

## LA STREGA, L'ISTERICA E LA DONNA CYBORG. AMBIVALENZE DEL POTERE.

DOI: 10.7413/18281567010

**di Emma Palese**

Università del Salento

### **The witch, the hysteric and the cyborg - woman. Ambivalences of power**

#### *Abstract*

The paper highlights the connection between female body and power. It is a relationship that is based on reducing the role of women to their organic origin. The witch and the hysteric are models linked by a strong ambivalence and by the appropriation of their sexuality. And if, apparently, the cyborg-woman seems to free the female physicality, there is still an unsolved issue between the strengthening of the body and a power considering the woman as a mere object of desire.

**Keywords:** Woman's body, Power, Sexuality, Consumer technology, Witch.



*«E vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta, riboccante di nomi blasfemi, che aveva sette teste e dieci corna. E la donna era vestita di porpora e di scarlatto, e scintillante d'oro e di pietre preziose e perle, e aveva un calice d'oro nella sua mano, colmo di abominazioni e delle impurità della sua prostituzione».*

(Apocalisse di Giovanni)

«Di debole intelligenza, ciarliere, vendicative, invidiose, colleriche, volubili, smemorate, mentitrici, dai desideri insaziabili, le donne – già per il loro corpo – sono preferite per la prostituzione diabolica»<sup>1</sup>. Così scrivono i reverendi Kramer e Sprenger nel loro libro-guida per la caccia alle streghe: il *Malleus Maleficarum*. Sadicamente puntuale e minuziosamente descrittivo, questo manuale – risalente al 1487 –, diventa essenziale per ogni inquisitore, per ogni giudice, e per tutti i cacciatori di streghe. In esso sono compendiate le modalità attraverso cui poter riconoscere una strega, i poteri visibili e invisibili di quest'ultima, e- soprattutto- le torture per la confessione e le procedure da seguire nei processi. Procedure che non sono semplicemente riferibili alla figura della strega intesa come immagine astratta, ma si incentrano sul corpo, sulla fisicità e nudità femminile. Nel *Malleus*, infatti, il corpo della strega diviene, da un lato, emblema della carne intrisa di differenza e di sessualità; dall'altro, espressione dei meccanismi di potere che lo investono. La strega non può che essere una donna, ovvero, quel soggetto la cui biologicità determina il principio della differenza e della sua conseguente gerarchizzazione sociale. Inoltre, è una figura strettamente connessa al peccato della carne, e ciò che ci si aspetta dalle sue confessioni è- prima di tutto- la descrizione dei suoi rapporti sessuali col diavolo.

Per questo potremmo sostenere che nel corpo della strega è incubata sia quella naturalizzazione della differenza che diventerà un principio classificatorio su cui agirà il biopotere, sia la tecnica della confessione che sarà un dispositivo primario per conoscere il sesso, decifrarne gli aspetti più oscuri e nascosti al fine di indirizzare gli stessi desideri dei corpi, ovvero, agire sul comportamento degli individui e della popolazione. Proprio il corpo della strega può essere il punto di partenza per comprendere al meglio l'evoluzione della storia politica del corpo della donna e del potere. Del resto, femminilità e sessualità si presentano come prerogative imprescindibili per i compositori del *Malleus Maleficarum* poiché «ogni magia viene dalla lussuria della carne, che nella donna è insaziabile. Per soddisfare la loro lussuria esse si accoppiano ai demoni. E' sufficientemente chiaro che non c'è da meravigliarsi che ci siano più donne che uomini contaminati dall'eresia della magia. E sia benedetto l'Altissimo che ha voluto risparmiare il sesso maschile da un delitto così orrendo»<sup>2</sup>. La donna diventa strega attraverso un rapporto sessuale col diavolo durante il Sabba: incontro

---

<sup>1</sup> H. I. Kramer, J. Sprenger, *Il Martello delle streghe*, Spirale, Milano, 2006, p. 13

