup> Anna Casaglia, *Confini, corpi e violenza*, infra, p. 119.

<sup>25</sup> Mary Shelley, *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, 1817.



D7 D8 (foto di Stefania Voli, rielaborazione grafica di Valentina Greco)

potremmo considerare come un breve manifesto politico trans\*.<sup>26</sup> Ispirandosi alla scena in cui il mostro, rivolgendosi per la prima volta al suo creatore, si rivela come qualcosa di diverso e “di più” di quanto egli stesso avesse immaginato, in *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage*, la storica e attivista trans associa alla mostruosità di Frankenstein la soggettività transgender, così come questa si presenta al cospetto dei saperi medici dominanti. In tale metafora, il corpo trans\* si afferma come un luogo situato al di fuori dell’ordine naturale e, proprio in forza di questo, mostruosamente potente.

Parlare del rapporto corpi-tecnologie-generi, significa situarsi esattamente all’interno di tale spazio di mostruosità e abiezione. Significa occuparsi di tutto ciò che sconvolge, snatura, riarticola e rende visibili i legami normativi – generalmente dati come scontati – tra la specificità biologica del corpo umano *genderamente* differenziato, i ruoli sociali e gli status che una particolare conformazione corporea è presupposta introiettare. È questa una prospettiva che, in altre parole, mette a tema il rapporto soggettivamente vissuto tra la percezione di genere, le aspettative sociali a esso correlate e i meccanismi culturali che lavorano per sostenere o contrastare specifiche configurazioni *gendered*. Situarsi dall’interno di tale rapporto indica anche la possibilità di una comprensione diversa dei significati e delle rappresentazioni dei corpi narrati come “legittimi”: questioni a prima vista teoriche che tuttavia hanno conseguenze concrete sulle condizioni di vivibilità delle soggettività.

Nel lavoro di boicottaggio del sistema dualistico dei generi, sono centrali le nuove tecnologie, mezzi materiali e discorsivi capaci di fornire tanto l’accesso agli *script* di genere, quanto le chiavi per la sottrazione da questi.

<sup>26</sup> Susan Stryker, *My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix: Performing transgender rage*, “GLQ” 1(3), 1994, pp. 237-54.



Il corpo si rivela lo spazio attraverso cui le relazioni di potere possono venire contestate o confermate e nel quale i significati simbolici e culturali che gli individui assegnano ai loro stessi corpi (e ai corpi altrui) si scontrano o si convalidano a contatto con i valori e le norme attraverso cui un'intera società pensa i corpi.

Con de Lauretis e Balsamo sappiamo che una delle caratteristiche del genere è la sua non rintracciabilità in alcun punto specifico del corpo (organi genitali, cromosomi, geni): esso è disseminato sui soggetti incarnati, materializzato su e attraverso questi in un *continuum* di discorsi, rappresentazioni, pratiche e performance.<sup>27</sup>

Sono le esperienze tecno\_trans\_femministe che portano alla luce l'indissolubilità del rapporto esistente tra *soma* – il corpo, come costruito culturale intellegibile – e *technè* – le tecniche nelle quali e attraverso le quali i corpi prendono forma, si trasformano e si (ri)posizionano. Le biotecnologie di mutazione del corpo trans, così come i dispositivi atti alla produzione del piacere per e attraverso quegli stessi corpi, non sono dunque mere “protesi” artificiali, installate su corpi “naturali” ma – proprio perché *bio* – sono il corpo stesso. È in questa direzione che si muove il contributo di Ludovico Virtù che, nel suo lavoro sull'industria dei sex toy, ha sottolineato il potenziale sovversivo delle esperienze di autorganizzazione, quando questo si esercita all'interno e per tramite di spazi, corpi, e identità non convenzionali: “Il fai da te diventa un modo potenziale di riconoscimento delle diversità dei corpi trans, dello spettro delle corporeità trans. Esso si pone quindi come pratica formativa, un modo (mediato, seppure non immediato) di conoscere e riconoscere una corporeità alternativa. [...] Il fai da te è un percorso in divenire, in cui si

<sup>27</sup> Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987 e Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Duke University Press, Durham 1995.

spezza la linearità epistemologica tra un corpo già conosciuto e la produzione di oggetti che rispecchino i bisogni di tale corpo per dare vita a un percorso di conoscenza del proprio corpo e dei propri piaceri che emerge proprio attraverso una tale pratica del fai da te: farti dei sex toy perché il tuo corpo trans non sia s/conosciuto, eppure ri/scoprire le sensibilità del tuo corpo proprio attraverso la produzione fai da te”.<sup>28</sup>

