

FEDERICA TURCO

CORPI IN MOVIMENTO. RIVENDICAZIONI
FEMMINILI E STRATEGIE SIMBOLICHE

Oggi, corpi e soggetti sono posti al centro di un altissimo numero di discorsi, pratiche e ragionamenti. Dalla politica all'arte, passando per le scienze umane e le tecnologie¹, studiosi e scienziati si pongono interrogativi intorno alla definizione di "soggetto" e ai modi in cui tali entità si muovono nel mondo, come strumenti di significazione, di comunicazione, di senso.

La relazione che intercorre tra la soggettività, l'identità e la corporeità è evidentemente una relazione porosa, con ampie aree di sovrapposizione e differenze più o meno esplicite; e come sempre accade nei meccanismi di costruzione e veicolazione del senso, la semiosi emerge con prepotenza proprio da tali "soglie", da quei limiti che "appaiono come punti sensibili: [...] [se] ci si avvicina ad essi, li si tocca o li si supera, scatenano programmi e contro-programmi modali sia d'assimilazione sia di dissimilazione"².

Nel passaggio attraverso tali soglie, in altre parole, vengono messe in evidenza, per usare un riferimento semiotico – disciplina entro cui mi muovo per la stesura del presente saggio –, le differenze da cui, come sappiamo, si genera il senso³ e da cui dipende l'importanza delle opposizioni valoriali in semiotica⁴.

Il corpo, dunque, è divenuto un oggetto di ricerca dibattuto e controverso nel campo delle scienze umane, in particolare nell'ambito della critica

-
- 1 Si pensi a tutto il settore, pure preziosissimo, dell'ergonomica e al modo con cui l'ingegneria è stata costretta a interrogarsi intorno al problema del corpo e della centralità dell'individuo, entrando in contatto con una materia che per secoli è stata appannaggio prevalentemente di approcci filosofici e teologici.
 - 2 C. Zilberberg (1993), *Seuils, limites, valeurs*, in "On the Borderlines of Semiotics", Acta Semiotica Fenica II, Imatra, Oylä-Vuoksi (tr. it. *Soglie, limiti, valori*, in P. Fabbri, G. Marrone, *Semiotica in nuce*. Volume II. *Teoria del discorso*, Meltemi, Roma 2001, pp. 124-38, cit. p. 124).
 - 3 F. de Saussure (1916), *Cours de linguistique générale* (tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967).
 - 4 A.J. Greimas e J. Courtés (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (tr. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La casa Usher, Firenze 1986).

femminista, dei *Cultural Studies*, dell'antropologia culturale e degli studi sulla cultura di massa. L'ambivalenza costitutiva del corpo, la sua malleabilità e al tempo stesso la sua opacità, permettono che sul corpo, si sviluppino pratiche critiche che pongono domande e partono da presupposti vicini alla ricerca semiotica.

Lo scritto che segue parte proprio, nella prima parte, da considerazioni di tipo più teorico sui concetti appena esposti e, sulle soggettività sessuate, sul cosiddetto *engendering* dei corpi, per poi spostarsi, nella seconda parte, sul concetto di *performance*, considerando, come particolare caso di studio, proprio il "corpo" come strumento, mezzo e simbolo di talune pratiche della seconda ondata del movimento femminista.

In particolare, si cercherà di definire il concetto di "corpo" partendo sia dalla letteratura semiotica, sia seguendo, più in generale gli echi della filosofia. Si parlerà inoltre di "identità" e "soggetti" e si cercherà di connettere tra loro queste variabili, in modo da "usarle", come cardini di partenza all'analisi di alcuni testi, in cui le pratiche del corpo sono di fondamentale importanza per la costruzione di senso dell'esperienza femminista. Più nello specifico, si andrà a ragionare, col metodo semiotico, intorno al senso profondo di tali testi. Ricordo che, in semiotica, l'idea di "testo" è piuttosto ampia e non ha a che fare solo – o semplicemente – con il "testo scritto" o il "documento", ma piuttosto con i modi attraverso cui i modi della socialità diventano narrazione e comunicazione. In questo senso, è testo anche una pratica osservata per strada, un film, uno spot pubblicitario. Le *performance* urbane dei movimenti femministi – più o meno codificati come tali – sono pertanto testi degni d'analisi semiotica e verranno indagati per spiegare il potenziale comunicativo che, in essi, il corpo assume.

1. Per una definizione di "soggetto"⁵

Se provassimo a cercare su un semplice vocabolario della lingua italiana⁶ la parola "soggetto", ci troveremmo ad avere a che fare con un certo numero di definizioni, a mio avviso interessanti per la loro complessità semantica e la loro pluralità.

5 Si veda a questo proposito M.G. Turri (2013), *Introduzione-Il tempo delle relazioni e del realismo dell'incertezza* in *Manifesto per un nuovo femminismo*, Mimesis, Milano.

6 Dizionari consultati: Zingarelli (ed. Zanichelli), XII edizione (cartacea); Devoto-Oli on line; Garzanti Linguistica on line.

Un primo nucleo di descrizioni fa riferimento alla condizione di un individuo o di un'entità inanimata di essere *sub-iēctum*⁷, di stare sotto:

“1. Posto sotto, sottostante; 2. Sottomesso, sottoposto all'autorità o al potere altrui, a un obbligo, a una condizione, o sim.; 3. Esposto a un'azione proveniente dall'esterno; 4. Detto di persona che soffre con una certa continuità di una data malattia o di un disturbo”.

Abbiamo dunque a che fare con un'area semantica che rimanda alla passività, all'inattività, in qualche modo all'accettazione (o, peggio ancora, alla rassegnazione).

In seconda istanza, troviamo un gruppo di definizioni che rimandano, invece, al verbo latino *subĭcere*, sottoporre:

“1. Argomento, tema; 2. Tema principale che apre l'esecuzione (usato in musica)”.

Solo al terzo posto troviamo, infine, il riferimento, utile ai nostri scopi, al “soggetto” inteso come “individuo, persona”:

“1. (*filos.*) L'io in quanto realtà pensante, spec. in contrapposizione all'oggetto pensato; 2. (*gramm.*) La persona o la cosa che fa o subisce l'azione espressa dal verbo o si trova nella condizione indicata dal verbo; 3. (*dir.*) Possibile titolare di diritti e doveri; 4. (*fam.*) Persona, tipo”.

