

Fare e disfare la famiglia. Gli intrecci tra tecnica, biologia, affetti e lavoro

Carlotta Cossutta

unlearn gestation-exceptionalism

Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*

1. Introduzione

È quasi senso comune che la famiglia costituisca la cellula base della società, una affermazione che allo stesso tempo segnala la politicità delle relazioni familiari e il loro appartenere a una sfera separata rispetto alla politica, che deve essere superata per accedere allo spazio pubblico. Notoriamente, Carole Pateman sostiene che mettere in discussione la separazione tra pubblico e privato sia «in definitiva, ciò in cui consiste il movimento femminista»¹. Questa separazione, infatti, non fonda solamente lo statuto peculiare delle donne, mai pienamente uscite dallo stato di natura, pur essendo parte della società; una condizione resa possibile dal fatto che «la sfera privata è parte della società civile ma è separata dalla sfera “civile”»². Una separazione solo apparente, però, perché se «la società civile è divisa in due, [...] l’unità dell’ordine sociale viene assicurata, in larga parte, dalla struttura delle relazioni patriarcali»³, che superano i confini tra pubblico e privato e che costruiscono una sfera pubblica bifronte, in cui un lato rimane

¹ CAROLE PATEMAN, *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*, in *Feminism and Equality*, a cura di Anne Phillips, Oxford, Blackwell, 1987, p. 103.

² CAROLE PATEMAN, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2015, p. 41.

³ Ivi, pp. 42-43.

sempre in ombra: la sfera privata, infatti, è configurata come naturale, prepolitica e «le relazioni ineguali della vita domestica sono così “per natura”, e perciò non sminuiscono l’egualanza universale propria del mondo pubblico»⁴. In questo modo Pateman mette in luce che «“naturale” e “civile” sono allo stesso tempo in un rapporto di opposizione e di mutua dipendenza»⁵, sottolineando come la pretesa di costruire la dimensione politica come separata da quella privata sia la struttura che permette di giustificare la subordinazione delle donne come, allo stesso tempo, naturale e razionale.

A partire da queste riflessioni vorrei ragionare sulla gestazione per altri pensandola come una cartina di tornasole che ci permette di guardare ai rapporti tra tecnologia e norme sociali, tra mercato e affetti, ma anche tra biologia e cultura. Si tratta di un punto di vista molto parziale, che non intende affrontare tutte le questioni che attraversano la gestazione per altri e le sue possibilità, ma che vuole interrogarsi sulle possibilità e i rischi a partire da una prospettiva politica situata e nutrita di alcune traiettorie del pensiero politico femminista. In particolare, seguirò quel pensiero femminista che ci invita a non accettare l’idea che dalla tecnica, presentata come risultato *naturale* alleato della biologia, discendano necessariamente delle leggi basate sulla società attuale, ma di proporre forme di immaginazione che sfruttino la tecnica e le sue possibilità per ripensare le norme stesse⁶. In questo senso,

4 Ivi, p. 184.

5 Ivi, p. 41.

6 In questo senso è particolarmente rilevante quel pensiero femminista che, a parte dall’interrogazione su cosa sia l’umano che le teorie politiche delle donne introducono, infatti, si sviluppa delle linee di ricerca che mettono in questione i confini tra natura e cultura. Le epistemologie femministe, infatti, permettono di osservare non solo il rapporto con la natura in chiave politica, ma anche di riflettere criticamente sulla scienza che la studia. Un punto essenziale che accomuna le differenti teorie femministe è l’importanza data alla collocazione degli agenti cognitivi in una rete di relazioni sociali, tramite i quali essi vengono individuati come parte di un preciso contesto storico e culturale, mettendo così in discussione ogni pretesa di neutralità della scienza. L’obiettivo dell’analisi filosofica femminista è, da un lato, l’analisi delle forme di mutua comprensione che sostengono un determinato

proverò a guardare alla gestazione per altri da un lato con un'analisi estremamente materiale, criticando le strutture economiche che abitiamo e la reificazione che corpi diversi in contesti diversi subiscono e continuano a subire, e dall'altro, inscindibilmente legato al primo, mettendo in discussione le norme che ancora abitano i nostri immaginari e che riproducono rigide dicotomie di genere e rigide separazioni tra ciò che è privato e ciò che è pubblico. Sovvertire le norme, quindi, non per andare incontro a identità neutre e facilmente assoggettabili, ma per moltiplicare le differenze e le resistenze, sapendo che certamente non saranno gli strumenti del padrone a distruggere la casa del padrone⁷, ma che di quegli stessi strumenti possiamo fare un uso creativo a partire dalle esperienze di tutte e tutti quelli che li utilizzano.

2. Separare le sfere

La separazione tra privato e pubblico, nella modernità, fonda un patriarcato *fraterno*, in cui l'uguaglianza degli uomini è resa possibile dal loro – collettivo – differenziarsi dalle donne. Come sottolinea Nicole Loraux, però, questo processo ha radici più lontane, poiché l'esclusione del femminile dalla politica già ad Atene si accompagna alla necessità di costruire una comunità omogenea, con l'obiettivo di evitare il conflitto⁸. Loraux sottolinea quanto la politica greca teme il conflitto, la guerra civile, la *stasis*, la cui origine viene ritracciata anche nella

ordine sociale e, dall'altro, quello della riflessione critica sulle caratteristiche di specifiche forme di vita a partire dai punti di vista di soggetti diversamente situati, a cominciare dai soggetti marginalizzati e oppressi, per verificare l'abitabilità delle diverse forme di vita. Cfr., tra gli altri, SUSAN HARDING, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986; DONNA HARAWAY, *Manifesto cyborg*, Milano, Feltrinelli, 2015; DONNA HARAWAY, *Testimone-Modesta@FemaleMan-in-contra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, Milano, Feltrinelli, 2000.

⁷ Cfr. AUDRE LORDE, *Sorella Outsider*, Milano, Il dito e la luna, 2014.

⁸ NICOLE LORAUX, *La città divisa. Loblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

differenza femminile⁹. L'identificazione del *politico* con l'Uno esclude dallo sguardo, e quindi dallo spazio pubblico, tutto ciò che può incrinare l'immagine di una società omogenea, aprendo la città proprio al rischio della *stasis*. Questa esclusione, però, non è mai univoca, ma sempre circolare: il politico esclude, ma nello stesso tempo narra e definisce ciò che allontana, ricomprenderselo sempre in un discorso con cui definisce anche se stesso. La prima – sia in senso temporale che ontologico – esclusione dalla *polis* greca è quella delle donne, in nome di un binarismo sessuale che diventa gerarchia e che crea altre dualità, come le coppie corpo e ragione, natura e cultura, disordine e ordine, in cui il polo negativo è sempre rappresentato dal femminile.