Deriva da tale posizionamento teorico, in cui si rintracciano parti della riflessione già elaborata da Donna Haraway,<sup>29</sup> il termine *somatechnics* coniato da Susan Stryker per indicare l’unione stretta tra il corpo e i dispositivi tecnologici di formazione e trasformazione dei corpi. È proprio la dicotomia tra corpo e tecnologia, natura e cultura, che viene a essere messa definitivamente in discussione: il corpo non è riconosciuto come un (già dato) oggetto della conoscenza tra gli altri, quanto piuttosto come *lo* spazio contingente della conoscenza e della costruzione di un sapere che assegna la priorità ai processi di *embodiment* e di posizionamento dei soggetti.

Da una parte le “tecniche del corpo”<sup>30</sup> sono i modi in cui gli individui nelle diverse società, sanno servirsi del loro corpo, mentre dall’altra le tecnologie a disposizione nelle società contemporanee comprendono “i modi in cui i corpi erotici vengono [...] gestiti attraverso interventi medici o comunque tecnici”.<sup>31</sup> In tale passaggio si compie uno spostamento fondativo dell’esperienza della percezione corporea delle esperienze *degendered*: da corpo biologico portatore di un destino sessuato “naturale” e incontestabile e, in quanto tale, gravido di problematicità, a corpo tecno-modificato, piattaforma di sperimentazione di

<sup>28</sup> Ludovico Virtù, *Dis/organizzare la sessualità fai da te in una prospettiva trans*, *infra*, p. 49.

<sup>29</sup> Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, *cit.*

<sup>30</sup> Marcel Mauss M., *Le tecniche del corpo*, traduzione e cura di Michel Fusaschi, Edizioni ETS, Pisa 2017 (ed. or. 1936).

<sup>31</sup> Ken Plummer, *La sociologia della sessualità e il ritorno del corpo*, “Rassegna Italiana di Sociologia”, 3, p. 496.

possibilità, di re-invenzione e (perché no) luogo di espressione di felicità ed euforia.

Assumere che il corpo diventi un progetto<sup>32</sup> (sia esso individuale o collettivo), significa accettare che il suo aspetto, la sua dimensione e le sue componenti siano potenzialmente soggette alla volontà di trasformazione, gestione e manutenzione da parte di chi quel corpo lo abita, lo attraversa, lo hackera. Si tratta in altre parole di riconoscerne un significato concreto in quanto risorsa personale e simbolo sociale che trasmette significati culturali, identitari, collettivi. In questo contesto, ogni parte del corpo e ciascun organo diventano entità malleabili e modellabili, affidati alla vigilanza e al lavoro dei loro proprietari, ma anche dei più ampi sistemi socioculturali.

I contributi che si trovano in questo testo, ci dicono che le esperienze tecno\_trans\_femministe sono capaci di rivelare il funzionamento dei sistemi e delle istituzioni che producono contemporaneamente possibilità di vivibilità per alcuni soggetti mentre le precludono ad altri; esplicitano dimensioni problematiche che investono il rapporto tra corpi e tecnologie (basti pensare agli sviluppi relativi alla fecondazione in vitro, al trapianto di organi, all'ingegneria genetica), rendendo sempre più evidente la labilità dei confini dei corpi e la loro stessa duttilità. Non di meno, il divenire risorsa economica del corpo nell'attuale contesto neoliberista – proprio come conseguenza dello sviluppo delle biotecnologie, delle industrie farmaceutiche e del piacere – ne ha portato alla luce nuove possibilità e contraddizioni, a partire dal suo essere spazio di creazione di significati e, al tempo stesso, significante culturale e sociale.

Il corpo – a partire dal suo essere “plasmato e plasmabile dall'organizzazione sociale”<sup>33</sup> – è contraddistinto da intrinseca

<sup>32</sup> Chris Shilling, *The Body in Culture, Technology and Society*, SAGE, London 2004.