Questa prima carrellata di significati, mi sembra, ponga già in essere una relazione interessante tra soggetto in quanto entità passiva e soggetto in quanto entità attiva. D'altra parte, proprio questo rapporto introduce una delle questioni fondamentali del presente scritto e cioè la relazione che intercorre tra soggetto e corpo e, di conseguenza, la possibilità del corpo di essere principio attivo di destinazione e non semplicemente passiva superficie significante.

Questo “ribaltamento” da un “soggetto-oggetto” a un soggetto attivo è presente anche nella storia del pensiero filosofico. Così, se in Aristotele (*Metafisica*) il “soggetto” (*ὑποκείμενον*-*hypókeímenon*) corrisponde alla sostanza, ovvero ciò che di un ente non muta mai perché ineliminabile (è ciò che caratterizza quell'ente e lo rende differente da tutti gli altri); è da Cartesio in poi che il soggetto si separa definitivamente dall'oggetto e diventa *res cogitans*, inaugurando così la tradizione per la quale il termine

⁷ Dal latino, appunto, *sūb*, sotto, e *iācere*, gettare.

“soggetto” è adoperato per designare la coscienza e il pensiero (significato, questo, che si affermerà poi definitivamente con Kant e con l’idealismo tedesco dell’Ottocento).

In semiotica la nozione di “soggetto” è certamente di fondamentale importanza ed è centrale in tutto l’insegnamento greimasiano.

Anche nel *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*⁸, troviamo una definizione di “soggetto” utile ai nostri intenti:

[...] 1b) ... il termine soggetto rinvia a un “essere”, a un “principio attivo” suscettibile non solo di possedere qualità, ma anche di effettuare atti. [...]

3) Nel quadro dell’enunciato elementare il soggetto appare dunque come un attante la cui natura dipende dalla funzione in cui si inserisce. L’apparizione della linguistica discorsiva ci obbliga, tuttavia, a postulare l’esistenza, accanto a questo soggetto frastico, di un soggetto discorsivo [...].

Con Greimas, sappiamo, entriamo in un ambito di costruzione del senso di tipo narrativo. Egli postula l’esistenza di un “percorso generativo” attraverso cui le storie, appunto, passano da un livello profondo valoriale a uno superficiale di rappresentazione e in cui soggetti di vario tipo si muovono alla ricerca di “oggetti di valore” e “sanzioni finali”, che motivano e indirizzano il loro percorso.

Nella seconda parte della definizione presentata si fa riferimento proprio a questo aspetto: bisogna postulare l’esistenza di un soggetto discorsivo, accanto a un soggetto frastico.

Nella prima parte, però, il riferimento è ancora una volta a una relazione tra una presunta passività del soggetto (“principio suscettibile di possedere qualità”) e una presunta attività (“ma anche di effettuare atti”) del soggetto.

Come ci fa notare anche Guido Ferraro⁹, uno degli aspetti più interessanti della teoria greimasiana, è proprio l’adozione di una prospettiva di carattere, potremmo dire, *soggettivante*. L’idea stessa di narrazione non è più pensata come catena di eventi, quanto piuttosto come sequenza logica governata dal pensiero di un personaggio principale, il Soggetto appunto, che è definito non tanto sulla base di “ciò che fa”, ma sulla base della relazione tra “agire e pensare”, sulla base dei suoi progetti, delle sue intenzioni, del suo modo di essere. I valori pertanto non sono definiti in assoluto, ma

8 A.J. Greimas, J. Courtés (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (tr. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La casa Usher, Firenze 1986).

9 G. Ferraro (2009/2010), *Teoria della narrazione. Dispense del corso*, Università degli Studi di Torino, Torino.

alcune entità sono riconosciute come dotate di valore per autonoma decisione del Soggetto.

Sono le soggettività che, fatte narrazione, agiscono su livello simbolico per dare senso alla realtà.

Nel momento in cui ammettiamo che il “soggetto” è un’entità discorsiva, evidentemente ne postuliamo le necessità comunicative.

Secondo Ugo Volli,

l’io si realizza come una certa modalità di produzione del discorso, come una separazione di un esterno e di un interno che avviene per via di un’(auto)comunicazione; e [perché] quest’idea sul modo in cui gli esseri umani sono costituiti non è affatto naturale o universale, ma si costituisce progressivamente in Occidente, per via di discorsi e modellizzazioni di ordine filosofico, poetico, religioso¹⁰.

In qualche modo, dunque, l’esperienza dell’io dipende dal fatto di essere inseriti in certe posizioni comunicative. Per poterlo fare, per essere inserito in una posizione comunicativa, il soggetto deve essere pensato come individuo determinato, con una certa “identità”.

1.1 *Identità: essere idem ed essere ipse*

In maniera del tutto intuitiva, possiamo affermare che il concetto di “identità” faccia riferimento da un lato al modo in cui l’individuo considera e costituisce se stesso come parte dei gruppi sociali cui appartiene e come membro del circolo di conoscenti, amici, parenti, colleghi, persino estranei con cui si trova a confrontarsi, ovvero come parte di determinate (o, perché no, di ancora non determinate, ma in evoluzione e costituzione) sfere discorsive; dall’altro esso riguarda le regole, gli usi e le abitudini che consentono a ciascuno di vivere in società e di relazionarsi con successo, con se stesso e con gli altri.

Nel mettere in moto questi rapporti, i soggetti da un lato innescano forme di identificazione e di individuazione, riconoscendo in se stessi tanto le caratteristiche che li accomunano a determinati altri gruppi sociali (creando pertanto meccanismi di appartenenza), quanto quelle che li differenziano da tutti gli altri e li rendono unici. Ecco di nuovo che torna centrale il rapporto tra uguaglianza e differenza come meccanismo di generazione del senso.