Senza voler ripercorrere una storia concettuale dell'*oikos* e delle sue interpretazioni, è interessante notare come nella lettura di Loraux la separazione tra casa e piazza sia sempre una separazione fittizia, poiché famiglia e comunità politica si intrecciano e

elencare le figure familiari della città invita a un processo combinatorio in cui a volte è la famiglia a indurre la stasi contro la città, a volte è la stasi installata nella città a distruggere la famiglia, a volte è la città come famiglia a respingere la stasi¹⁰.

Loraux sottolinea come la paura della *stasis* rilevi la contiguità tra pubblico e privato, fino a sostenere che «la città sia un *oikos*»¹¹ e che proprio per questo abbia bisogno di creare spazi separati, in cui lasciare tutto quello che può portare differenza e quindi conflitto.

Proprio a partire da queste considerazioni Giorgio Agamben mette in luce come

la *stasis* [...] non ha luogo nell'*oikos* né nella *polis*, né nella famiglia, né nella città: essa costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della

⁹ NICOLE LORAUX, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Roma, Meltemi, 1998.

¹⁰ EAD., *La guerre dans la famille*, in «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 5, 1997, pp. 21-62: p. 38.

¹¹ Ivi, p. 62.

famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l'*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si “economizza”, cioè si riduce a *oikos*¹².

Ancora una volta si riconosce come la distinzione tra pubblico e privato non sia una linea di demarcazione, ma piuttosto uno spettro. Questa consapevolezza conduce a «concepire la politica come un campo di forze i cui estremi sono l'*oikos* e la *polis*: tra di essi la guerra civile segna la soglia»¹³. Ma non è solo la *stasis* a mostrare questo legame di mutua dipendenza; la struttura stessa della *polis* segnala la difficoltà di scindere i campi. Infatti, è vero che «l'*oikos* è il dominio delle donne: ciò che vi avviene è sotto il loro controllo», ma «poiché l'*oikos* non sfugge al mondo sociale ma obbedisce invece alle sue regole, è la legge maschile a regnarvi»¹⁴.

Nel corso del XVIII secolo, poi, l'emergerere dell'ideologia delle sfere separate¹⁵ permette di pensare al ruolo familiare delle donne come a un ruolo politico, quello di formare il corpo della nazione, nel senso di formare fisicamente i futuri cittadini, ma anche di dare forma a un carattere e a un sentimento nazionale, proprio mentre le donne sono escluse – insieme agli schiavi e alle schiave – dalla partecipazione politica. Un ruolo imposto, ma anche rivendicato dalle donne sia perché permetteva loro un riconoscimento pubblico, per quanto parziale, sia come strategia per poter almeno in parte intervenire nella società. Un paradosso che diviene evidente anche poiché questo processo che avviene nella sfera privata si accompagna ad una virilizzazione della

¹² GIORGIO AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, Torino, Bollati Boringhieri 2015, p. 24.

¹³ Ivi, p. 30.

¹⁴ LOUISE BRUIT ZAIDMAN, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nella città*, in *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, a cura di Georges Duby, Michelle Perrot, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 374-423: p. 421.

¹⁵ Cfr. LINDA K. KERBER, *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History*, in «The Journal of American History», LXXV, 1, 1988, pp. 9-39.

sfera pubblica¹⁶, in cui gli ideali nazionalistici si saldano con la costruzione di un modello di maschilità egemonica che, come nota George Mosse¹⁷, riprende l'immagine dell'uomo greco per legare lo stesso corpo maschile all'idea di virtù, valore e rispettabilità. In questa visione il corpo nazionale maschile, descritto come spina dorsale di una nuova nazione, si oppone al femminile e alla schiavitù. Ma allo stesso tempo le donne erano responsabili della gestione della relazione tra incarnazione nazionale e corpo nazionale. Queste relazioni contraddittorie sono di nuovo messe in luce da Mosse, che sottolinea come «la divisione del lavoro all'interno della famiglia, e la distinzione tra mascolinità e femminilità venivano riaffermate di continuo come imperativi dell'epoca moderna»¹⁸. Attraverso questa divisione secondo Mosse emerge come il paradosso del sentimentalismo, tanto quanto il paradosso dell'ideologia delle “sfere separate” a cui è spesso associato, risieda proprio in questa combinazione di simbolico nazionale e di incarnazioni particolari, un obbligo allo stesso tempo alla rispettabilità nazionale e a una virtù privata che viene costantemente rimossa dal potere nazionale. Questa doppia logica di potere e impotenza significava, nel caso delle sfere separate, che la separazione dal mondo del pubblico della politica e del lavoro (e dal potere economico) era compensata dal potere affettivo della “casa”; nel caso del sentimentalismo, l'esclusione delle donne dall'azione politica significava comunque presentare un'alternativa affettiva che non solo dava alle azioni politiche il loro significato emotivo, ma oltre a ciò, collegava intimamente i corpi individuali – anche quelli esclusi dalla sfera pubblica – al corpo nazionale.

16 Cfr. VINZIA FIORINO, *Una storia di genere maschile: riflessioni su un approccio storiografico*, in «Contemporanea», IX, 2, 2006, pp. 381-390.

17 GEORGE L. MOSSE, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino, Einaudi, 1997.

18 Id., *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 25-26.

3. Famiglia come luogo politico e di lavoro

La famiglia diviene, così, un luogo centrale per la politica, che fonda la sovranità rimanendone escluso e che produce nuove linee di inclusione e esclusione. Angela Putino, per esempio, mostra come, attraverso l'intreccio di sapere-potere medico, «la famiglia passa da un dispositivo di alleanza, su cui si incentravano i codici giuridici attraverso la forma dei sistemi di parentela e di trasmissione dei beni, ad uno di sessualità dove ha assegnato un compito di controllo biologico che la valorizza quale matrice per il futuro dell'individuo adulto»¹⁹. La famiglia è, quindi, proprio il luogo in cui questo dispositivo di sapere-potere si innesta e diventa «lo spazio entro cui il sesso, ma anche le affettività, gli amori, i legami, sono obbligati a trovare la loro espressione più intensa»²⁰. Putino rilegge, alla luce della famiglia come dispositivo di sessualità, il paradigma eterosessuale, che diventa una conseguenza dell'attenzione alla riproduzione della specie, e di una specie sana: «così il peccato della *carne* non attende più la punizione o il castigo divino, ma [...] ha direttamente a che fare con la salute della discendenza»²¹. La coppia eterosessuale, in questo senso, è *necessaria* alla famiglia perché ne mostra il carattere verticale, in cui a dominare è il rapporto verticale genitori-figli più che quello orizzontale tra i coniugi. La costruzione dei dispositivi di potere, quindi, parte dal basso, da ogni singola famiglia che riproduce la norma educando ogni singolo figlio.