<sup>2</sup> Idem, p. 20

notturmo di iniziazione<sup>3</sup>. Come Diana nei culti dionisiaci e Priscilla in quelli silvestri, la strega si immerge in canti osceni e orge incestuose dinanzi all'immagine panica del caprone. La notte avvolge e protegge l'incontro sotto l'occhio della luna, la quale si fa simbolo della divinità femminile degli Incas. Essa è il dio delle donne, la sposa incestuosa del fratello sole, ma è anche Yurugu: la volpe pallida dei Dogon che abita l'uomo solo nei sogni. Notte e luna, infatti, si riferiscono all'inconscio e ben si legano alla concezione junghiana della figura della strega, che è prima di tutto il volto primordiale femminile presente nell'inconscio dell'uomo, dove si incontrano i desideri e i timori più oscuri del nostro essere. E le stesse confessioni della strega sono un momento catartico per coloro che le portano sul rogo al fine di pulire, purificare – prima di tutto- se stessi dagli impulsi sessuali più nascosti. La donna accusata di stregoneria non è solo il soggetto immorale, l'eretica, la ribelle, è il simbolo del piacere sessuale, del peccato, ovvero, del rapporto carnale col demonio. Un rapporto intorno al quale ruota l'obbligo del dire, del confessare l'infrazione commessa. Conoscere nei dettagli l'atto peccaminoso e le fattezze intime del diavolo, ricopre un ruolo di fondamentale importanza per l'inquisitore. Per questo ogni cacciatore di streghe viene esortato a rinchiudere l'accusata in una cesta durante il suo trasporto al fine di evitare che quest'ultima tocchi terra e pratichi il *maleficium taciturnitatis*: un incantesimo che ammutolisce e che può ostacolare la confessione. Il *Malleus Maleficarum* si esprime con precisione riguardo alle modalità da seguire per estorcere informazioni alle streghe. Crudeli torture ricadono direttamente sulla materialità corporale della donna e- soprattutto- sui suoi organi sessuali. Il corpo di una sospettata viene rasato in ogni sua parte al fine di cercare un segno, un indizio. Un porro, un neo all'interno della coscia, una semplice verruca possono diventare i marchi del diavolo che legano la strega contemporaneamente al giudice e al demonio. Si tratta di una sostanziale ambivalenza che fa del suo corpo un elemento di partecipazione alla potenza diabolica, ma anche un motivo di persecuzione. L'essere al servizio del diavolo rappresenta per la strega una fonte di potere, la possibilità di invocare le forze oscure nei momenti del bisogno. Il suo rapporto sessuale col demonio durante il Sabba, la pratica dell'*osculum infame*, suggellano un vero e proprio patto di

---

<sup>3</sup> Cfr., R. De Becker, *Sogno e sessualità. Viaggio alla ricerca delle radici sessuali della mente*, Zephyro, Milano, 2000; M. Montesano, *Streghe*, Giunti, Milano, 2001

alleanza<sup>4</sup>. Non si tratta di una semplice possessione passiva, ma di un atto di volontà da parte della donna, che pone il libero arbitrio come essenziale per un contratto duraturo basato su un intimo rapporto col demonio. Per quest' accordo di tipo giuridico la strega viene punita, e di quest'accordo l'inquisitore vuole conoscere i minimi dettagli, imponendo la confessione degli atti peccaminosi compiuti volontariamente dall'iniziata. Un potere-sapere, dunque, direttamente legato a un Io-corpo colpevole, che fa della strega la protagonista di fatti diabolici: espressioni emblematiche della volontà dell'accusata. Volontà che diventa desiderio quando alla figura della strega si sostituisce quella dell'indemoniata, ovvero, di un soggetto non più attivamente coinvolto nel peccato, bensì passivamente insidiato dall'interno, penetrato dal male e costantemente in lotta col desiderio occulto della carne. L'indemoniata è colei che combatte contro se stessa, contro il diavolo e contro l'esorcista: una battaglia trascendente la volontà in quanto svolta tra la tentazione e la continua resistenza di un corpo convulso, spasmodico. Se, infatti, la fisicità della strega è marchiata dai segni del maligno, quella dell'indemoniata porta con sé i tremiti della possessione, che divengono i nuovi indizi della presenza oscura del diavolo. Un esterno e un interno, dunque, che si sostituiscono fino a modificare la stessa forma di potere agente sul corpo. L'esteriorità della strega - prima-, l'interiorità dell'indemoniata - dopo -, sono le rappresentazioni di attivo e passivo, di libero arbitrio e desiderio latente, di piacere vissuto e piacere immaginato. Questa dicotomia ricopre un ruolo di fondamentale importanza, poiché trasforma la confessione delle azioni peccaminose in rivelazione dei desideri intimi e nascosti legati alla sessualità, i quali devono essere decifrati per poter controllare, indirizzare e - soprattutto - guarire l'individuo e la popolazione. Del resto, proprio la convulsione dell'indemoniata favorisce il passaggio, o meglio, la trasmissione di potere che va dalla teologia alla medicina. E il sapere medico si insinua nell'ordine della carne nel momento in cui si impegna a espellere il convulsivo, poiché «annettendo la carne, che viene proposta dalla chiesa stessa a partire dal fenomeno della convulsione, la medicina prenderà piede, e per la prima volta, nell'ordine della sessualità. In altri termini, la medicina non ha scoperto il campo delle malattie a connotazione, origine o supporto sessuale attraverso un'estensione delle tradizionali considerazioni della medicina greca e medievale sull' utero o sugli umori. La medicina ha potuto cominciare a diventare un istituto di controllo igienico e pretesa scientifica della sessualità solo nella misura in cui ha ereditato