<sup>33</sup> Roberta Sassatelli, *Presentazione*, “Rassegna Italiana di Sociologia”, 3, 2002, p. 320.

indeterminatezza: esso infatti richiede una continua negoziazione dei suoi stessi confini. Per questa ragione, i progetti di (auto) trasformazione del corpo si rivelano questioni non riconducibili al solo esercizio della libera scelta personale, ma presuppongono negoziazioni con l'ordine sociale che forniscono sistemi di significati utilizzati per agire, costruire, dare senso ai corpi.

In questo percorso la riflessione di Paul Preciado risulta essenziale: per Preciado il corpo è una costruzione, un “campo di molteplicità aperta alla trasformazione”<sup>34</sup> e il soggetto – che è sempre politico – si costituisce come esito dell'applicazione di precise tecniche. Riflettendo sull'esperienza di trasformazione dei corpi e di modificazione di genere, Preciado interpreta il genere come una “teco-ecologia politica”, e la sua percezione come una fiction “somatopolitica prodotta da un insieme di tecnologie di addomesticamento del corpo”.<sup>35</sup> Egli definisce la cornice sociopolitica contemporanea “regime farmacopornografico”, facendo riferimento ai processi di gestione bio-molecolare (farmaco) e semiotico-tecnologica (pornografico) di produzione dei corpi e della soggettività. Tale contesto sembra essere dominato da un insieme di tecnologie del corpo (biotecnologie, chirurgia, endocrinologia, farmacologia) e della rappresentazione (fotografia, cinema, televisione, cibernetica...) che permeano la vita quotidiana come mai era accaduto in precedenza. Si tratta di tecnologie biomolecolari, digitali e di trasmissione di informazioni ad alta velocità: leggere, visose, gelatinose, iniettabili, aspirabili, incorporabili (un esempio è rappresentato dal testosterone in gel e dall'ampliamento del mercato cui è andato incontro). Preciado, con Zygmunt Bauman, definisce la condizione attuale come una forma sofisticata di controllo “liquido”, ma si potrebbe leggerla anche come

<sup>34</sup> Intervista a Judith Butler e Paul B. Preciado, “Têtu”, 2009.

<sup>35</sup> Paul B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango, Roma 2015, p. 105 (ed. or. *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Madrid 2008).

una forma confessionale, poiché “la confessione, e il potere pastorale, ribaltano [...] il processo di individualizzazione e di controllo aprendo la strada alla riflessione sulla governamentalità liberale e la biopolitica: in una società feudale, tipica della sovranità, il processo di individualizzazione è ascendente e coinvolge maggiormente chi ha più potere – che sarà così più riconoscibile, più *individuo*; nelle società disciplinari, al contrario, questo processo sarà discendente: chi ha meno potere è più individualizzato, più visibile”.<sup>36</sup>

Nel regime farmacopornografico i corpi non vengono normati e disciplinati rinchiudendoli dentro le istituzioni totali, al contrario sembrano godere di libertà infinita, ciò è possibile perché le tecnologie blande agiscono forme di microcontrollo, esse si insinuano dentro i corpi che mirano a controllare, diventano da essi inseparabili, con essi si fondono fino a diventare Soggettività.

Nel regime farmacopornografico noi incorporiamo la norma.

Il genere finisce per reincarnarsi nel corpo, ridando vita a soggettività che si ossificano in identità con una tassonomia rigidissima.

“Nessuno dei sessi che io incarno ha densità ontologica”.<sup>37</sup>

Il corpo è un’invenzione. Produco e riproduco numerosi Io, li incarno e contemporaneamente nessuno di essi è me, nessuno di essi mi descrive completamente. È un’espropriazione che non va considerata una perdita, ma una risorsa.

L’analisi di Preciado, inoltre, è particolarmente interessante proprio perché inserita all’interno del contesto neoliberista, nel quale il rapporto tra soggetti e poteri (siano essi medici, tecnologici, dispositivi di controllo ecc.) non è più circoscrivibile alla dialettica foucaultiana resistenza/controllo, ma registra uno spostamento di prospettiva verso la complicità e la negoziazione

<sup>36</sup> Carlotta Cossutta e Arianna Mainardi, *Sorveglianza, soggettività e spazio pubblico*, infra, p. 169.