10 U. Volli (2008), *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, p. 171.

A questo proposito può essere interessante seguire il ragionamento che Volli, sulla scia anche di altri studiosi come Julian Jaynes¹¹, propone a proposito della differenza tra l'uomo omerico raccontato nell'Iliade e Ulisse.

Se il primo, infatti, non ha una reale soggettività perché non ha reale coscienza della sua stessa consapevolezza del mondo, non ha introspezione, volizione, progetti che siano interni a se stesso – ma anzi, questi progetti vengono sempre determinati da un'entità esterna che, nel caso omerico, corrisponde a una divinità –; nell'Odissea la crescita verso una coscienza soggettiva è rintracciabile sia nell'uso della personificazione nella progettualità, sia nei rapporti sociali.

A differenza di Ulisse è dotato di *metis*, di una forma di intelligenza e di pensiero che gli permette di fare previsioni, di immaginare gli effetti delle proprie azioni, di fingere e di cogliere le opportunità, di mascherarsi.

È proprio questa capacità di produzione semiotica che permette a Ulisse di tornare a casa ed essere riconosciuto. E qui torniamo al nostro concetto di "identità", che ha a che fare con la capacità di riconoscere e farsi riconoscere – prima dal proprio cane, poi dalla propria serva e solo in ultima istanza da Penelope –, di avere un ruolo nella società e poterlo rivendicare. In questo senso, l'identità è costituita da almeno due parti, l'ipseità e l'identità propriamente detta. Per poter "navigare" efficacemente all'interno delle sfere discorsive che la società ci offre, l'individuo deve essere "ipse", essere proprio lui, e al contempo essere "idem", essere sempre uguale, essere riconoscibile nel tempo. L'identità è qualcosa che si mantiene nel tempo, che ha un passato un presente e un futuro¹², qualcosa che ha memoria.

La *metis* è esattamente un apparato di produzione semiotica che serve a complicare, confondere e imbrogliare l'identità del soggetto nella comunicazione strategica. [...] Il gioco dei segni non è senza conseguenze sulla capacità naturale delle cose di apparire per quel che sono¹³.

Questo problema dell'identità riconoscibile apre all'ultimo passaggio logico di questo *excursus* e cioè un ragionamento sul concetto di "corpo".

11 J. Jaynes (1976), *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, New York (tr. it. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984).

12 Inevitabile qui il riferimento alle considerazioni heideggeriane di *Essere e Tempo*.

13 U. Volli (2008), *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, p. 190.

1.2 Il corpo situato

Come abbiamo detto in apertura, il corpo è, insieme al concetto di “soggettività”, diventato un argomento popolare all’interno dei discorsi che circolano nella semiosfera¹⁴ della cultura contemporanea, coinvolgendo il pensiero filosofico e le scienze umane, la politica e l’arte, la letteratura e il sentire comune.

Sulla scia di quanto detto fino a ora, tale entità deve essere considerata al contempo un insieme di organi e comportamenti (un oggetto) e un luogo dove soggettività e identità si inscrivono, un luogo quindi che può diventare ambiente per l’esercizio del potere (politico e sociale).

Dal mio personale punto di vista, il problema è anche cercare di capire se e come la semiotica possa portare avanti dei ragionamenti sul corpo. E non solo sul corpo come entità generatrice di prossemica e passioni, ma sul corpo come testo, in cui sia possibile evidenziare dei percorsi di significazione, dei meccanismi di costruzione e decostruzione di significati, degli sviluppi di effetti di senso, delle prassi di generazione della semiosi.

Il corpo può essere considerato un tipo particolare di testo, mobile e aperto, al tempo stesso un sistema di classificazione e un oggetto governato e disciplinato. Il suggerimento è quello di non riflettere semplicemente sulle rappresentazioni del corpo, ma sulle sue stesse *conditions of embodiment*, sulle condizioni di materializzazione e di iscrizione del senso del corpo. Il corpo è dunque inteso come un processo governato da opposizioni (esterno/interno, superficie/profondità), che offrono un’ermeneutica continuamente ricostituita da cultura a cultura, da subcultura a nazione. Il corpo che emerge da questi studi è perciò un trasduttore, non tanto una lingua, quanto un’infralingua. Affermare che il corpo è trasduttore significa indicare le sue capacità di traduzione tra sostanze espressive diverse (visive, sonore, tattili), capacità che non lascia immutati né il “linguaggio” di partenza, né quello di arrivo, ma li lavora e li trasforma. Confrontandosi con queste posizioni, provare a esaminare il corpo da un punto di vista semiotico comporta inoltre la problematizzazione di altri concetti, quali quello di pratica, di soggettività, di desiderio, di testualità e di gender. L’insieme di questi termini circonda il corpo in quanto costruito semiotico, aiutando ad articolare la questione dell’efficacia simbolica o, più semplicemente, dell’efficacia dei testi.

14 Ricordiamo che la semiosfera è un continuum semiotico in cui i testi di una cultura sono interconnessi e si traducono reciprocamente. Ha una dimensione spaziale, con un centro e una periferia e un certo grado di porosità verso l’esterno.

Il corpo è segno sia nel senso che è produttore di semiosi, esprime passioni, significati, simboli, sia nel senso di essere il luogo della possibilità stessa di significazione, una significazione che è *embodied*.

Ho affrontato la questione “corpo” in diversi scritti precedenti¹⁵ sostenendo come esso sia non tanto (o non solo) un oggetto sociale, ma soprattutto (o prima di tutto) un oggetto storico-culturale.

In questo senso il corpo diventa un’entità spaziale e temporale, dotata di un’esistenza relativa, calata in un preciso contesto storico, posta in relazione con altri corpi e, più in generale, con la cultura di riferimento. Esso diventa il luogo in cui si sovrappongono quelle determinazioni materiali, simboliche e sociologiche che partecipano alla strutturazione della soggettività¹⁶.

Questa prospettiva è interessante, perché un corpo così concettualizzato diventa il fulcro materiale della soggettività (e quindi dell’identità) degli individui. Diventa il centro nevralgico di ogni trasformazione del soggetto come di ogni suo atto, che sia esso consapevole o meno, di comunicazione.