---

<sup>4</sup> Cfr., A. M. di Nola, *Il Diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Newton Compton, Roma, 1987

il campo della “carne”, isolato e organizzato dal potere ecclesiastico; solo nella misura in cui ne è diventata, su domanda della chiesa, l’ereditiera parziale»<sup>5</sup>. Ecco che in questa spirale di continua trasformazione dei rapporti tra corpo e meccanismi di potere, la fisicità femminile si fa sessualità ma, soprattutto, patologia<sup>6</sup>. La medicina diviene una tecnologia specifica di un nuovo dispositivo di potere-sapere sulla sessualità. Alla confessione della strega dei suoi atti peccaminosi generati da un rapporto di tipo giuridico col diavolo, si sostituisce il corpo di desiderio e di piacere dell’indemoniata, che – a sua volta- apre le porte a diverse istanze di controllo e di intervento. Nasce una tecnologia del sesso completamente nuova perché «senza essere realmente indipendente dalla tematica del peccato, sfugge nell’essenziale all’istituzione ecclesiastica. Per il tramite della pedagogia, della medicina e dell’economia, essa fa del sesso non solo un problema laico, ma un affare di Stato; meglio, un problema in cui l’intero corpo sociale, e quasi ciascun individuo sono chiamati a porsi sotto sorveglianza»<sup>7</sup>. La stessa famiglia si fa privilegiato luogo d’incontro tra medicina e sessualità, e il corpo della donna è – prima di tutto - un corpo riproduttivo sul quale si espleta il controllo tecnologico. Per questa ragione il destino biologico femminile costituisce una delle forme principali di intervento del dispositivo della sessualità. La ciclicità naturale del corpo della donna assume le sembianze di malattia che necessita periodicamente cura e assistenza medica. Si tratta di un corpo debole, patologico su cui intervenire: come quello dell’isterica ottocentesca, la quale diviene l’emblema del processo di affermazione della classe borghese. La donna borghese, infatti, è colei che garantisce la stabilità della famiglia, si occupa della salute dei figli, e ricopre un ruolo strategico divenendo un vero e proprio ornamento sociale per il marito. L’isteria è una malattia che colpisce le donne appartenenti a una classe agiata: ciò che distingue e gerarchizza, poiché dimostra l’abilità dell’uomo borghese di possedere nella propria casa una donna oziosa, dedita esclusivamente alla cura della famiglia. La donna borghese è colei che deve – prima di tutto- contribuire all’autoaffermazione della sua classe di appartenenza, garantendo una discendenza sana.

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 197

<sup>6</sup> «Nel processo d’isterizzazione della donna, il “sesso” è stato definito in tre modi: come ciò che appartiene in comune all’uomo e alla donna; o come ciò che appartiene per eccellenza all’uomo e manca dunque alla donna; o ancora come ciò che da solo costituisce il corpo della donna, subordinandolo interamente alle funzioni di riproduzione e perturbandolo incessantemente con gli effetti di questa stessa funzione; l’isteria è interpretata, in questa strategia, come il funzionamento del sesso nella misura in cui è “l’uno” e “l’altro”, tutto e parte, principio e mancanza». M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 136