La biopolitica assume in maniera evidente il doppio compito di occuparsi dei processi che costituiscono una popolazione e una specie e nello stesso tempo gettare lo sguardo su ogni singolo vivente, in un continuo rimando dall'universale al particolare e viceversa. In questo senso gli incroci di sapere e potere che caratterizzano il governo del *bios* «si indirizzano non solo verso aspetti generali, che investono la vita e l'insieme dei problemi evidenti di una popolazione, ma si rivolgono anche a quei movimenti celati che si nascondono nel segreto di

¹⁹ ANGELA PUTINO, *I corpi di mezzo*, Verona, ombre corte, 2011, p. 87.

²⁰ Ivi, p. 92.

²¹ Ivi, p. 93.

ogni vivente»²². La popolazione diventa inscindibile dalla singolarità e governare la vita della specie non può escludere l'esame dei singoli viventi, nella loro individualità. La sessualità assume una posizione di privilegio proprio perché è il luogo della connessione tra sapere scientifico e identità personale, tra tecnologia e psiche. La biopolitica, attraverso la famiglia, divide le donne tra «l'isterica come intensificazione della sessualità e la madre come cura delle relazioni e governo delle attività legate alla vita»²³, legando questa divisione allo stesso dispositivo di sessualità che rimanda alla biologia.

Proprio in questo senso Monique Wittig ci invita a pensare la differenza sessuale come ideologia che occulta l'opposizione sociale sotto termini naturali. Si inserisce, così, in una genealogia del femminismo materialista francofono, che pone al centro della riflessione il lavoro svolto dalle donne. In questo senso, non si tratta di includere le donne come un aspetto più o meno marginale della teoria, secondo le parole di Mathieu: come «un'apparizione in appendice al discorso centrale, che arriva dal retro della casa, discreta, sconosciuta, enigmatica e muta, per disturbare per un istante la riflessione dell'uomo sull'uomo»²⁴. Si tratta di pensare alla totalità sociale, con il lavoro femminile come elemento centrale, per rendere visibili da lì nuove relazioni produttive e nuovi modi di produzione. Per fare questo, è necessario denaturalizzare la divisione sessuale del lavoro, in un percorso che attualmente porta a una formulazione centrata sulle relazioni sociali strutturali (*rapports sociaux*) come concetto chiave di una proposta femminista materialista.

Per caratterizzare in modo generale il femminismo materialista nel suo aspetto francofono, è necessario ricordare una premessa fondamentale: le differenze tra uomini e donne sono costrutti sociali, cioè

²² Ivi, p. 87.

²³ *Ibidem*.

²⁴ NICOLE-CLAUDE MATHIEU, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes Éditions, 1991, p. 214.

non derivano da alcuna causalità biologica²⁵. Oltre a questo, emergono nel dibattito le concezioni di molte forme di femminismo materialista: l'idea che la subordinazione delle donne abbia cause materiali e non solo ideologiche, che si concretizzano nei rapporti di produzione e riproduzione in cui le donne entrano; la messa in discussione della categoria marxiana di produzione in quanto troppo ristretta, poiché non permette di rendere conto di tutte le attività e i lavori svolti dalle donne; e la consapevolezza che nelle società patriarcali esiste una relazione asimmetrica e antagonista tra donne e uomini, che si traduce in un rapporto gerarchico tra i sessi volto a favorire questi ultimi. Ciò porta alla formulazione della tesi secondo cui le donne costituiscono una classe sociale che viene economicamente appropriata o sfruttata a beneficio dell'insieme degli uomini²⁶.

Il lavoro di Monique Wittig, inteso come un possibile sviluppo di alcune tesi materialiste, propone una concezione del pensiero eterosessuale inteso anche come epistemologia della dominazione. Eterosessualità, quindi, e non eteronormatività come un sistema di dominio e di oppressione, che regola la divisione dei sessi e la costruzione del genere secondo linee ben definite e che produce classi di sesso. Da un lato attraverso una dimensione simbolica, in cui le donne vengono a essere intese come *il sesso*, come l'unico sesso al cospetto della neutralità maschile, una situazione schiavile poiché la categoria di sesso è una categoria totalitaria che «plasma le menti e i corpi, e presiede a ogni forma di pensiero»²⁷. La differenza sessuale, prodotto dell'eterosessualità funzionale a riprodurre la specie, funziona come un'ideologia – facendo riferimento a *L'ideologia tedesca* di Marx ed Engels²⁸.

²⁵ DANIÈLE KERGOAT, *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux in Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, a cura di Elsa Dorlin, Paris, Presse universitaires de France, 2009, pp. 111-126: p. 119.

²⁶ Cfr. COLETTE GUILLAUMIN, *Sesso, Razza e Pratica del Potere. L'idea di Natura*, Verona, ombre corte, 2020; CHRISTINE DELPHY, *Il nemico principale 1. Economia politica del patriarcato*, Milano, Vanda, 2022.

²⁷ MONIQUE WITTIG, *Il pensiero eterosessuale*, Verona, ombre corte, 2019, p. 28.

²⁸ KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

– che occulta un'opposizione sociale sotto termini naturali, descrivendo i due sessi come una differenza biologica, mentre «è l'oppressione a creare il sesso; non il contrario»²⁹. Questa oppressione, però, anche un'oppressione profondamente materiale, che si basa sulla divisione tra lavoro produttivo e riproduttivo e sull'appropriazione del lavoro svolto dalle donne, definito come riproduzione: «Questa appropriazione del lavoro svolto dalle donne si compie nello stesso modo in cui avviene l'appropriazione del lavoro svolto dalla classe operaia da parte della classe dominante. Non può più essere detto che una di queste due forme di produzione (ossia, la riproduzione) è “naturale”, mentre l'altra è “sociale”»³⁰.

Così, interpretare la differenza sessuale in termini materialisti e dialettici significa riconoscerne il carattere di conflitto sociale che può essere superato solo con *l'abolizione dello stato di cose presenti*. Torna qui il riferimento marxiano, poiché pensare ai soggetti sempre come sociali significa pensarli in modo adeguato alle circostanze determinate, ma consapevoli che non siano riducibili a ingranaggio di un meccanismo che sembra muoversi *motu proprio*, e quindi cercando di svilupparne le potenzialità in senso pieno: è necessario «sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità»³¹. Una questione che non va affrontata in modo astratto, credendo ingenuamente alla possibilità per l'individuo, secondo un'ottica antropocentrica e umanistica, di superare grazie ad un puro sforzo intellettuale i presupposti in cui si trova ad operare. Al contrario, solo nella lotta per cambiare le proprie condizioni di vita è possibile compiere questo superamento.