Questo corpo situato, dotato di una collocazione spaziale e di un’esistenza temporale, è un corpo *performer*, nel senso che occupa la scena, la ribalta del mondo – quella mediatica, ma anche quella personale, quella politica come quella istituzionale, come dicevamo in apertura –, ed è esso stesso scena, luogo di semiosi.

Il corpo come strumento di comunicazione cessa di essere, quindi, solamente un’entità fenomenologica e diventa piuttosto una ricostruzione, che ovviamente si presuppone differente a seconda della prospettiva disciplinare con cui ci si pone a osservarlo¹⁷. Come giustamente afferma Marsciani:

Il corpo è diventato il grande attore che si muove sul palco del mondo, preso in un vortice di esaltazione che si alimenta di tutti i discorsi in circolazione, dei discorsi pubblicitari, di quelli della cura, di quelli del desiderio e della violenza,

- 15 Si vedano per esempio: F. Turco (2011), *Donne che vanno, donne che vengono in fotografia. Figurazioni vintage*, in *La fotografia. Oggetto teorico e pratica sociale*, numero monografico di EIC n. 7/8, pp.28-35; F. Turco (2011), *Donne assassine nella fiction seriale italiana*, in “Lexia Nuova Serie”, n. 7-8, pp. 299-316; F. Turco (2012), *Quando il tricolore si fa corpo: ovvero dell’Italia come seduttrice*, in D. Mangano, B. Terracciano, a cura di, *Passioni collettive. Cultura, politica, società*, numero monografico di EIC, Palermo, n. 11/12, pp. 48-51; F. Turco (2012), *Flash-Mob: quando la performance diventa strumento di protesta*, in *Lexia Nuova Serie*, n.13/14 “Protesta / Protest”, a cura di, M. Leone.
- 16 C. Demaria, S. Nergaard (2008), a cura di, *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto*, McGraw & Hill, Milano.
- 17 Cfr. P. Violi (2003), *Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva*, in L. Gaeta, S. Luraghi, a cura di, *Introduzione alla Linguistica Cognitiva*, Carocci, Roma, pp. 57-76.

di quelli del diritto e di quelli delle rivendicazioni, di quelli della conoscenza e di quelli dell'ignoranza, di quelli del consumo come di quelli della preghiera¹⁸.

In tutto il Novecento e, con esiti a volte estremi, nel secolo in corso, abbiamo ampie dimostrazioni di questa "ostentazione" continua di corpi come soggetti e oggetti di comunicazioni, come veicolo di ricostruzioni di senso, come cuore dei discorsi privati e pubblici: il corpo è diventato in maniera così prepotente il protagonista della nostra storia, che detta ormai anche il ritmo e il senso della politica (si vedano, in Italia, i recentissimi scandali legati all'uso del corpo femminile come merce di scambio, per ottenere presunti favori economici e carrieristici da parte di alcuni politici), oltre ad alimentare un sistema mediatico (televisione, carta stampata, internet) fatto di storie più o meno vere (ma si sa che la verità è solo una categoria filosofica e che l'apparenza – la fiction – può produrre effetti di senso e d'azione altrettanto forti e reali) e di clamori, di rivendicazioni (un esempio tra tutti, il video-documentario "Il corpo delle donne" realizzato da Lorella Zanardo nel 2009 e a cui è seguita la pubblicazione di un libro omonimo nel 2010) e di precisazioni.

La storia della filosofia è ricca di passaggi e riferimenti a un'idea di corpo come istanza di mediazione.

Un autore che è doveroso citare in seno a questi discorsi è certamente Maurice Merleau-Ponty, che ha condotto ampie ricerche sulla percezione, ipotizzando la necessità di un superamento del dualismo ontologico corpo-spirito.

Il corpo va inteso come un'istanza di mediazione, un'istanza ineliminabile dell'attività percettiva e del rapporto con il mondo fenomenico¹⁹. Il corpo è dunque situato, intenzionale e culturalmente condizionato.

Il corpo, però, non va inteso tanto come quell'istanza che media tra noi e il mondo, quanto piuttosto come quella dimensione in cui le relazioni tra queste parti assumono valore, o, detto altrimenti, il corpo è in qualche modo la condizione preliminare alla creazione del senso e quindi del valore (in senso semiotico). Possiamo dire che i corpi sono innanzi tutto corpi sociali, sia nel senso che essi sono definiti in base a principi di ordine culturale, sia perché possono essere considerati alla stregua di testi circolanti all'interno di una cultura (semiosfera).

D'altra parte la lezione merleau-pontiana secondo cui il corpo sarebbe un'istanza di mediazione conduce direttamente, nel nostro ambito discipli-

18 F. Marsciani (2008), *Il corpo*, in C. Demaria, S. Neergard, a cura di, *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto*, McGraw & Hill, Milano, pp. 187-221.

19 Cfr. M. Merleau-Ponty (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

nare, alla semiotica generativa greimasiana e, in particolare, all'estensione che Greimas e Fontanille fanno del campo d'interesse di questa disciplina all'ambito delle passioni nel loro *Sémiotique des Passions* nel 1991. È il corpo il sistema propriocettivo che permette la spiegazione delle passioni e la loro portata di senso.

Lo stesso Fontanille proseguirà poi con i ragionamenti sul corpo nei suoi saggi successivi e, in particolare, in un'opera del 2004, assistiamo a una complessificazione della nozione di corpo che, sempre *limen*, diventa un'interfaccia attiva e reattiva tra il complesso degli stati interni all'individuo e quello degli stimoli esterni, stimoli che si imprimono sul corpo stesso attivando i processi di significazione²⁰.

In generale, comunque, possiamo dire che il fatto di considerare il corpo come un "testo", ci obbliga a prendere in considerazione una sua caratteristica necessaria e cioè il fatto di essere "situato", di avere una posizione. In altre parole, il corpo può significare solo se viene collocato, se prende una posizione che lo fondi in rapporto agli altri corpi e alle altre cose. Deve essere "corpo enunciato". Ciò che ci interessa (nel più ampio ambito semiotico e così pure nel modesto annovero di questo breve scritto) sono i "discorsi"²¹ che si producono intorno ai corpi e, in particolare, la produzione di immagini che da tali discorsi si origina. Si introduce, cioè, la nozione di "rappresentazione", concetto che ci conduce direttamente alla questione del soggetto-corpo sessuato.