<sup>37</sup> Intervista a Judith Butler e Paul B. Preciado, “Têtu”, 2009.

dei soggetti. È proprio questo ruolo (re)attivo che permette di porre l'accento sulla necessità di riappropriazione delle tecnologie di produzione di soggettività, attraverso un coinvolgimento diretto nella circolazione e nell'interpretazione dei "bio-codici somato-politici".<sup>38</sup>

Il corpo, come emerge dalle parole delle soggettività che lo abitano, non è dunque solo un effetto discorsivo<sup>39</sup>, ma un vero e proprio agente discorsivo, che gioca un ruolo centrale e concreto nella costruzione di sé, del genere, della sessualità e del posizionamento nello spazio pubblico (in termini di relazioni, affetti), ma anche virtuale. Nei contributi del libro, le soggettività incarnate esperiscono, gestiscono e modificano codici di significato individuali e collettivi. La disidentificazione dall'anatomia e la ricerca di nuove identificazioni sono processi che permettono di abbozzare progetti sul corpo che esplicitano l'*agency* dei soggetti, e rendono possibile considerare il corpo un potenziale a propria disposizione e non errore, sbaglio, intralcio per l'espressione del proprio senso di sé corporeo e di genere. Le tecnologie permettono di "intravedere la possibilità di un'altra vita",<sup>40</sup> producono un maggiore livello di consapevolezza e autodeterminazione in quanto soggetti tecno\_trans\_femministi. In conclusione, usando ancora le parole di Preciado, è possibile affermare che "in termini di azione politica, la soggezione o l'*empowerment* dipendono dal differente uso e dalla riappropriazione delle reali tecnologie di produzione della soggettività".<sup>41</sup>

Anche questa riappropriazione, però, è irta di complessità e di rischi come ci segnalava Donna Haraway vent'anni fa, in un testo che purtroppo in Italia è fuori catalogo, ma continua

<sup>38</sup> Paul B. Preciado, *Testo tossico*, cit., p. 116.

<sup>39</sup> Cfr. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 e Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990.

<sup>40</sup> Paul B. Preciado, *Testo tossico*, cit., p. 321.

<sup>41</sup> Ivi, p. 116.

a circolare quasi clandestinamente: “Dimentiche e non poco di come funzionano le narrative coloniali di viaggio, guardammo dentro le nostre vagine verso la lontana cervice, gridando: ‘Terra! Abbiamo scoperto noi stesse e reclamiamo il nuovo territorio per le donne’. Nel contesto della storia delle politiche sessuali occidentali – ovvero, dell’intera storia ortodossa della filosofia e della tecnologia occidentale – impossessarsi visivamente dei propri organi sessuali e genitali ha costruito tropi potenti per la rivendicazione femminista del sé. Ci ha fatto credere di avere l’obiettivo a portata di mano”.<sup>42</sup> Haraway ritorna prepotentemente anche nei vari contributi di questo testo perché la sua riflessione sull’intreccio tra corpi e tecnologie è capace di tenere insieme uno sguardo critico e una riappropriazione sovversiva. Haraway offre l’occasione di ricordarci, costantemente, che le tecnologie sono uno strumento, con una storia, un immaginario e una funzione come tutti gli strumenti, che non esauriscono l’orizzonte di un cambiamento, pur se possono contribuire a raggiungerlo: per esempio “il significato più pieno della libertà riproduttiva non può essere facilmente rappresentato dallo speculum ginecologico o dallo speculum virtuale del terminale di un computer, per quanto importanti siano il controllo, l’occupazione e la capacità di determinare la forma, la funzione e l’uso di questi strumenti, dal punto di vista semiotico e materiale”.<sup>43</sup>

Una tecnologia su cui Haraway si sofferma è l’ecografia, che segna un punto di passaggio in un processo di cambiamento nei confini del corpo e nella distinzione tra un dentro e un fuori. Inoltre l’ecografia permette di mostrare l’incontro tra patriarcato e biopolitica, essendo una tecnologia che fin dal

<sup>42</sup> Donna Haraway, *Testimone\_Modesta@FemaleMan©\_incontra\_OncoTopo*<sup>TM</sup>, cit., p. 257. Haraway non dimentica, in ogni caso, l’importanza pratica del movimento per la salute delle donne: “quelle riunioni collettive con lo speculum e lo specchio, in ogni caso, non erano importanti solo per il loro contenuto simbolico. Erano soprattutto pratiche di assistenza e sperimentazione reciproca in un periodo in cui l’aborto era ancora illegale e rischioso”.