La lotta che Wittig propone è una lotta contro l'eterosessualità pensata come struttura di dominio funzionale alla riproduzione della specie anche in chiave sociale, poiché si nutre di una divisione sessuale del lavoro che produce i soggetti donne come coloro che sono destinate alla gestazione e alla cura. E in questo senso la famiglia diviene un luo-

²⁹ MONIQUE WITTIG, *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 22.

³⁰ Ivi, p. 26.

³¹ KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 430

go politico e uno spazio di lavoro, in cui si utilizza la retorica dell'amore per occultare pratiche di sfruttamento. Anche i processi biologici, così, sono trasformati in processi di lavoro ben prima che le tecnologie riproduttive ne facciano emergere con limpidezza questo aspetto. Non è un caso, infatti, che Melinda Cooper e Catherine Waldby parlando di *biolavoro* ne esplicitino il radicamento nella riproduzione. Le due autrici si concentrano sulla definizione di lavoro per sottolineare come rimandi a due azioni differenti: *labor* infatti significa sia lavoro che parto e in questo senso «le donne “travagliano” quando portano a termine una gravidanza, gli uomini “lavorano” quando producono. Il primo tipo di lavoro mette in scena la produttività della biologia; il secondo tipo sostiene, invece, la produttività dell'economia»³². Nonostante questa dicotomia, Cooper e Waldby vogliono spiegare che oggi la biologia riproduttiva umana è diventata una vera e propria forma di lavoro economico in alcuni settori chiave della bioeconomia. Questa dimensione biologica del lavoro non emerge solo nella contemporaneità dato che esisteva anche nelle schiave – lavoratrici, prostitute e generatrici di schiavi – e nelle balie – che lavorano vendendo il frutto del loro seno –, ma trova nello sviluppo delle tecnologie mediche e biologiche una nuova pervasività e una maggiore capacità di produrre ricchezza. Riconoscere questa dimensione biologica come “lavoro” è la premessa per poterne comprendere i meccanismi e le forme di oppressione: le due autrici scelgono, quindi, di tralasciare le implicazioni simboliche per concentrarsi sui rapporti materiali.

Leggere in questo modo il biolavoro consente di notare come questo consenta la messa a valore non soltanto del lavoro di cura, ma anche degli affetti, delle relazioni, fino ai singoli corpi e alle singole cellule. Si tratta di una estensione del mercato che è stata definita anche come *femminilizzazione del lavoro*, a partire dall'idea di «una progressiva femminilizzazione della società, che si traduce nell'assorbimento del

32 MELINDA COOPER, CATHERINE WALDBY, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, Roma, DeriveApprodi, 2015, p. 61.

potenziale sovversivo della differenza»³³ attraverso l'utilizzo dei dispositivi di precarietà, affettività, corpo, cura.

Già nel 1985 studiando i rapporti tra capitalismo e tecnoscienze, Donna Haraway metteva in luce come il lavoro a domicilio fosse una forma di lavoro *femminilizzato*, nel duplice senso di essere principalmente affidato alle donne e di riprodurre tutti gli stereotipi del lavoro femminile, dall'invisibilità alla gratuità. In *Manifesto Cyborg* scrive:

Il lavoro viene ridefinito come letteralmente femminile e femminilizzato, a prescindere dal fatto che a svolgerlo siano uomini o donne. Essere femminilizzato significa essere reso estremamente vulnerabile; significa poter essere smontati, riassemblati, sfruttati come forza lavoro di riserva, essere considerati più servi che lavoratori, soggetti a tempi di lavoro pagati o non pagati che si beffano dell'orario pattuito; significa condurre un'esistenza che è sempre al limite dell'osceno, del fuori posto e del riducibile al sesso. Una vecchia strategia che si può ora applicare a quelli che erano i lavoratori privilegiati è la dequalificazione; ma l'economia del lavoro a domicilio non comporta solo la dequalificazione su larga scala, né nega l'emergenza di nuove aree di specializzazione, anche per donne e uomini che in passato erano esclusi dal lavoro specializzato. Il concetto indica piuttosto che la fabbrica, la casa e il mercato sono integrati in un nuovo rapporto³⁴.

Questo nuovo rapporto tra la fabbrica, la casa e il mercato è anche il risultato del fallimento dello stato sociale, con il «conseguente intensificarsi della richiesta fatta alle donne di provvedere non solo alle proprie necessità quotidiane, ma anche a quelle degli uomini, dei bambini e degli anziani» (*ibidem*). Il lavoro a domicilio, quindi, più che rispondere ad un'esigenza delle donne, sarebbe il tentativo di continuare a sfruttare il lavoro gratuito di cura che le donne prestano e allo stesso tempo estrarre anche valore dal loro lavoro vivo. In questo senso Haraway mette anche in luce come il rischio, che nel nostro presente è sempre più vicino alla realtà, sia quello di formare «una struttura so-

³³ CRISTINA MORINI, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Verona, ombre corte, 2010, p. 16.

³⁴ DONNA HARAWAY, *Manifesto cyborg*, cit., p.63.

ciale fortemente bimodale, in cui le masse di donne e uomini di tutti i gruppi etnici, ma soprattutto di colore, vengano confinate in un'economia del lavoro a domicilio, nell'analfabetismo di vario tipo, nell'impotenza e nel generale esubero, controllate da apparati repressivi alto-tecnologici che vanno dall'intrattenimento alla sorveglianza e alla sparizione³⁵. Una divisione di classe, quindi, che correrebbe anche lungo la linea dei luoghi di lavoro e che si nutre dell'isolamento in cui chi lavora da casa è confinata per imporre nuove forme di controllo e di oppressione.

4. Tecnologie tra norme e sovversioni

Anche la gestazione per altri può essere intesa in questo processo di progressivo allargamento di ciò che consideriamo lavoro che avviene proprio per sussumere il potenziale sovversivo di criticare la separazione tra lavoro produttivo e riproduttivo. Il mercato, così, trasforma una critica radicale alla redistribuzione della ricchezza e a degli assetti familiari in una conferma della femminilità del lavoro di cura che, anche attraverso catene globali, passa dall'essere gratuito all'essere sfruttato³⁶. In qualche modo vediamo all'opera la risposta all'utopia che Marge Piercy³⁷ descrive in *Sul filo del tempo*, in cui propone una società ecologica e radicalmente democratica che si è sviluppata come risultato dello studio delle epoche precedenti, in cui soltanto le grandi imprese avevano i soldi per finanziare la scienza e finivano per influenzarla. Il risultato sono state molte catastrofi naturali a cui il nuovo mondo cerca di porre rimedio. La prospettiva ecologica si unisce, come in molte utopie femministe³⁸, ad una ridefinizione dei rapporti di gene-

³⁵ Ivi, p. 67.