1.3 Il soggetto engendered

L'idea di un corpo-testo, frutto di un atto di enunciazione e pensato come istanza di mediazione di senso, apre, a mio avviso, a degli interrogativi intorno alla relazione che esiste tra testi e realtà sociale e al ruolo che i media hanno in questo contesto.

A mio parere, i mezzi di comunicazione non si limitano a rappresentare, in maniera più o meno fedele, la realtà o porzioni della stessa, ma mettono in moto, contemporaneamente, due processi di metamorfosi culturale: da un lato, infatti, essi sono *produttori di senso*, indirizzano, cioè, il nostro modo di percepire e attribuire significato alla realtà; dall'altro lato sono *produttori di realtà*, nel senso che plasmano la realtà stessa secondo programmi e modalità proprie del mezzo stesso.

20 J. Fontanille (2004), *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma.

21 Intendiamo, per "discorso" quell'insieme di strutture che, dal livello più profondo alla manifestazione, rendono conto del sistema di produzione del senso.

Ogni rappresentazione fa ampio uso di simboli per incarnare concetti, impressioni, idee, messaggi e noi, di fronte a ciascuna rappresentazione ci poniamo come lettori e come autori, come fruitori e come produttori, come riceventi e come emittenti di quell'universo simbolico e costruito, che si sovrappone all'universo reale, nella semiosfera in cui siamo immersi e da cui attingiamo le informazioni utili al nostro "saper stare al mondo".

Come ha sostenuto Cristina Demaria²², anche le rappresentazioni del soggetto sessuato influenzano e sono determinate dall'enciclopedia e dai meccanismi dell'interpretazione; emergono e sono frutto dei discorsi e delle prassi enunciative di una cultura. Esse inoltre innescano quei meccanismi di valorizzazione che hanno il potere di determinare il senso del nostro vivere.

Le rappresentazioni diventano dunque una fonte privilegiata di senso per la nostra esperienza, perché attraverso esse noi immaginiamo noi stessi e definiamo, anche se inconsciamente, la nostra soggettività.

Come, in maniera a mio avviso illuminante, ha sostenuto Julia Kristeva:

Il senso del testo parla e rappresenta l'azione rivoluzionaria che la significanza effettua. In altri termini, non identificandosi con il linguaggio comunicativo codificato dalla grammatica, il testo non si contenta di rappresentare, di significare il reale. [...] il testo non raduna un reale fisso, ma costruisce il teatro mobile del suo movimento, a cui contribuisce e di cui è l'attributo. Trasformando la materia della lingua e trasportandovi il rapporto delle forze sociali della scena storica, il testo si lega doppiamente in relazione al reale. [...] il testo non nomina né determina un 'di fuori'; designa come attributo quella mobilità eraclea che nessuna teoria del linguaggio-segno ha potuto ammettere e che sfida i postulati platonici dell'essenza delle cose e della loro forma²³.

I testi, dunque, non solo rendono il reale significante, ma lo costruiscono, sono azione, relazione.

Come ha suggerito anche Eric Landowski, parlando di politica, i "discorsi" hanno una certa "capacità di "agire" e "far agire" modellando e più spesso, modificando le relazioni fra gli agenti che essi coinvolgono a titolo di interlocutori linguistici"²⁴.

Anche nelle rappresentazioni testuali delle donne confluiscono tutte le isotopie e le metafore dell'esperienza quotidiana e, viceversa, tali rappre-

22 C. Demaria (2003), *Teorie di genere. Femminismo, critica post-coloniale e semiotica*, Bompiani, Milano.

23 J. Kristeva (1969), *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Editions du Seuil, Paris (tr. it. *Semeiotike. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano 1978).

24 E. Landowski (1989), *La société réfléchie*, Seuil, Paris (tr. it. *La società riflessa*, Meltemi, Roma 1999), p.11.

sentazioni contribuiscono alla formazione di abiti²⁵, interpretazioni, definizioni dell'identità sessuale. È per questo che possiamo considerare il genere come un dispositivo semiotico ed è per questo che Teresa de Lauretis parlava nel 1999 di *en-gendering* dei soggetti. Secondo la studiosa italiana "la realtà del genere sta precisamente negli effetti di realtà prodotti dalla sua rappresentazione"²⁶. Gli individui assumono su di sé gli effetti di senso prodotti dalle rappresentazioni di genere o, come dice de Lauretis, dalle tecnologie dei genere, dispositivi di potere (tra cui i media) nel cui ambito vengono prodotti e fruiti i modelli di genere. Il genere diventa innanzi tutto una categoria culturale.

Come abbiamo detto (cfr § 1.1.) non possiamo definire le forme della soggettività in astratto, al di fuori delle loro iscrizioni in pratiche discorsive date; anzi esse sono vincolate e determinate dai discorsi entro cui si manifestano. Dunque ogni rappresentazione della soggettività è discorsivamente costruita. E così, ogni rappresentazione dell'alterità (nel nostro caso la differenza di genere).

Esiste dunque un rapporto molto stretto tra il *gender* (o, per meglio dire, le teorie che si occupano di *genere*) e il corpo (in quanto espressione materiale di una soggettività, che abbiamo appunto definito situata).

Le posizioni che il femminismo (ma anche la pratica filosofica intorno al femminismo) ha sostenuto e mantenuto, intorno a questo nucleo concettuale, sono state molteplici e continuano ancora oggi a cambiare.

Mentre il femminismo liberale non prende in considerazione il corpo, il pensiero della differenza sessuale ha pensato al corpo come qualcosa non unicamente materiale e la stessa sessualità diventa qualcosa di slegato dal corpo materiale e invece inerente a un sistema di fantasie e simboli che possono determinare o riformulare l'identità dell'individuo.