<sup>7</sup> Idem, p. 103

Se per la tradizione aristocratica il concetto di sangue è essenziale per conservare la sacralità delle origini, per la borghesia il controllo della sessualità è il mezzo attraverso cui garantire salute e vigore all'intero nucleo familiare: un microcosmo sul quale poggia l'egemonia di tutta la classe borghese. L'isterica rappresenta sia la svolta dell'approccio medico e scientifico sul corpo delle donne, sia la riduzione del ruolo sociale della donna alla sua biologicità<sup>8</sup>, per la quale la malattia diviene endemica: un vero e proprio stile di vita<sup>9</sup>. Del resto, «non bisogna dimenticare che il personaggio che per primo è stato investito dal dispositivo di sessualità, uno dei primi ad essere “sessualizzato”, fu la donna “oziosa”, ai limiti del mondo, dove doveva sempre figurare come valore, e della famiglia in cui le si assegnava una parte nuova di obblighi di sposa e di madre: così è apparsa la donna “nervosa”, la donna affetta da “vapori”; qui ha trovato il suo punto d'innesto l'isterizzazione della donna»<sup>10</sup>. Tuttavia, la biologicità femminile non viene investita dai meccanismi di potere soltanto nei termini di un atteggiamento generativo materno, poiché la medicalizzazione ricade su ogni singola funzione dell'organismo della donna. Essa diviene un essere intrinsecamente e tendenzialmente malato, con una fragilità fisiologica e debolezza intellettuale, che deriva direttamente da quella riproduttiva<sup>11</sup>. Si tratta di una vera e propria “psicologia delle ovaie” secondo cui ogni possibile alterazione del comportamento di una donna è da ricondurre al funzionamento del suo apparato riproduttivo. L'isteria è, infatti, la malattia dell'utero,<sup>12</sup> che per lungo tempo legittima interventi, rimedi e terapie mediche crudeli molto simili a quelle praticate sulle streghe. La strega e l'isterica subiscono- seppur in modi e per finalità sostanzialmente differenti- la loro condizione di essere donne. Emblematico in tal senso, il pensiero dello scienziato tedesco P. Moebius, il quale in una sua opera dell'Ottocento scrive che «se vogliamo che la donna assolva al suo compito di madre non possiamo pretendere che abbia un

---

<sup>8</sup> Cfr., C. Lombroso, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Bocca, Torino, 1893

<sup>9</sup> Cfr., P. Ugolini, *I percorsi dell'isteria*, Prospettiva Editrice, Roma, 2012; G. Fiume, *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Marsilio, Venezia, 1992; M. D'Amelia, *Storia della maternità*, Laterza, Roma, 1997

<sup>10</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 107. Cfr., Aa. Vv., *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano, 1997

<sup>11</sup> Cfr., A. Colella, *Figura di vespa e leggerezza di farfalla. Le donne e il cibo nell'Italia borghese di fine Ottocento*, Giunti, Milano, 2003; J. Mitchell, *Pazzi e meduse. Ripensare l'isteria alla luce della relazione tra fratelli e sorelle*, La Tartaruga, Milano, 2004

<sup>12</sup> Cfr., Aa. Vv., *Sintomi, Corpo, Femminilità. Dall'isteria alla bulimia*, CLUEB, Bologna, 1999; S. Freud, *Dora: an analysis of a case of hysteria*, Collier Books, New York, 1963

cervello maschile. Se le capacità femminili si sviluppessero allo stesso livello di quelle maschili, i suoi organi materni ne soffrirebbero ed essa diventerebbe ai nostri occhi un ibrido ripugnante e inutile»<sup>13</sup>. Da ciò ne deriva un pericoloso e livellante schiacciamento identitario, che si pone come principio di differenziazione della donna, la quale coincide tendenzialmente con l'attività, o meglio, col potere esercitato da utero e ovaie. La donna borghese subisce una duplice dipendenza: da un lato, è legata economicamente e socialmente al marito, dall'altro necessita costanti cure da parte del medico, poiché diviene un soggetto invalido dinanzi a un vero e proprio sistema di tutela. Un sistema volto a caratterizzare una forma di potere, il quale – a ben guardare- risulta essere ambivalente, dato che il ruolo dell' isterica si presenta anche come modalità attraverso cui esercitare un controllo sul proprio corpo. I caratteri della femminilità vengono accettati sia «come segno di una sensibilità signorile e sia come fuga dalle richieste troppo pressanti della camera da letto e della cucina»<sup>14</sup>. La donna borghese ricorre alla malattia per sottrarsi a tutto ciò che viene definito come dovere: essa attraverso l'isteria controlla le nascite, protegge se stessa, e esercita un potere- seppur minimo- all'interno della famiglia. La crisi isterica risulta anche un modo privato di protesta nei confronti di una più generale condizione esistenziale femminile, che al contrario resta tale e tende a intensificarsi nel momento in cui il medico classifica un tale atteggiamento come malattia tipicamente donnesca, legata all'irrazionalità, all' imprevedibilità - e quindi- segno di quella debolezza e inaffidabilità appartenente solo al genere femminile. Le caratteristiche biologiche che rendono la donna il soggetto malato per eccellenza, legittimano il controllo e gli interventi su un corpo che- tuttavia- non rappresenta un problema in se stesso, ma in relazione ai meccanismi di potere che lo interessano. La differenza di genere<sup>15</sup>, infatti, passa attraverso le maglie del sistema sociale, che divide i sessi e le classi, rendendo ogni aspetto della ciclicità naturale del corpo riproduttivo femminile un artificio sociale. La sindrome premestruale, il parto, la menopausa e tutte le sofferenze legate all'essere donna si sganciano dalla natura per divenire cultura: elementi