³⁶ ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, London, Routledge, 2010.

³⁷ MARGE PIERCY, *Sul filo del tempo*, Milano, Elèuthera, 1990.

³⁸ Cfr. ANNA M. MARTINSON, *Ecofeminist Perspectives on Technology in the Science Fiction of Marge Piercy*, in «Extrapolation», XLIV, 1, 2003, pp. 50-68.

re, che nel caso di Piercy avviene attraverso un cambiamento radicale del rapporto con la gestazione, la nascita e la genitorialità. Nel mondo nuovo la gravidanza non è più un'esperienza corporea e, in quanto tale, solo femminile, ma la gestazione viene spostata in *covatoi*: laboratori scientifici in cui trovano posto degli uteri artificiali che custodiscono il feto per nove mesi. Questa organizzazione è il risultato di una *rivoluzione femminile*, che trova la sua origine nel fatto che:

Quando abbiamo sovvertito tutti i vecchi ordinamenti, alla fine non restava che quell'unica cosa da abbandonare, il solo potere che noi avessimo mai avuto in cambio di nessun potere per nessuno. La creazione originale: il potere di dare la vita. Infatti finché fossimo stati geneticamente legati, non saremmo mai stati uguali. I maschi non si sarebbero mai umanizzati fino a diventare teneri e amorevoli. Così siamo diventati tutti madri. Ogni bambino ne ha tre. Per spezzare la famiglia tradizionale³⁹.

Questa rivoluzione ha portato alla completa disgiunzione tra sessualità e riproduzione, permettendo a tutti di vivere la sessualità in maniera libera, come puro piacere che viene incoraggiato fin dall'infanzia.

Piercy deve molto alle riflessioni di Shulamith Firestone⁴⁰, che nel suo testo *The Dialectic of Sex* propone l'idea che le donne possano liberarsi solo attraverso una rivoluzione tecnologica, che le emancipi dal loro destino biologico. Haran sostiene che la tecnologia di Mattapoisett «è chiaramente una risposta al rischio di rimanere intrappolati all'interno del ruolo materno, così come alle preoccupazioni avvertite negli anni Settanta da alcune femministe, secondo le quali l'accudimento quasi esclusivo dei figli da parte delle madri è un'ulteriore fonte di rapporti di potere problematici e diseguali»⁴¹. Anche Sargisson

³⁹ MARGE PIERCY, *Sul filo del tempo*, cit., p. 119.

⁴⁰ SHULAMITH FIRESTONE, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York, William Morrow and Company, 1970.

⁴¹ JOAN HARAN, (Re)Productive Fictions; Reproduction, Embodiment and Feminist Science in Marge Piercy's Science Fiction, in *Science Fiction, Critical Frontiers*, a cura di Karen Sayer, John Moore, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2000, pp. 154-168: p. 159.

suggerisce che il pensiero di Firestone sulla necessità di porre fine al significato culturale della biologia si rispecchia nell'utopia di Mattapoisett di Piercy, dove la cultura non è biologicamente definita⁴². Per le donne, in questo quadro, la biologia non sarebbe altro, quindi, che uno degli strumenti dell'oppressione patriarcale e solo emancipandosi da essa, anche grazie alla tecnologia, può avvenire una reale *rivoluzione femminista*. Entrambe le autrici mettono al centro della loro riflessione il corpo femminile poiché è soprattutto su questo che si innestano i legami tra biologia e ruolo sociale, tra *funzione riproduttiva* ed oppressione: a Mattapoisett le donne, dopo aver portato avanti una lotta femminista, hanno scelto volontariamente di rinunciare al potere di dare la vita per creare una società in cui le caratteristiche attribuite al genere femminile divengano patrimonio di tutti, indipendentemente dal sesso. Questa rinuncia provoca dei cambiamenti sociali, ma anche delle trasformazioni fisiche nei corpi degli uomini, che diventano in grado di allattare per prendersi cura dei neonati: nell'utopia di Mattapoisett, quindi, apparentemente le differenze di genere sfumano in differenze individuali. Ma soprattutto Piercy mostra come la fine dell'oppressione delle donne significhi anche una rinuncia alla differenza sessuale, in nome di un'androginia che riesce a non mimare il maschile, ma che parte proprio dall'esperienza femminile per modificare anche gli uomini: «la visione di Piercy sulle mascolinità alternative, con la sua enfasi sulla tecnologia e su una dinamica di genere più complessa, illustra così la natura radicale delle utopie femministe»⁴³.

Al contrario, quello a cui assistiamo negli intrecci tra sviluppo tecnologico e capitalismo, è un rafforzamento delle strutture familiari e dei ruoli di genere. Le donne gestanti, infatti, vengono descritte spesso come l'emblema del carattere oblativo della maternità, disposte a utilizzare il proprio corpo e il proprio potenziale generativo per la felicità

42 LUCY SARGISSON, *Contemporary Feminist Utopianism*, London and New York, Routledge, 1996, in particolare p. 104

43 MICHAEL PITTS, *Complicating American Manhood: Marge Piercy's Woman on the Edge of Time and the Feminist Utopia as a Site for Transforming Masculinities*, in «European journal of American studies», xv, 2, <https://doi.org/10.4000/ejas.157712020>, p. 3.

altrui, in una retorica che sembra quasi riecheggiare una concezione tradizionale della maternità, in cui si fanno i figli – e il sesso necessario a produrli – per il padre (o per Dio). Inoltre, come sottolinea Angela Balzano, attraverso la tecnica la maternità viene ri-naturalizzata, attraverso «sacralità della riproduzione, anche ai tempi dell'intersezione tra dispositivi informatici e mercati bio-tech: ma superare la natura in nome del miracolo della vita, insistendo a senso unico sul "sogno della maternità", non vuol dire riproporci, con mezzi nuovi, la vecchia ricetta essenzialista della donna-madre?»⁴⁴. Proprio per questo, come sottolineano Zipper e Sevenhuijsen già nel 1987, quando si parla di gestazione per altri viene posto spesso il problema della commercializzazione e dello sfruttamento, ma questo allarme copre quasi sempre «la condanna nei confronti di una donna che dà via il proprio figlio o, peggio, che consapevolmente decide di rimanere incinta e abbandonare il figlio»⁴⁵. Questo sentimento, che le autrici descrivono come ansia, dimostra che la paura nei confronti della gestazione per altri non riguarda tanto la mercificazione dei corpi, quanto la preoccupazione per la rottura del legame madre-figlio, confermando, di fronte alla tecnologia, la naturalità della relazione materna.