In ogni caso, intorno al corpo delle donne (o, dovremmo dire "sul" corpo delle donne) oggi si iscrivono una grande quantità di discorsi (dalla bellezza alla cura, dalla malattia alla famiglia, dalla procreazione alla prostituzione, ecc..) ed è proprio questo proliferare, a mio avviso, che ha reso questo corpo il cardine principale, il nucleo semantico e l'oggetto preferito dello stesso movimento femminista. Un corpo simbolo, dunque, che le stesse donne manipolano per creare nuovi effetti di senso.

25 Dove per "abito" intendiamo il processo continuo di semiosi in cui confluiscono aspettative, percezioni, pratiche, ecc.. Tali abiti sono sia il risultato sia la condizione della produzione sociale del significato.

26 T.de Lauretis (1999), *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, p. 98.

2. *Corpi in movimento. Un movimento fatto di corpi*

Se studiamo la storia del movimento femminista (e mi riferisco in particolare alla seconda ondata del femminismo e al periodo degli anni '70) osserviamo le pratiche e ne rintracciamo le abitudini, ci possiamo facilmente rendere conto del fatto che il corpo viene coinvolto in almeno due differenti modi: *in primis* abbiamo un corpo che comunica, facendosi esso stesso soggetto e strumento di dissenso (si pensi ai corpi dipinti, ai corpi denudati o rivestiti, ecc.); in secondo luogo abbiamo i corpi-messaggio, su cui si sviluppano le comunicazioni e intorno a cui proliferano discorsi e dibattiti (la casistica di messaggi che coinvolgono il corpo in questo senso è ampia, ma a titolo esemplificativo si pensi a rivendicazioni tipiche del movimento come "il corpo è nostro e lo rivogliamo").

Proviamo a vedere, uno per uno, questi due casi, analizzandone gli aspetti semioticamente più rilevanti.

2.1 *Corpi-soggetto*

Le femministe, nelle loro manifestazioni, hanno usato spesso i propri corpi per comunicare un messaggio di dissenso e soprattutto in tempi più recenti queste pratiche corporee, che a mio avviso sono in tutto assimilabili a delle vere e proprie *performance*, sono diventate la regola.

Troviamo un singolare esempio nell'ostentazione della nudità, come manifestazione della propria libertà di parola e della propria autodeterminazione. Penso, per esempio, al gruppo femminista di origine ucraina chiamato "Femen", che nel 2012 ha realizzato una serie di scatti fotografici di donne musulmane nude e una lunga serie di manifestazioni in *topless* tra il 2008 (anno di fondazione del gruppo) e l'inizio di quest'anno (il 13 gennaio la *performance* si è svolta a Città del Vaticano, durante l'Angelus del Papa, per manifestare a favore dei diritti dei gay). Nel loro caso la nudità è un modo per mettere in discussione i "comandamenti" di una società patriarcale che ha imposto loro un velo, un burqa (anche in senso metaforico) e regole di comportamento che considerano oppressive. Penso al video "Mi cuerpo mío"²⁷, realizzato da AberturaVaginal, un gruppo di due giovani madrilene che rivendicano, attraverso l'arte, di poter rappresentare la lotta femminista. Nel video i corpi nudi delle donne sono usati per rivendicare la capacità dei soggetti femminili di decidere autonomamente della propria vita, delle proprie scelte e delle proprie capacità.

27 Reperibile on line: <http://vimeo.com/user7027785>.

Abbiamo già citato i corpi dipinti, colorati, scritti che, in tante manifestazioni femminili e femministe hanno parlato di se stessi come di un modo diverso di interpretare e intendere il mondo, il pudore e la sessualità.

Ma appartengono a questa categoria tutti i corpi *performer* che *mettono in scena*, letteralmente, pensieri, messaggi, rivendicazioni attraverso delle pratiche di esibizione articolate e complesse. L'esempio più recente e interessante è quello del *flash-mob*.

Il termine (in inglese, *flash*: improvviso, ma anche violento, vistoso, sgargiante e *mob*: folla, popolo, massa) indica una riunione di persone che, in uno spazio pubblico, mettono in pratica un'azione insolita: ballano, recitano, si spogliano, si immobilizzano, combattono, ecc.. Inizialmente nato come intrattenimento o spettacolo, il fenomeno è poi sempre più spesso stato usato a fini politici o di protesta²⁸.

Ricordiamo alcuni episodi, facilmente rintracciabili sul web (anche perché nati prevalentemente, com'è spesso proprio del fenomeno, attraverso la Rete).

Torino, 26 gennaio 2011: la folla, dopo un appello lanciato via internet nelle settimane precedenti, si riunisce alla stazione di Porta Nuova per ballare: i manifestanti intendono protestare contro la classe politica italiana che avalla e consolida l'immagine di una donna "oggetto", disposta a utilizzare il proprio corpo come merce di scambio per una qualche forma di affermazione sociale priva di contenuti e di parola.

Roma, 8 marzo 2011: si svolge la manifestazione intitolata "Donne e basta. Le oche del Campidoglio" (il riferimento è al leggendario episodio della storia di Roma – 390 a.C. – secondo cui l'assedio dei Galli fu respinto grazie allo starnazzare di alcune oche), in cui un certo numero di donne, mascherate da "oche", protestano affinché tutti possano accorgersi della svilente condizione femminile che imperversa nel Paese.

Il 13 febbraio 2012, si scatenano diverse manifestazioni in molte città italiane: Perugia, Catania, Altamura (BA), Pagani (SA), ecc. Tutti questi *flash-mob*, che si presentano come grandi girotondi di donne nelle piazze, nelle strade, intorno ai monumenti, sono organizzati dall'associazione "Se non ora, quando?", fondata con il chiaro obiettivo di difendere la dignità femminile da una cultura legata all'immagine esteriore, anziché alla conoscenza e all'informazione etica, morale, civile.

Siena, 8 marzo 2012: i manifestanti, per esprimere la propria contrarietà verso qualunque forma di violenza contro le donne, si riuniscono lungo

28 Per approfondimenti sul fenomeno del *flash-mob* e per una bibliografia ragionata si veda il mio articolo: *Flash-Mob: quando la performance diventa strumento di protesta* (2012).

le strade del centro cittadino e, al segnale e all'ora stabilita, si fermano assumendo pose fisse, in piedi, con il volto e gli occhi coperti dalle mani o da fogli di carta bianchi. Dopo alcuni minuti, al nuovo segnale, la folla si scioglie silenziosamente.