---

<sup>13</sup> B. Ehrenreich, D. English, *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Celuc libri, Milano, 1975, p. 40

<sup>14</sup> A. D. Wood, "The fashionable diseases": women's complaints and their treatment in Nineteenth century America, in M. S. Hartman, L. Banner (a cura di), *Clio's consciousness raised. New perspectives on the history of women*, Harper e Row, New York, 1971, p. 2

<sup>15</sup> Cfr., F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma, 1997; L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985; A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Aa. V.v., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987

su cui innestare costruzioni sociali, poiché «donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo: è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna».<sup>16</sup>Ma ancor più problematico risulta essere l'appiattimento del concetto di genere su quello di sesso, dato che il ruolo sociale assegnato alla donna si trova a coincidere col naturale, ovvero, col materno. E questa posizione femminile nella società ruota interamente intorno a una costruzione culturale e comunitaria, che rende anche il sesso un artificio sociale: un mezzo per differenziare i corpi, gli individui, i generi<sup>17</sup>. Il corpo della donna appare già di per sé un corpo della differenza, del soggetto "altro", il quale tende al mostruoso facendo propria la tematizzazione risalente ai tempi di Aristotele. Per lo Stagirita, infatti, la donna è il mostro, poiché la sua fisicità eccede la norma del tipo umano: un tipo plasmato sul modello maschile. Nella corporeità femminile si rintraccia un connubio di cose impossibili, le quali trascendono la regola e sfociano nell'anomalia. Ma, approfondendo il ragionamento, potremmo sostenere che il corpo della donna è quel "mostruoso" capace di condensare in sé orrore e fascinazione poiché strettamente legato al desiderio dell'incesto. Il discorso che ruota intorno alla fisicità femminile e l'attenzione rivolta alla costruzione sociale di quest'ultima affonda le sue radici nell'ambivalenza junghiana dell'attrazione e repulsione nutrita nei confronti del corpo materno. Si pensi alla sfinge: figura mostruosa per eccellenza, simbolo di angoscia ma anche di serenità e certezza<sup>18</sup>. Metà leone e metà

---

<sup>16</sup> S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 325

<sup>17</sup> J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004

<sup>18</sup> La Sfinge rimanda inevitabilmente al mito di Edipo: «Il re Laio sposò Giocasta, sorella di Creonte. E siccome dal loro matrimonio non nasceva alcun figlio, i due sposi interrogarono l'oracolo di Delfi. La Pizia rispose predicendo la nascita di un figlio che "avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre". Il figlio nacque, Laio lo consegnò, appena nato, a un servo perché legatolo per i piedi e appeso al ramo di un albero, lo abbandonasse sulla vetta del monte Citerone. Il servo, benché malvolentieri, obbedì. Alcuni pastori, che si trovavano lassù a pascolare le greggi del re Polibio di Corinto, udirono gli strilli del bimbo, accorsero, se ne impietosirono, lo staccarono dal ramo dell'albero e lo portarono dal loro padrone. Poiché i reali sposi di Corinto non avevano figli, adottarono il neonato e lo chiamarono Edipo, che in greco vuol dire "piede gonfio", perché le corde che legavano strettamente i piedi al piccolo gli avevano fatto gonfiare le caviglie. Edipo crebbe dunque nella reggia del buon Polibio e fu educato e trattato come un principe. Era diventato adolescente, quando un giorno alcuni suoi compagni lo derisero, asserendo che egli non aveva alcuna ragione di credersi figlio di re. Il giovinetto restò molto male e, per chiarire il mistero della sua nascita, scappò di casa all'insaputa di tutti e se ne andò a consultare proprio l'oracolo di Delfi, il quale, senza svelargli il segreto della sua origine, gli predisse che avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre. Per lui suo padre era il re di Corinto e sua madre la regina: per evitare pertanto queste scelleratezze, il buon Edipo non volle più tornare alla reggia in cui era stato allevato. Sappiamo però che i decreti del Destino sono irrevocabili. Per allontanarsi sempre più da Corinto, il giovinetto prese la strada che conduceva a Tebe. Qui, in un bivio, incrociò una carrozza che da Tebe si recava a Delfi: su quella carrozza