<sup>43</sup> Ivi, p. 261.

principio prevalentemente scruta i ventri delle donne, in un processo di medicalizzazione della gravidanza che corre parallelo alla necessità di produrre popolazioni sane. L'ecografia nasce in campo militare come sviluppo del radar e viene impiegata in primis in psichiatria per osservare il cervello, ma con scarsi risultati a causa dello spessore del cranio, e poi per osservare le gravidanze, diventando in breve tempo un esame molto diffuso. Già la contiguità tra ricerca militare e osservazione degli uteri ci dice molto su uno nesso coloniale che investe i corpi e che ne definisce le possibilità di comprensione.

Nel 1965 il magazine "Life" dedica una copertina a *an unprecedented photographic feat in colour*: le immagini rappresentano un feto vivo di diciotto settimane nel suo sacco amniotico. L'articolo che accompagna le fotografie del feto racconta il viaggio degli spermatozoi e la fecondazione dell'ovulo in maniera molto narrativa, in un racconto che assegna allo spermatozoo il ruolo attivo di un maschio conquistatore e all'ovulo il ruolo passivo di una femmina conquistata: questo racconto avrà grande successo, ma mostra anche come le immagini da sole siano ancora incomprensibili senza l'aiuto di uno sguardo esperto come quello medico. Haraway sostiene che "l'ecografia è, letteralmente, una pedagogia per imparare a vedere chi esiste nel mondo. I sé e i soggetti sono prodotti in queste *esperienze vissute*".<sup>44</sup> L'ecografia, quindi, sarebbe non soltanto un utile strumento medico, ma anche un indicatore di una nuova vita, una modalità standardizzata di rappresentare il frutto di una gravidanza come un soggetto. Barbara Duden, a questo proposito, riporta il dialogo con una collega, Joanne, incinta, che invita le amiche una domenica pomeriggio a casa per osservare le polaroid della sua ecografia: "nella foto era possibile distinguere, schematicamente, una specie di birillo, al cui centro si delineavano due ombre dentellate disuguali"

<sup>44</sup> Ivi, p. 239.



e in questa immagine sfuocata Joanne riconosce *Brendan*, suo figlio. Questa immagine frivola, però, non è così pacificata come può apparire: Joanne è separata, lontana da casa e non avrebbe voluto un figlio, ma afferma che da quando sa “che è un essere umano, che mi appartiene, da quando ho visto battere il suo cuore, non sono più stata capace di abortire”.<sup>45</sup> Vedere il feto, poterlo mostrare alle amiche, lo rende reale, vivo e presente in maniera molto più forte del semplice sapere di averlo dentro di sé, come se la vista infondesse la vita nel feto. Donna Haraway sottolinea che “non sembra esagerato sostenere che il feto biomedico pubblico – a cui l’alta tecnologia di visualizzazione dà corpo – sia un’incarnazione allo stesso tempo sacra e profana, la realizzazione materiale della *promessa* della vita stessa. Abbiamo quindi la fusione di arte, scienza e creazione. C’è da meravigliarsi se guardiamo?”<sup>46</sup>, sottolineando la potenza e il fascino di questa possibilità di vedere il corpo umano dall’interno.<sup>47</sup>

Questa visione è un potere che si caratterizza anche come *antiabortivo*, come viene messo in luce del video *The Silent Scream*<sup>48</sup> che si propone di mostrare, attraverso immagini a ultrasuono, l’aborto di un feto di venti settimane. Quello che salta in primis all’occhio, è il potere dell’immagine fetale e l’accettazione dell’immagine stessa come una rappresentazione accurata del feto reale. Questo potere deriva dalla particolare capacità dell’immagine di assumere nello stesso tempo il significato empirico, quello informativo e quello mitico. In *The Silent*

<sup>45</sup> Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull’abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 37.

<sup>46</sup> Donna Haraway, *Testimone\_Modesta@FemaleMan@\_incontra\_Onco-Topo*<sup>TM</sup>, cit., p. 241.

<sup>47</sup> “L’ecografia crea nuove corporazioni di specialisti e dà luogo a nuovi corsi di formazione. La nuova tecnica, dunque, non produce solo patologie fisiche e squilibri sociali, ma anche nuovi desideri e nuove paure”, Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., p. 87.

<sup>48</sup> Video americano sull’aborto del 1984 diretto e filmato dal dottor Bernard Nathanson. Il video mostra i particolari dell’aborto di un feto di venti settimane ([www.silentscream.org](http://www.silentscream.org)).