Allo stesso tempo, come nota Sophie Lewis,

la biotecnologia capitalista non risolve affatto il problema della gravidanza in sé, perché non è questo il problema che affronta. Risponde esclusivamente alla domanda di genitorialità genetica, alla quale applica la logica dell'esternalizzazione. Sebbene lo sviluppo rimanga disomogeneo e incerto, è chiaro che ciò che il capitalismo propone alienando e globalizzando la maternità surrogata gestazionale in questo modo è, come al solito, un'opzione che compor-ta lo spostamento del problema. Il lavoro di gravidanza non sta tanto scompar-

⁴⁴ ANGELA BALZANO, *Le interfacce virtuali della riproduzione biotech*, in CARLOTTA COS-SUTTA et al., *Smagliature digitali. Corpi, generi, tecnologie*, Milano, Agenzia X, 2018, pp. 65-74; p. 65.

⁴⁵ JULIETTE ZIPPER, SELMA SEVENHUIJSEN, *Surrogacy: Feminist Notions of Motherhood Reconsidered in Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, a cura di Michelle Stanworth, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 118-138; p. 136.

rendo o diventando più facile, quanto piuttosto si sta schiantando attraverso varie barriere normative su un mercato aperto. Lasciamo che siano i poveri a fare il lavoro sporco, ovunque sia più economico (o più conveniente) farlo⁴⁶.

La biotecnologia, cioè, lascia intatta tutta la potenzialità del corpo materno, riconoscendo che sono i corpi di donna a portare avanti la riproduzione e a farlo nel migliore dei modi possibili, tanto che le gestanti vengono selezionate tra donne giovani, fertili, già con figli e che conducono una vita *sana*. E la commercializzazione diventa, in questo senso, una *esternalizzazione* di un lavoro riproduttivo per confermare la genitorialità binaria. Infatti, anche se pensare alla gestazione per altri significa pensare alle possibilità tecniche di una riproduzione medicalmente assistita che scompagina la dualità e la complementarietà dei soggetti coinvolti – è possibile immaginare una gravidanza e una nascita che sono il frutto di almeno tre diversi soggetti: un corpo che produce gameti, uno che produce sperma e uno che gesta, oltre al contributo di medici, biotecnologi, infermieri e tecnici di laboratorio coinvolti – la commercializzazione garantisce che due e solo due siano i genitori intenzionali. In questo senso, la gestazione commerciale per altri non mercifica il corpo della madre – al limite ne mercifica una specifica funzione – ma attraverso i contratti rende impossibile la poliparentela e la dissoluzione della famiglia nucleare.

In questo senso il ricorso alla gestazione per altri si inserisce in quello che Haraway definisce *feticismo genetico*, che si nutre dell'idea che i geni – la biologia – definiscano i soggetti e quindi i legami familiari. Nel 1953 Watson e Crick pubblicano la struttura del DNA e nel 1958 lo descrivono attraverso la metafora dell'informazione: il DNA trasporta l'*informazione genetica* (o il programma) e i geni producono i propri effetti fornendo le *istruzioni* per la sintesi delle proteine. Il DNA fabbrica l'RNA, che fabbrica le proteine che fabbricano noi. Questa narrazione della funzione del DNA, come nota Elena Del Grosso, si basa su alcune «parole chiave: programma, istruzioni, fabbrica, che si traducono

46 SOPHIE LEWIS, *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*, New York, Verso, 2019, p. 8.

in programmare, istruire, fabbricare»⁴⁷, che danno forma alla nostra comprensione dell'essere umano come di un *sistema*: «ciò che viene mostrato oggi è un'immagine dell'invisibile: un ordinamento digitale di molecole, la rappresentazione grafica di diagrammi di flusso»⁴⁸, un'immagine quasi irrappresentabile eppure dotata di un grande forza visiva. Le singole parti, i singoli gameti, acquistano una propria specificità: vengono intese come microscopiche parti di sé, non visibili ad occhio nudo, ma analizzabili e giudicabili grazie alle tecnologie. Alessandra Gribaldo sottolinea che i gameti «hanno una loro storia e rappresentano gli individui da cui provengono» e che «non è più la loro esistenza ad essere problematica [com'era per il feto], piuttosto la loro forma, o meglio la loro efficacia e produttività»⁴⁹, come se avessero assimilato le parole chiave della metafora dell'informazione genetica⁵⁰.

Questo tipo di tecnologie porta alle sue estreme conseguenze la necessità di vedere l'interno del corpo della donna inaugurata dai medici di inizio Ottocento e danno vita a «questo nuovo feto inteso come zi-

⁴⁷ ELENA DEL GROSSO, *Nuove tecnologie biomediche tra bioscienze e biopolitiche: la metafora del corpo femminile*, in *Etica della ricerca medica ed identità culturale europea*, a cura di Francesco Galofaro, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 113-123: p. 116.

⁴⁸ BARBARA DUDEK, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 89.

⁴⁹ ALESSANDRA GRIBALDO, *Buono da guardare: la bio-estetica della tecnologia riproduttiva*, in *Futura. Genere e tecnologia*, a cura di Francesca De Ruggeri, Annarita C. Pugliese, Roma, Meltemi, 2006, pp. 37-46: p. 44.

⁵⁰ Duden sottolinea il ruolo che i geni hanno assunto nel dibattito pubblico: «concetti statistici o cibernetici come *rischio*, *probabilità*, *informazione*, *opzione* e *decisione* sono stati introdotti furtivamente nella quotidianità come il cavallo di Troia. La fede nel gene pretende che comprendiamo noi stessi e il prossimo come un sistema automatico e quindi gestibile, che attiva la propria autoresponsabilità seguendo il relativo input. [...] I geni sollecitano quindi l'organizzazione del rischio – attraverso la loro forza simbolica che agisce sulle donne. Ciò che c'è di più concreto, delicato e segreto nel *soma* femminile, si trasforma, nelle attività e nei discorsi pubblici, in simbolo della pretesa di un autoriferimento decorporizzante senza precedenti» (BARBARA DUDEK, *I geni in testa e il feto nel grembo*, cit., p. 242).

gote, blastociti, sistema immunitario, il cui futuro è diventato il tema principale di una scienza completamente nuova»⁵¹.