donna, essa siede sulla roccia aderendo alla terra senza possibilità di elevazione, dato che è un essere fornito di ali ma non volante. La sfinge non è solo colei che pone l'enigma, ma l'enigma stesso, ovvero, l'immagine terrificante della madre divoratrice, la quale ammonisce poichè «al soggetto conoscente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è volontà. Questa, e questa sola, gli dà la chiave per spiegare il suo proprio fenomeno, gli manifesta il senso, gli mostra l'intimo congegno del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti»<sup>19</sup>. La sfinge col suo enigma è l'immagine primordiale del divieto dell'incesto e, allo stesso tempo, personificazione esteriore della madre terrificante: è quel mostro guardiano che custodisce un tesoro come il drago e il serpente avvolto all'albero, che simboleggia la protezione della madre protetta dal divieto dall'incesto. La valenza archetipica del mostro-guardiano supera le classiche interpretazioni simboliche per calarsi nella profondità dell'inconscio individuale e collettivo. Il desiderio incestuoso, infatti, è ritorno al primordiale, alla vita attraverso l'atto del rientrare nell'utero materno, nell'originaria acqua per poi rigenerarsi ancora una volta: per rinascere. Non dimentichiamo che la madre è simbolo del mare e della terra insieme, della vita e della morte: un'ambivalenza che vede il nascere come l'uscire dal ventre materno e il morire come il ritorno alla terra, o meglio, il desiderio libidinoso di rientrare nel ventre della propria madre caratterizzato - a sua volta - da una forte ambivalenza. L'utero è rifugio e prigionia, luogo di nutrimento ma anche di insaziabile fame divorante, poichè la stessa madre è insieme generatrice di vita e catturatrice gelosa:

---

era Laio, il vero padre di Edipo. Il cocchiere prese così male la curva, che una ruota della carrozza passò proprio sopra il piede del giovane. Questi, credendo che il cocchiere l'avesse fatto apposta, si risentì e, lasciandosi trasportare dall'ira, impugnò la spada e trafisse l'inesperto guidatore; e poichè Laio si apprestava a vendicare su di lui la ferita ch'egli aveva inferto al servo, Edipo, per difendersi uccise, senza conoscerlo, il proprio padre, così come era stato predetto dall'oracolo. Morto Laio, Creonte, fratello di Giocasta, assunse la reggenza di Tebe; e subito emanò un editto che prometteva il trono e la mano si sposa di sua sorella Giocasta a chiunque riuscisse a liberare il paese dalla Sfinge, che desolava la contrada. La Sfinge era un mostro col volto di donna, il corpo di leone e le ali d'aquila: appostata sopra un aroccia che dominava la strada maestra a poca distanza da Tebe, la mala bestia fermava i passanti e proponeva loro un enigma, divorando inesorabilmente tutti coloro che non sapevano risolverlo. Nessuno sin allora era stato capace di risolverlo e perciò la strage dei Tebani continuava. Creonte sperava di mettervi, una buona volta, fine col suo editto. Poco tempo dopo, Edipo, girovagando da quelle parti, capitò dove la Sfinge, che rivolse anche a lui il solito indovinello: "Qual è l'animale che di mattina cammina con quattro zampe, a mezzogiorno con due e la sera con tre?". Edipo rispose l'enigma li per li. - E' l'uomo - disse - che da bambino cammina carponi, aiutandosi con le mani e coi piedi, e da vecchio deve servirsi del bastone come sostegno. L'incantesimo era rotto. La Sfinge, rabbiosa, si gettò dalla rupe e morì: Edipo aveva liberato il paese dal mostro. Fu accolto a Tebe come un trionfatore e, in obbedienza all'editto di Creonte, venne fatto re e sposò Giocasta. In tal modo senza che egli lo sapesse si avverava anche la seconda parte di ciò che l'oracolo aveva predetto. Dalle infauste nozze nacquero quattro figli: Antigone, Ismene, Eteocle e Polinice». F. Palazzi, *I miti degli dei e degli eroi*, Loescher editore, Torino, 1997, pp. 196-198