*Scream* il feto che noi vediamo e riconosciamo non è altro che un feticcio: infatti, esso c'è mostrato dal punto di vista della camera e non da quello della donna incinta o dal feto stesso, nonostante la voce narrante descriva il video come "il punto di vista della vittima". Il feto è diventato come una sorta di extraterrestre, sospeso nello spazio e iscritto sia nella finzione scientifica e sia nella fantasia popolare. Il punto di vista del maschio spettatore, attraverso la rappresentazione sugli schermi dell'immagine del feto, cambia il modo in cui ogni donna può vedere e percepire il proprio feto.

Quello che avviene in *The Silent Scream* è l'unione dell'immagine fantastica, fornita dal video, con le biotecniche cliniche utilizzando il linguaggio medico posto al servizio dei messaggi provenienti da una società patriarcale. Le immagini proposte dal video confondono il confine tra feto e bambino; esse rinforzano l'idea che l'identità del feto sia separata e autonoma rispetto alla madre, come dimostra la quasi totale assenza della donna all'interno del video. Lo spettatore è incoraggiato a identificarsi con il feto come soggetto, al di là, se non attraverso, l'esclusione della madre. Il video diventa, così, un esempio estremo di come le tecnologie ostetriche di visualizzazione e le altre forme di intervento, in ambito medico, abbiano modificato la tradizionale definizione di *interno* e *esterno* relativa al corpo delle donne, ma non solo. Questa rottura, che l'ecografia rappresenta in maniera netta, ha sicuramente dei rischi quando connessa al dominio patriarcale, ma apre anche delle inedite possibilità di sovversione e di contaminazione dell'idea di una natura biologica immutabile alla quale rimanere ancorate. Il concetto di natura, infatti, è sempre stato una gabbia in cui rinchiudere le donne e tutte le soggettività che esulano dalle norme sociali spacciate per naturali. Al contrario, la tecnica può diventare una via di fuga e persino di godimento. Sempre Haraway sottolinea come "l'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La

macchina non è un quid da animare, adorare e dominare; la macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione”.<sup>49</sup> La tecnica, in questo senso, permette di uscire da una dimensione del corpo intesa come destino e di sfumare i confini tra naturale e artificiale per farsi trovare sempre fuori posto, né pienamente umane, né pienamente macchine: cyborg, in tutte le forme che possiamo immaginare.

Come mette in luce Elisa Virgili “corpo e tecnologia non sono mai stati così ibridi, il confine tra corpo singolo, collettivo e tecnologie digitali viene frammentato per produrre resistenza”.<sup>50</sup> I corpi, quindi, diventano porosi ed emerge in maniera più chiara l’artificialità delle distinzioni sessuali e di genere grazie alla possibilità di modificarle attraverso diverse tecnologie. Ma i corpi si portano dietro anche la storia delle loro oppressioni e, come sostiene Lucía Egaña Rojas, “il corpo ha una memoria, non bisogna andare troppo lontano, una tecnologia transfemminista porta incisa sulla carne la reclusione di Angela Davis, la caccia alle streghe, le trans morte in una qualsiasi frontiera, nelle loro case. [...] La tecnologia è materiale. Non è un’astrazione. Nella Silicon Valley la banda larga sorvola i tetti delle *maquiladoras*. La tecnologia è un fatto geologico, colmo di strati sovrapposti a formare disegni strutturali a partire da cataclismi, cicatrici e piogge dorate”.<sup>51</sup> Non soltanto, quindi, la tecnologia permette di ripensare i corpi, ma i corpi stessi sottolineano la materialità della tecnologia, della sua storia e delle sue applicazioni. Angela Balzano, per esempio, ci mostra i lati oscuri delle tecnologie riproduttive, che reificano i desideri di genitorialità e finiscono per rivolgersi soltanto alle potenziali madri: “riaffiora così la retorica della sacralità della riproduzione, anche ai tempi dell’intersezione tra dispositivi informatici e mercati bio-tech: ma superare la natura in nome del miracolo

<sup>49</sup> Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 190.

<sup>50</sup> Elisa Virgili, *If I was a rich girl*, infra, p. 81.

<sup>51</sup> Lucía Egaña Rojas, *Tecnofemminismo*, infra, p. 37.

della vita, insistendo a senso unico sul ‘sogno della maternità’, non vuol dire riproporci, con mezzi nuovi, la vecchia ricetta essenzialista della donna-madre?”.<sup>52</sup>

E questa enfasi sui corpi e sui loro posizionamenti è fondamentale per non cadere nella tentazione di vedere nelle tecnologie delle utopie già in atto.