Questa centralità dei geni è proprio quello che Haraway chiama *feticismo genetico* rifacendosi esplicitamente al feticismo delle merci teorizzato da Karl Marx. Se per Marx il feticismo delle merci «restituisce l'immagine dei caratteri sociali del [...] lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi»⁵², per Haraway il feticismo genetico «riguarda lo scambio della relazionalità *eterogena* per una cosa fissa, all'apparenza oggettiva»⁵³ e «traduce la vitalità materiale e contingente di esseri umani e non umani in mappe della vita stessa e poi scambia la mappa e le sue entità reificate per il mondo»⁵⁴: i processi di mappatura del patrimonio genetico, cioè, sarebbero un modo per spazializzare il corpo, una forma di *corporealizzazione*⁵⁵ che nasconde i processi lavorativi che «danno luogo a specifici corpi material-semiotici»⁵⁶, occultando la natura contingente, storica e relazionale della comprensione dei corpi in favore di una mappa genetica dalla presunta *oggettività*. Haraway aggiunge che «il feticismo corporeo può operare al livello delle idee su cosa sia un organismo [...] o al livello dei confini tra la scienza e altri tipi di prassi culturale. Dividere nettamente la tecnoscienza tra tecnica e politica è sintomo di feticismo corporeo»⁵⁷, poiché dimentica che

⁵¹ ALESSANDRA GRIBALDO, *Buono da guardare*, cit., p. 44.

⁵² KARL MARX, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, libro I, p. 104. Haraway cita espressamente Marx e scrive: «spero che Marx voglia riconoscere queste sue figlie illegittime, che nella perpetua commedia dell'epistemofilia si limitano a mimare il loro padre putativo» (DONNA HARAWAY, *Testimone-Moderata@FemaleMan-incontra_Oncotopo*, cit., p. 191).

⁵³ Ivi, p. 199.

⁵⁴ Ivi, p. 192.

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 198. In questo caso Haraway cita anche il concetto di reificazione proposto da Georg Lukács per chiarire come il feticismo genetico misconosca una dimensione relazionale tanto quanto la reificazione. E aggiunge: «l'unico piccolo emendamento che ho apportato a Marx è ricordare anche gli attori non umani» (ivi, p. 201).

⁵⁶ Ivi, p. 199.

⁵⁷ Ivi, p. 200.

la tecnoscienza si basa sulle interazioni, è costituita da esse e quindi eminentemente pubblica e politica.

Inoltre, questo *feticismo genetico*, che potremmo anche pensare come un feticismo della nascita *naturale*, non solo non mette in discussione i processi scientifici, né la loro riproduzione economica, ma riproduce costantemente, nell'immaginario pubblico, la dimensione della famiglia tradizionale, composta da una coppia con figli e figlie. E riproduce l'idea di un *possesso* dei figli che si nutre di un'appartenenza biologica, al contrario «Ovviamente i neonati appartengono in un certo senso alle persone che li accudiscono, ma non sono una proprietà. Né il codice genetico che li progetta è così importante come molti amano pensare», poiché non determina del tutto un organismo: «in altre parole, la sostanza dei genitori viene stravolta. Il loro codice sorgente non "vive" nei figli dopo la loro morte più di quello dei non genitori»⁵⁸ e per questo Haraway ci invita a pensare che non c'è mai una riproduzione dell'individuo, ma una co-produzione a cui concorrono anche le esperienze che facciamo, l'ambiente in cui viviamo e le cure che riceviamo⁵⁹.

In questo senso, sia la gestazione commerciale per altri sia le sue critiche riaffermano, invece, l'idea che vi sia una *verità* del corpo – sia esso l'utero o i geni – che garantisce la costruzione di legami sociali – siano essi quello madre-figlio o una famiglia. È interessante notare, però, che proprio la creazione di comunità biologiche per Angela Putino è uno dei grandi rischi del femminismo, ma anche «di quelle comuni credenze femminili relative alla affermazione di una propria irriducibile identità di donna»⁶⁰. Questa articolazione, questa descrizione di un'autenticità femminile non fa che riprodurre e rinsaldare il potere biopolitico, assistendolo nella costruzione di soggetti che trovano nella biologia la loro realizzazione. Putino descrive il femminismo che rimanda costantemente alle relazioni materne come un femmi-

⁵⁸ SOPHIE LEWIS, *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*, cit., p. 18

⁵⁹ DONNA HARAWAY, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989, p. 352.

⁶⁰ ANGELA PUTINO, *I corpi di mezzo*, cit., p. 45.

nismo «isterico»⁶¹ e sottolinea che «l'isteria si muove tra due solchi»: da un lato «progetta una lingua materna che ricalchi le strutture della vicinanza», dall'altro «mente alla meglio creando nel mondo dei saperi un altro sé separato»⁶². Questi due solchi, però, si intrecciano continuamente nella posizione isterica che «cerca di saldare la nostalgia del luogo materno con quelle forme di saperi che consentono una partecipazione più fusionale»⁶³. In questo senso «l'isterica» rivisita costantemente i saperi alla luce del legame materno simbiotico che crede le dia forza e potenza, in una relazione madre-figlia che è «un vincolo biologico-immaginario»⁶⁴, che rimanda alla vicinanza e all'origine. In questo richiamo del biologico, Putino vede «un'eccessiva connivenza con il potere di governo del vivente [...] che ruota intorno a una struttura immaginaria»⁶⁵, una compatibilità con le esigenze della biopolitica che diventa «un arroccamento in un legame indissolubile – alla fine biologico – che preserva dalla paura»⁶⁶ di non trovare forti somiglianze tra donne.

5. Conclusioni

Se il biopotere prende in carico la vita e la sua definizione, però, la resistenza non può che partire dalla vita stessa e dall'esporsi in prima persona. Putino, infatti, sottolinea che «dal momento che la posta di

61 Putino si riferisce, in particolare, alla riflessione sull'ordine simbolico della madre, su cui si veda, almeno, tra i testi direttamente o indirettamente citati da Putino: LUISA MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991; DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990; DIOTIMA, *L'amore femminile della madre*, in «Via Dogana», 3, 1991; LUISA MURARO, *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, Palermo, UDI, 1993; WANDA TOMMASI, *Il lavoro del servo*, in DIOTIMA, *Oltre l'uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 59-84.

62 ANGELA PUTINO, *I corpi di mezzo*, cit., p. 46.

63 *Ibidem*.

64 Ivi, p. 50.

65 Ivi, p. 46.

66 Ivi, p. 47.

questa biopolitica è quella condizione che riguarda il vivente nel suo essere spoglio, privo di forma, quasi una pura datità biologica, non è credibile che possano essere morali, diritti e generali forme di civiltà i reali punti di resistenza»⁶⁷: la possibilità di «non essere governati in questo modo e a questo prezzo» – per dirla con Foucault – passa dalla capacità di ridefinire un’azione politica che sappia partire dai corpi, in quanto terreno di dominio ma anche di sovversione. Putino sottolinea con forza la dimensione plurale dell’azione politica e parla «dei corpi, appunto, e non del corpo che è troppo invaghito di senso e costruito sull’orlo di un’incarnazione che lo trascende»⁶⁸ e che, quindi, rischia di riprodurre forme di esclusione.