<sup>19</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma, 1979, vol. I, pp. 152-54, libro II, 18

colei che non solo trattiene il figlio nello stato infantile, ma - soprattutto - lo relega in una dimensione di costante e terrificante desiderio di ritorno, di rinascita. Così, il «corpo della madre diventa una zona turbolenta della vita psichica», che avvia un processo di sovrapposizione tra femminilità e mostruosità. «La donna/madre è mostruosa per eccesso: trascende le norme stabilite e oltrepassa i confini. E' mostruosa per mancanza: la donna/madre non possiede quella sostanziale unitarietà che è propria del soggetto maschile. Inoltre- e qui sta l'elemento più importante- attraverso la sua identificazione col femminile, la donna/madre è soggetta a un continuo processo di metaforizzazione in quanto "altro da"»<sup>20</sup>. Profonde sono, quindi, le radici dei sistemi di potere e di controllo sulla sessualità femminile, la quale porta con sé un primordiale desiderio di appropriazione. Si tratta di un impulso incestuoso che alimenta la bramosia di conoscenza del luogo d'origine, ovvero, del corpo materno, il quale si fa oggetto privilegiato dello sguardo medico-scientifico di oggi. Lo stesso progresso tecnologico intensifica il ruolo della razionalità scientifica attraverso cui l'intimità, il grembo materno diviene luogo pubblico, aperto, immediatamente disponibile allo sguardo e al controllo<sup>21</sup>. Non è solo una questione di semplice visibilità, ma è soprattutto una modalità per accedere direttamente al potere generativo: un tempo prerogativa esclusivamente femminile. E se da un lato, ciò potrebbe significare la liberazione della donna dalla riduzione a quel ruolo sociale di madre legato alla sua funzione riproduttiva, dall'altro, però, risulta essere di difficile demarcazione la linea di confine tra libertà e nuovi poteri agenti sul corpo della donna. Ad esempio «l'infertilità è per la professione medica nell'occidente del Ventesimo secolo, quello che era l'isteria nel Diciannovesimo secolo: giustifica interventi medici invasivi, droghe, chirurgia con il bene delle donne. Medicalizzando l'infertilità occidentale, gli esperti della riproduzione ne mantengono il controllo»<sup>22</sup>. Ancora più problematico è il sogno dell'ectogenesi, di un utero artificiale<sup>23</sup> che congeda definitivamente la donna dai suoi doveri sociali, ma che può anche

---

<sup>20</sup> R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma, 1996, p. 29

<sup>21</sup> Cfr., F. Pizzini, *Corpo medico e corpo femminile. Parto, riproduzione artificiale, menopausa*, FrancoAngeli, Milano, 2001

<sup>22</sup> J. Raymond, *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle of Women's freedom*, HarperCollins, New York, 1993, p. 13

<sup>23</sup> Cfr., M. Charlesworth, *L'etica della vita*, Donzelli, Roma, 1996

sfociare nel “bordello riproduttivo” di Gena Corea<sup>24</sup>. L’alternanza di sempre più sofisticati strumenti tecnologici capaci di agire sul corpo della donna contribuiscono ad assottigliare la differenza tra maschile e femminile, tendendo verso un decostruzionismo molto vicino all’Orlando della Woolf. Le teorie decostruzioniste, infatti, non si rivolgono soltanto al concetto di genere, ma anche, a quello di sesso, dato che a partire da quest’ultimo si costruiscono corpi sessuati, o meglio, corpi differenziati, sui quali si alternano flussi di potere. E quest’approccio sembrerebbe redimere la donna dal genere e dal sesso fino a giungere a essere una figura con un’identità fluttuante, ovvero, un cyborg<sup>25</sup>. La relazione tra corpo femminile e macchina si intensifica e diviene una modalità attraverso cui la donna si svincola dalla sua biologicità, attraverso la figura del cyborg. Un’immagine in grado di narrare l’umano del XXI secolo, che Donna Haraway propone come possibilità di trascendere la tradizionale dicotomia di maschile e femminile, di superare lo schiacciamento della donna sul biologico<sup>26</sup>. Andando oltre gli stereotipi sessuali il cyborg diviene il terzo genere capace di contrattare col potere senza esserne sottomesso. La costruzione cyborg considera la tecnologia – e soprattutto la riproduzione tecnologizzata - come strumento capace di porre fine alla tradizione fallogocentrica<sup>27</sup>. Corpo e macchina si fondono insieme per diventare quell’ibrido che non ha origine poiché «è elemento processuale fluido e in costante mutazione»<sup>28</sup> e delega lo stereotipato ruolo della donna alla procreazione meccanica. Infatti, «la figurazione harawayana del cyborg è una sorta di femminilistico divenire-donna che semplicemente bypassa il femminile per aprirsi a un orizzonte più ampio e considerevolmente meno antropocentrico»<sup>29</sup>. Tuttavia, questa nuova dimensione proposta dalle rappresentazioni cyborg non sembra essere