Da ultimo vorrei ricordare ancora il recentissimo "One Billion Rising", un insieme di manifestazioni organizzate il 14 febbraio 2013 in moltissime città del mondo (tra cui tutte le maggiori città italiane). Migliaia di persone si sono riunite in piazza per ballare e manifestare contro le forme di violenza fisica e psicologica, perpetrate ai danni delle donne.

Senza entrare nel dettaglio delle singole manifestazioni, quel che mi sembra interessante di tutte queste proteste femminili (e femministe) è la presenza di un minimo comun denominatore: l'uso del corpo come mezzo di *performance*, volto a veicolare un preciso messaggio di dissenso rispetto al potere e alla cultura dominante.

Si noti che nel significato stesso di "performance", qualcosa che "dà forma", qualcosa che modifica uno stato (un essere) attraverso un fare (dal latino "për + formo"), troviamo quella caratteristica capacità di mediazione che, nei paragrafi precedenti, avevamo attribuito al corpo. È l'idea goffmaniana di palcoscenico: gli individui utilizzano gli strumenti espressivi tipici del teatro per presentare se stessi di fronte agli altri²⁹. Ciascuno recita un ruolo, in modo più o meno consapevole, davanti a un gruppo di astanti, che a loro volta devono non solo guardare, ma anche giudicare, valutare e comunicare in maniera attiva con il performante. Questa rappresentazione può avvenire solo attraverso la mediazione di un corpo che crea un meccanismo di circolarità comunicativa: nella performance si crea un sistema ermeneutico in cui emissione e ricezione del messaggio sono simultanei e complementari³⁰ e grazie a questo la pratica performativa ha un potere trasformativo, una sua *agency*.

Ma torniamo al corpo: come ho già sostenuto altrove,

I movimenti del corpo, durante le performance di qualunque tipo, hanno sempre un aspetto di intenzionalità, sia nel senso di essere compiuti in maniera consapevole, sia nel senso di tendere verso qualcosa, di avere un riferimento al mondo. In termini semiotici, questa "intenzionalità" può essere vista come un programma narrativo, messo in opera dai soggetti per la realizzazione di un im-

29 E. Goffman (1959), *The presentation of self in everyday life* (tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969).

30 M. De Marinis (1982), *Semiotica del teatro. L'analisi testuale dello spettacolo*, Bompiani, Milano.

pegno (ovvero un contratto), attraverso una qualche performance, con l'obiettivo di ottenere un possibile riconoscimento, una sanzione³¹.

Il corpo, in questo tipo di manifestazioni, è lo strumento attraverso cui viene ipotizzato uno scenario diverso, un nuovo mondo possibile. Insomma, nei *flash-mob* è il dover-essere dei soggetti (ovvero dei loro corpi) che viene forzato e diventa un poter-essere: a fronte di un principio di destinazione esterno che ci vuole in un determinato modo (ovvero ci chiede di aderire a una norma collettiva: nel caso specifico chiede alle donne di essere subordinate, silenziose, a volte succubi), i soggetti (le donne dei movimenti femministi) contrappongono una diversa – e dissonante – modalità dell'essere, che partendo da un contratto individuale e soggettivo – “io dico no” – si trasforma in un nuovo movimento collettivo – “noi diciamo no e ve lo facciamo vedere con tutto il corpo”. Ecco perché possiamo parlare di corpi-soggetto, nel senso greimasiano del termine (cfr. 1.1): sono corpi che manifestano una propria intenzionalità e operano per ottenere un oggetto di valore preciso, che, riassumendo e semplificando, potremmo descrivere come una forma di emancipazione dal modello culturale precostituito.

Il messaggio, inoltre, assume una particolare forza comunicativa per essere “messo in scena” da moltissime persone contemporaneamente: la moltitudine, come sostiene Leone, è concepita come una modalità della rappresentazione, come qualcosa che sta per qualcos'altro da sé stessa, come un significante che significa più della somma dei significati degli elementi che la compongono, o addirittura indipendentemente dagli elementi che la compongono, in virtù della propria stessa molteplicità³².

Insomma, nel caso dei *flash-mob* che abbiamo citato – ma possiamo facilmente estendere queste considerazioni a tutti i casi di manifestazioni femminili in cui il corpo viene usato nei modi visti – il corpo è proprio ciò che dicevamo nella prima parte: una realtà spaziale e temporale dotata di un'esistenza relativa, calata in un preciso contesto storico, posta in relazione con altri corpi e con la cultura. Si tratta di un corpo situato. Il ballo, la nudità, l'essere dipinti diventano messaggi simbolici di una forza dirompente, più forti di qualunque comunicazione a parole per il fatto di usare la potenza dell'immagine. Il corpo così descritto diventa fulcro, centro di gra-

31 F. Turco (2012), *Quando il tricolore si fa corpo: ovvero dell'Italia come seduttrice*, in D. Mangano, B. Terracciano, a cura di, *Passioni collettive. Cultura, politica, società*, numero monografico di EIC, Palermo, n. 11/12, pp. 48-51.

32 M. Leone (2006), *Rappresentare la moltitudine. Qualche riflessione semiotica*, in EIC, Palermo, *on line*: http://www.ec-aiss.it/archivio/tematico/arte/arti_figurative.php.

vità di ogni trasformazione del soggetto e di ogni suo atto consapevole o inconsapevole di comunicazione, è un corpo “convertitore, [come] luogo dei rovesciamenti e delle metamorfosi”³³.

2.2 Corpi-messaggio

Abbiamo detto, però, che nel movimento c'è almeno una seconda modalità di “uso” del corpo e cioè quella dei corpi inseriti all'interno dei messaggi. Nel femminismo, in altre parole, si “parla” di corpi, le donne del movimento “parlano” del proprio corpo.