Il rifiuto di questa presunta verità biologica è quello che muove molte delle teorie femministe, che inscrivono i corpi di nuovi e “imprevisti” significati. A partire da Simone de Beauvoir che ne *Il secondo sesso* ci ricorda quanto le donne siano «schiave della specie». E sottolinea un apparente paradosso: tanto più l’essere umano si dichiara lontano dalla dimensione “naturale”, tanto più i corpi delle donne sono sottoposti alle necessità della specie molto di più. Ad esempio, alcuni corpi umani hanno le mestruazioni una volta al mese circa, molto più frequentemente rispetto agli altri mammiferi e poi, nonostante la lunghezza della gravidanza, mettono al mondo neonati totalmente non autosufficienti, che condannano le donne a quella lunga cura che secondo Hobbes dava loro potere sui figli. In questo senso, ancora una volta, lo scambio natura/civilizzazione sulle donne sembra non funzionare a dovere. De Beauvoir, inoltre, puntualizza come non sia possibile analizzare gli esseri umani soltanto con gli strumenti della scienza biologica, poiché «l’umanità è cosa diversa da una specie: [è] un diventare storico; si definisce nel modo con cui assume la fattità naturale»⁶⁹. Perciò, legare le donne al puro dato biologico non è altro che il risultato di un processo umano, troppo umano, che osserva i corpi proponendo scale di valori e di funzioni che sono socialmente costruite e assegnate.

⁶⁷ Ivi, p. 119.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ SIMONE DE BEAUVIOR, *Il secondo sesso*, Milano, il Saggiatore, 2008, p. 687.

do loro lo statuto di “Natura”. L’idea stessa di una specie umana, nota de Beauvoir, viene utilizzata per soggiogare i corpi delle donne alla funzione riproduttiva, a cui vengono, contestualmente, assegnati diversi valori morali. I corpi delle donne, quindi, vengono essenzializzati a partire da quella funzione su cui si ricostruisce una verità.

Se è vero che, come mostra Pateman, alla base del potere sovrano vi è la cancellazione della madre e del suo potere, reclamarne la centralità può essere allora un gesto apparentemente perturbante che allo stesso tempo, però, rinforza la struttura *maschile* della sovranità. Per ripensare radicalmente le fondamenta della sovranità bisognerebbe, invece, ripensare i corpi stessi, le forme della riproduzione, le modalità di fare famiglia e parentela, a partire dall’assunto di Shulamith Firestone secondo cui, nel proporre la richiesta di automazione gestazionale gratuita per tutti coloro che la desiderano come forma di lotta al capitalismo, chi di noi ha un utero «non ha alcun obbligo riproduttivo speciale nei confronti della specie»⁷⁰. Mettere in discussione questo obbligo significa anche ridiscutere le forme della generazione e della cura, immaginando «mamme che disimparano il dominio rifiutandosi di dominare i loro figli»⁷¹. Questa prospettiva, che propone di abolire la famiglia per pensare nuove forme di supporto e riproduzione reciproca, è possibile a partire dalla consapevolezza che:

Non solo la *mater semper certa est*, il principio giuridico secondo il quale lo status materno è inequivocabile, è stato messo a soqquadro dal primo bambino in provetta, ma continua a essere eroso ogni anno, per esempio, dai progressi nel trasferimento nucleare di cellule somatiche che ora consentono una “paternità” genetica multipla di un bambino. Anche se non c’è nulla di necessariamente anti-proprietary in tutto questo – in realtà è il contrario, se i pool genetici devono essere divisi come le azioni nella prospettiva del progetto di un figlio – è divertente notare come notizie come il trasferimento nucleare delle cellule somatiche suscitino essenzialmente le stesse argomen-

⁷⁰ SHULAMITH FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, cit., p. 233.

⁷¹ ALEXIS PAULINE GUMBS, *m/other ourselves: a Black queer feminist genealogy for radical mothering*, in *Revolutionary Mothering: Love on the Front Lines*, a cura di Alexis P. Gumbbs, China Martens, Mai'a Williams, Oakland, PM Press, 2016, pp. 21-31: p. 21.

tazioni monogamiche e disordinate che si sentono tirare fuori per screditare il “poliamore”, argomentazioni secondo le quali la moltiplicazione delle parti non fa altro che condannare l’attività delle relazioni umane a una sconcertante complicazione⁷².

Una complicazione che, invece, dovrebbe essere salutata con favore, poiché «siamo tutti e tutte, in fondo, responsabili, e in particolare di quella zuppa che è l’epigenetica. Siamo i creatori e le creatrici le une degli altri. E potremmo imparare collettivamente a comportarci come tali»⁷³. Una co-creazione aperta alla diversità e antitetica all’omogeneità sia statale che familiare, in cui, come sostiene Donna Haraway, «il punto per me è la genitorialità [*parenting*], non la riproduzione. Fare il genitore significa prendersi cura delle generazioni, la propria o meno; riprodursi significa fare di più di se stessi per popolare il futuro, tutt’altra cosa»⁷⁴.

In conclusione, però, queste riflessioni su come riconfigurare la famiglia, la gestazione e la generazione, la cura e la parentela non possono che chiudersi con la domanda che si e ci pone Kathleen Biddick: «La maternità distribuita può apparire solo come l’effetto di istituzioni e tecnologie oppressive? Possiamo immaginare la procreazione distribuita come trasformativa e produttiva di differenze?»⁷⁵. E, forse, possiamo fare questo sforzo politico di immaginazione e di pratica solo se davvero riprendiamo la critica radicale alla separazione tra pubblico e privato come guida per fuggire dal labirinto dello sfruttamento del mercato e delle oppressioni della rinaturalizzazione.

72 SOPHIE LEWIS, *Full Surrogacy Now*, cit., p. 115.

73 Ivi, p. 20.

74 DONNA HARAWAY, *Speculative Fabulations for Technoculture’s Generations*, in «Australian Humanities Review», 50, 2011, pp. 95-118, p. 116.

75 KATHLEEN BIDDICK, *The Shock of Medievalism*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 71.

Fare e disfare la famiglia

Riassunto Il testo analizza le intersezioni tra biologia, tecnologia, affetti e lavoro nella ridefinizione delle forme familiari e dei ruoli di genere. Attraverso le prospettive del pensiero femminista e della biopolitica, vengono messi in discussione i confini tra naturale e sociale, produttivo e riproduttivo, privato e pubblico, per delineare nuovi immaginari politici e relazionali.

Abstract The text examines the intersections between biology, technology, affect, and labor in redefining family structures and gender roles. Through feminist and bio-political perspectives, it challenges the boundaries between the natural and the social, the productive and the reproductive, the private and the public, proposing new political and relational imaginaries.