---

<sup>24</sup> Cfr., G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, HarperCollins, New York, 1985

<sup>25</sup> Cfr., P. Lersch, *Vom Wesen der Geschlechter*, Erasmus Verlag, München, 1947

<sup>26</sup> Cfr., D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995; A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull’uomo artificiale*, Shake, Milano, 2001

<sup>27</sup> Cfr., F. De Ruggieri, *Futura. Cinema e corpi tecnologici femminili*, in F. De Ruggieri, A. C. Pugliese, (a cura di), *Futura. Genere e tecnologia*, Meltemi, Roma, 2006; F. D’Andrea, *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D’Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, 2005

<sup>28</sup> A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull’uomo artificiale*, op. cit., p. 111

<sup>29</sup> R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 286

completamente sufficiente per liberare la fisicità femminile<sup>30</sup>. La donna cyborg si pone ancora a metà strada tra la visione utopica della creazione post-umana di un terzo genere, e la figura tradizionale di una femminilità attraversata dal desiderio di controllo e appropriazione. Il cyborg è l'emblema del divenire, e sarebbe probabilmente improprio parlare di donna cyborg, dato che questa figura non avrebbe un sesso preciso di riferimento. Essa si pone ancora come corporeità capace di consumare e essere consumata. Consuma perché si allinea costantemente con gli standard generati e richiesti dal mercato. E' consumata perché offre al mercato, alla pubblicità le caratteristiche della sessualità femminile, divenendo ancora una volta un oggetto di desiderio. L'avanzato progresso scientifico, infatti, non fornisce soltanto la possibilità di immagini post-umane generate da un perfetto connubio di tecnologia e natura<sup>31</sup>, ma intesse anche relazioni con i flussi di consumo. Il consumo tecnologico si veste oggi di identità e identificazione fino a avviare una «crescente femminilizzazione della cultura e della tecnologia. Difatti l'attuale era dell'informazione ha contribuito a reintrodurre un concetto di tecnologia come forza incomprensibile e nascosta alla vista, avvicinandola così all'immagine della donna tradizionalmente associata allo spazio interiore, liquido e fluttuante del corpo»<sup>32</sup>. Un corpo che continua a essere oggetto privilegiato di controllo e potere, e che viene saccheggiano in tutto il suo valore erotico al fine di essere strumento pubblicitario per il consumo delle merci. Da qui, si apre una forte ambivalenza che investe il corpo femminile: esso è sospeso tra il potenziamento delle sue funzioni, e la subordinazione a un potere capace di agire sulla vita di ognuno di noi. L'autonomia, la possibilità di scegliere ciò che desideriamo per il nostro corpo si unisce alla soggezione di un potere che segue- prima di tutto- le logiche del mercato. Ciò vuol dire che l'apertura della fisicità al divenire, a tutte le possibili metamorfosi di oggi, propone come elemento imprescindibile un corpo che produce, che consuma e che è ancora oggetto di sessualizzazione. E' bene chiedersi, infatti, fino a che punto la commistione di tecnologia e corpo riesca a creare corpi cyborg, oppure, si fermi a semplici cyberbodies, dato che «mentre i corpi cyborg rinviano alle qualità emancipatrici e immaginative delineate da Donna Haraway e altre teoriche femministe, i cyberbodies sono corpi

---

<sup>30</sup> Cfr., A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sucargo, Milano, 1984

<sup>31</sup> Cfr., S. Moriggi, G. Nicoletti, *Perché la tecnologia ci rende umani. La carne nelle sue riscritture sintetiche e digitali*, Sironi, Milano, 2012

<sup>32</sup> M. Farci, *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, FrancoAngeli, Milano, 2012, p. 105

“high-tech” che, invece di problematizzare le rappresentazioni dei corpi e gli imperativi eterosessuali in molte rappresentazioni visuali, riproducono le norme della sessualità e della sessualizzazione di certi corpi femminili, e convalidano lo sguardo maschile»<sup>33</sup>.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

---

<sup>33</sup> D. Devoss, *Rereading cyborg women: the visual rhetoric of images of the cyborg on the world wide web*, in M. Farci, *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, op. cit., p. 82