Gli intrecci tra possibilità trasformative delle tecnologie e catture normalizzanti pervadono non solo questo testo, ma tutta la riflessione che lega la tecnologia ai corpi, ai generi e alle sessualità, grazie all’attenzione alle strutture di potere che danno forma sia alla tecnica sia agli immaginari con i quali viene usata, oltre che alle condizioni materiali che la rendono possibile. La sfida, quindi, è quella di non distogliere lo sguardo dai lati oscuri degli schermi digitali e provare a smontarli o ad abitarli a partire da sé, senza nessuna illusione di un progresso che conduca necessariamente a delle sorti migliori. O, per dirla come Valerie Solanas in *SCUM*, tenendo conto che “il maschio cambia solo quando è costretto a farlo dal progresso tecnologico, quando non ha più scelta, quando la ‘società’ raggiunge lo stadio che gli impone di trasformarsi o morire. Ora ci siamo: se le donne non si sbrigano a muovere il culo, rischiamo di crepare tutti quanti”.<sup>53</sup> Ovvero, la società cambia solo se cambiano i rapporti di subordinazione e questo non può che partire dalle soggettività oppresse o escluse, dai margini, dalle maglie che non tengono: dalle smagliature.

Certo, “le relazioni con i luoghi, come quelle con le persone, sono costellate da pregiudizi, lacerate da contraddizioni e complicate da opache risposte emotive”,<sup>54</sup> non ci sottraiamo al

<sup>52</sup> Angela Balzano, *Le interfacce virtuali della riproduzione biotech*, infra, p. 65.

<sup>53</sup> Valerie Solanas, *Trilogia SCUM*, a cura di Stefania Arcara e Deborah Ardilli, VandA e Morellini, Milano 2018, p. 81.

<sup>54</sup> Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Sub-cultural Lives*, New York University Press, New York 2005, p. 22 (traduzione di Valentina Greco)



Tramonti elettrici, Milano, autunno 2017 (foto di Carlotta Cossutta)

dolore, non vogliamo essere eroine, lo attraversiamo. I nostri corpi-spazi sono vulnerabili, li proteggiamo, li rifiutiamo, li travestiamo, li spogliamo, li occupiamo, li lasciamo. È proprio in questa esplosione dei plurali negata dall'eteronormatività che abita il transfemminismo queer.

Scrive Lucía Egaña Rojas: “Una tecnologia transfemminista cercherà di superare la vulnerabilità nello spazio pubblico della tecnomeccanica di internet. Google non è uno spazio di sicurezza. I suoi server sono iscritti nella lista degli attrezzi necessari al discorso eteropatriarcale, in un rack blindato. Possiamo entrare e uscire da essi (e il più delle volte ci obbligano a uscire con la forza e senza spiegazioni) perché, in un certo senso, abbiamo sempre vissuto in spazi insicuri, costruendo fortezze collettive e affettive di protezione. Ma io chiedo una tecnologia transfemminista che crei i suoi spazi di sicurezza, nella città e nella rete. Chiedo server liberi, senza censura, nei quali non si debbano dissimulare i contenuti né autocensurare i video. Chiedo di organizzarci per ottenerlo”.<sup>55</sup>

Risponde Laboria Cuboniks: “Intervenire sulle egemonie più chiaramente materiali è tanto importante quanto intervenire sulle egemonie culturali e digitali. Le modifiche all’ambiente costituito riservano alcune delle possibilità più significative nella riconfigurazione degli orizzonti delle donne e dei soggetti queer. In quanto materializzazioni di costellazioni ideologiche, la produzione dello spazio e le decisioni adottate per organizzarlo sono in ultima analisi articolazioni su *noi stessi*<sup>36</sup> e, reciprocamente, sulle modalità con cui è possibile articolare un *noi*”.<sup>56</sup>

Le cose sono complesse e per capirle, per spiegarle, per abitarle, quello che ci serve è un pensiero complesso che non sia consolatorio.

Un pensiero stupendo.

<sup>55</sup> Lucía Egaña Rojas, *Tecnofemminismo*, infra, p. 37.

<sup>56</sup> Laboria Cuboniks, *Xenofemminismo*, infra, p. 101.