Il riferimento è, chiaramente, ai casi in cui troviamo messaggi come “Il corpo è nostro e lo rivogliamo/ce lo riprendiamo” in tutte le sue declinazioni e modulazioni. In slogan di questo tipo si nasconde una complessa struttura valoriale: da un lato, si introduce l'area semantica del possesso, che implica un'oggettivizzazione del corpo, resa ancora più evidente dall'esplicitazione di uno stato di mancanza (in tali messaggi non si dice che il corpo “è sempre stato delle donne”, ma si dice che pur essendolo, le donne l'avevano in qualche modo perso e perciò è subentrata una necessità di trasformazione da uno stato iniziale di disgiunzione, verso un nuovo stato di congiunzione – si noti che si tratta del tipico schema narrativo greimasiano, in cui la storia si innesca nel momento in cui un soggetto si rende conto di voler ottenere un oggetto di valore e decide di mettere in pratica una serie di azioni e strategie per raggiungere tale oggetto); dall'altro lato, però, lo stesso corpo vive una sorta di stato di personificazione, nel senso che “sta per” il soggetto che ne reclama la proprietà.

È interessante notare che spesso il corpo non è neanche stato usato dalle donne nella sua “interezza”, ma i messaggi sono stati conditi di una specie di piacere voyeuristico di frammentazione (si vedano, per esempio, i riferimenti espliciti all'apparato riproduttivo: “l'utero è mio e lo gestisco io” cantava un celebre slogan femminista ed è oggi il nome di un gruppo del *social network* Facebook che vanta 1943 consensi³⁴), che ancor più consolida l'idea di un corpo-feticcio.

È proprio, a mio avviso, in questa ambiguità che risiede la forza simbolica del messaggio. L'idea, infatti, di un corpo di cui si parla e che si possiede pesca a piene mani dalla cultura patriarcale tradizionale secondo cui il corpo femminile è primariamente il mezzo attraverso cui avviene la ri-

33 F. Marsciani (2008), *Il corpo*, in C. Demaria, S. Nergaard, a cura di, *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto*, McGraw & Hill, Milano, pp. 187-221.

34 Ultima consultazione del 19 febbraio 2013.

produzione sessuale e quindi si perpetra la razza. Tale assunto di base viene, però, sovvertito grazie a un cambiamento del punto di vista: se a parlare del corpo femminile non sono più gli uomini ma le stesse donne, questi corpi-feticcio cessano di essere dei semplici oggetti e diventano essi stessi soggetti dotati di una propria capacità di volizione.

A livello valoriale, la contrapposizione resa esplicita da siffatti messaggi è quella tra "libertà" e "prigione", le cui declinazioni sono, da un lato, emancipazione, autonomia, identità e dall'altra dipendenza, asservimento, diversità.

In altre parole, manifestando "per" riappropriarsi del proprio corpo, le donne manifestano per riappropriarsi della propria autonomia e della propria individualità all'interno di un sistema culturale di riferimento che, per anni, le ha viste come soggetti subordinati e diversi, o per meglio dire, un sistema che le ha viste come "oggetti".

Il corpo diventa il messaggio per veicolare questo dissenso in maniera efficace.

3. Conclusioni

Proviamo ora a riconnettere quanto detto fin qui a proposito dei corpi nel movimento femminista con tutto l'apparato teorico proposto in apertura.

Si è detto che i soggetti esistono sempre in quanto inseriti in certe posizioni comunicative, in certi contesti, in determinate sfere discorsive. Inoltre si è parlato del problema dell'identità soggettiva, ciò che ci permette, cioè, di riconoscere ed essere riconosciuti, di mantenere la nostra soggettività nello spazio e nel tempo.

Credo che il corpo sia proprio lo strumento che permette di connettere il concetto di soggettività a quello di identità: non esiste soggetto senza un corpo che permetta di identificarlo e renderlo unico, che gli dia, cioè, una precisa identità storica e culturale.

Nel caso dei movimenti femministi l'uso del corpo, di cui abbiamo visto alcuni brevi esempi ha proprio questo valore di mediazione: abbiamo un soggetto, quello femminile, la cui identità è sottoposta a una continua rimodulazione, a causa degli innumerevoli discorsi che intorno a essa si fanno nei media, nelle università, nella cultura in generale; e abbiamo le donne, che questa identità vogliono ricostruire ed emancipare.

Ricordiamo che, come detto in precedenza, il concetto di identità ha a che fare anche – e anzi, direi principalmente – con il problema dei ruoli: cosa devo fare per essere chi sono? È evidente che, nell'ambito della que-

stione di genere, tale problema è di centrale importanza e anzi è il cardine stesso di tutta la rivendicazione femminile: esiste una componente naturale relativa all'essere donne o si tratta, invece, di un costrutto eminentemente culturale?

Il corpo finisce per avere un ruolo centrale nel risolvere questa ambiguità di fondo proprio nel momento in cui viene ostentato e, abbiamo visto, l'intento simbolico del movimento femminista è il medesimo sia quando propone un corpo soggetto che agisce, sia quando usa un corpo oggetto per lanciare un messaggio provocatorio. A mio avviso, però, la coesistenza di queste due posizioni – che almeno all'apparenza sono diametralmente opposte – può provocare l'insorgere di una confusione nella comunicazione, finendo per rendere il messaggio complessivo meno forte.

Se infatti, a livello profondo, il sistema valoriale intorno a cui ruotano le due posizioni comunicative è il medesimo (o meglio, ambisce a essere il medesimo) e cioè il corpo è simbolicamente lo strumento attraverso cui si cerca di rappresentare il valore della libertà femminile; al livello superficiale gli esiti di tale scelta valoriale sono diametralmente opposti: da un lato un corpo che si eleva al ruolo di soggetto, dall'altro un corpo che si frammenta fino a diventare un feticcio. Abbiamo da un lato il soggetto inteso come individuo, dall'altro il *sub-iectum* di cui abbiamo parlato in apertura.

Concludendo, dunque, la possibilità per il corpo delle donne di essere principio attivo di destinazione e non semplicemente passiva superficie significativa, di essere veramente il simbolo di un movimento femminista d'emancipazione dipende dall'essere rappresentato come Soggetto, perché solo così esso diventa il luogo in cui si sovrappongono quelle determinazioni materiali, simboliche e sociologiche che partecipano alla strutturazione dell'identità dell'individuo.