

Di corpi permeabili e sguardi mimetici

Costruire il sé in utero

Nicole Miglio*

ABSTRACT

Contemporary debates dealing with visualization technologies in the reproductive process tend to view ultrasound outcomes as a way of reducing the maternal self to a mere container. The focus of this body of studies is mostly on the representation of the fetus – whose ‘independence’ from the maternal body is discussed – and the ways in which biomedical technologies have eliminated the pregnant subject, omitting its presence from fetal iconography. In this paper, I argue for broadening the field of analysis, decentering it somewhat from the mere representation of the conceptus, to investigate instead the conditions of possibility of the construction “in images” of the fetus. The hypothesis in the background of the present reflection is that the imaginative and technological production of the fetus has, in the Western history of ideas and knowledge-power practices that shape human reproduction, an exemplifying role in the mutual movement between visualization and subjectification. In the first section of my paper, I discuss the most prominent features of maternal imagination, by highlighting its biopolitical dimension and aesthetic meaning; in the second, I address the relationship between imagination, imaginary and image through Christoph Wulf’s theory of mimesis.

The maternal imagination can be understood within a socially shared imaginary of beliefs that afford women an active role in the process of pregnancy— especially, in the outcomes of gestation. This interpretive paradigm has little to do with the contemporary overemphasis on the iconicity of the fetus, but much to offer to my working hypotheses: the complex and equivocal relationship between the agency of image, imaginary, and technology (in the sense of *technê* and *technological device*) is not exclusive to contemporary visualization but innervates the history of the maternal body and human reproduction.

KEYWORDS

maternal imagination; fetus; ultrasound; imaginary; Wulf

Introduzione

La macchia di un tono più scuro della mia pelle che scovai dietro all’avambraccio era, mia madre mi aveva detto, una “voglia” di caffè. L’immaginario popolare e folkloristico riconosce nelle “vo-

* Università Statale di Milano; ninicole.miglio@gmail.com.

glie” materne un sintomo del potere della donna sulla costituzione plastica del bambino che sarà, pur non credendo – naturalmente! – alla veridicità di queste credenze. C’è un’aria di famiglia tra le voglie e i più celebri malocchio, jettature e impressioni materne, i quali sono fenomeni del *visuale* che tradiscono una fiducia cieca nello sguardo che non solo vede, ma anche agisce, riconoscendone un potere performativo che ben oltrepassa il mero “guardare” e “sapere” per diventare a tutti gli effetti un “fare”. Sebbene rappresentino un caso di “scienza perdente” (Angelini 1994, p. 53), le teorie dell’immaginazione materna ricoprono un ruolo peculiare nell’intreccio tra pratica medica, teoria scientifica e storia di genere, continuando a interrogarci ancora oggi sul delicato rapporto tra immagine, immaginario e immaginazione che struttura il panorama intrauterino e, soprattutto, la rappresentazione del bambino che sarà.

La tesi che discuto in questo contributo è che le premesse epistemiche delle teorie materne – al netto delle complicate *querelles* interne tra posizioni discordanti e le non trascurabili specifiche teoriche che strutturano lo sviluppo di questo dibattito lungo i secoli – ci possono oggi aiutare a ripensare la visualizzazione fetale al di là del paradigma della *rappresentazione*, che sembra essere ancora implicitamente in atto nella letteratura di interesse. Il dibattito contemporaneo che si occupa delle tecnologie di visualizzazione nel processo riproduttivo tende, infatti, a considerare gli esiti ecografici come un modo per ridurre il sé materno a un mero *involutro*. L’attenzione di questo corpus di studi è concentrata perlopiù sulla *rappresentazione* del feto – di cui si discute l’apparente indipendenza dal corpo materno – e sui modi in cui le tecnologie biomediche hanno *eliminato* il soggetto gestante, omettendone la presenza dall’iconografia fetale.

Rispetto all’attenzione posta sugli esiti ecografici contemporanei, propongo di allargare il campo di analisi, decentrandolo un po’ dalla mera rappresentazione del *conceptus*, per indagare invece le condizioni di possibilità della costruzione “in immagini” del feto. L’ipotesi che sta sullo sfondo della presente proposta è che la produzione immaginativa e tecnologica del feto ha, nella storia occidentale delle idee e delle pratiche di sapere-potere che plasmano la riproduzione umana, un ruolo esemplificativo del movimento mutuale tra visualizzazione e soggettivazione. Lo sguardo che vede crea la soggettività, definendo le regole di costituzione del soggetto umano in immagini.

Laddove il dibattito attuale sulla produzione tecnologica di immagini fetali insiste sulle ricadute etiche dell’avvento dell’ecografo

nelle pratiche diagnostiche prenatali – rispetto in particolare all’eliminazione del corpo gestante dalla rappresentazione della gravidanza –, nel presente contributo esploro l’idea che “l’imaging, lungi dal costituire un accesso neutro e oggettivo alla realtà corporea, si intreccia a un *imagining*, alla dimensione dell’immaginazione e dell’immaginario” (Pinotti e Somaini, 2016, p. 258).

La tesi che discuto è che le teorie dell’impressione materna hanno una componente mimetica che consiste nell’appropriazione (parziale e mediata) dell’alterità (il mondo esterno e le immagini) all’interno del processo di sviluppo fetale. La mimesi intesa come movimento di negoziazione immaginativa sottolinea l’elemento dinamico della costituzione dell’immagine dell’essere umano nel processo di gravidanza.

Comprendere l’immaginazione transitiva in questi termini presuppone quindi un’idea di immagine per così dire “operativa”: le immagini che la donna *vede* e che *agiscono* sullo sviluppo fetale non sono da leggere entro un paradigma iconico come rappresentazioni, ma piuttosto sono parte di un processo di permeabilità e transitività del corpo gestazionale. Questo paradigma interpretativo ha poco a che fare con l’iconicità del feto, ma molto da offrire a future piste di ricerca: la relazione complessa ed equivoca tra agentività di immagine, immaginario e tecnica (nell’accezione di *technè* e di dispositivo tecnologico) non è prerogativa esclusiva della visualizzazione contemporanea, ma innerva la storia del corpo materno e della riproduzione umana.

Corpi Permeabili

La presenza fantasmatica di un potenziale essere umano che cresce in un corpo femminile (con il rischio che si trattasse di creature mostruose sempre presente) ha da sempre solleticato il processo immaginativo dell’essere umano, e le riflessioni del medico e del filosofo.

Le teorie dell’immaginazione materna (o impressione materna) si sviluppano come spiegazioni alle nascite di bambini “contro natura”, costituendo un insieme eterogeneo di credenze che riconosco alla donna incinta il potere di esercitare una certa azione deformante (e quindi una certa *vis plastica*) sul feto. Il ruolo dell’immaginazione e delle immagini nel definire la mostruosità del *conceptus* è riconosciuto da Ambroise Paré, nel celebre *Des monstres et prodiges* (1585); ben prima di ogni teratologia, però, ampiamente diffusa era l’idea che lo sviluppo fetale fosse influen-

zato dall'immaginazione della donna incinta e da ciò che i genitori vedevano durante l'amplesso.

Nel classico *The Power of Images* (1989), Freedberg comprende l'effetto delle impressioni visive dei genitori durante il concepimento nella più ampia questione di ciò che le immagini (ci) *fanno*. Le immagini si imprimono sul feto passando attraverso il corpo di chi le guarda: nelle Etiopiche, Eliodoro spiega l'insolito colore bianco della pelle della figlia dei sovrani d'Etiopia – entrambi di pelle nera –, come il risultato dello sguardo rivolto all'immagine di Andromeda nuda dalla regina durante l'amplesso. Più che di un caso isolato e aneddótico, si trattava di una credenza variamente diffusa, per la quale nella Grecia Antica veniva consigliato alle donne di osservare statue che incarnassero il modello della *kalokagathia* durante la gravidanza, in modo da partorire poi bambini che ne serbassero le sembianze (Ballantyne 1902, p. 84). Già in voga nell'età classica, le credenze sul potere ottico e plastico dell'immaginazione materna vengono poi accantonate durante il periodo medioevale per ritornare in auge nel tardo Rinascimento, raggiungendo il loro apice di fama tra i secoli XVII e XVIII (Angelini 1994), quando il dibattito sull'effettivo ruolo dell'immaginazione materna infiamma i cabinets di mezza Europa: in questi secoli, la disputa su quella che qui definisco “fenomenologia dell'immaginazione materna” diviene un terreno di discussione inerente il potere della facoltà umana dell'immaginazione. In questo stesso periodo si assiste a una svolta nel significato culturale e medico della gravidanza, specificamente nello sviluppo della pratica ostetrica (Duden, 2006; Filippini, 2017). Un cambiamento radicale avviene però a partire dal XIX secolo, quando i medici rifiutano *tout court* il “carattere semiotico” delle influenze materne (Kukla 2005, p. 69), pur mantenendo implicitamente una concezione del corpo gravido come “volatile, permeable, impressionable” (Kukla 2005, p. 69) e, in ultima istanza, del soggetto materno come di un soggetto regolato da un principio interno di trasgressione e mancanza di norma (Braidotti 2017, Shildrick, 2002). Nell'analizzare l'ascesa del feto come persona e la crescente esposizione del feto allo sguardo pubblico, è ancora Kukla a notare come non si debba considerare la *publicity* del feto e la trasformazione dell'utero in *public theater* unicamente nei termini di una rottura epistemica radicale: la *fetal surveillance* si basa sì su nuove tecniche di intrusione nel corpo gestante, ma è ben assestata su presupposti teorici, epistemici e politici di derivazione moderna (p. 109). Rispetto al più ampio dibattito sulla personificazione del feto, la stessa radice moderna è altresì individuata da Filippini, secondo la quale,

Questo processo di personificazione del feto si sviluppa in un momento storico di particolare interesse pubblico nei confronti della procreazione e dell'infanzia, collegato con la nascita dello stato moderno, con l'affermarsi del nuovo concetto di cittadinanza (Filippini 2002, p. 21).

Il feto come persona e cittadino è una figura contemporanea di derivazione moderna che ha raggiunto indipendenza iconica, legale, medica (e a volte anche politica) dal corpo materno anche grazie all'utilizzo dell'ecografia con finalità diagnostiche. Come facilmente arguibile, il punto rilevante non è mai stato l'esame ecografico in sé, ma piuttosto il risultato materiale dello screening, e cioè la *baby picture*.

I presupposti epistemici delle teorie dell'immaginazione materna possono aiutarci a spostare il focus del dibattito attuale dal carattere *iconico* della rappresentazione della persona fetale, a quello *mimetic* del farsi *immaginare* del feto. Prima di sviluppare le analisi della *mimesis* e del rapporto che essa intrattiene con immagine, immaginario e immaginazione nella proposta teorica di Christoph Wulf, altri aspetti delle teorie dell'immaginazione materna mi sembrano rilevanti per dischiudere possibili elementi di riflessione intorno ai processi di visualizzazione fetali contemporanei.

Un primo punto di interesse riguarda il contesto precipuamente estetico dello sviluppo di queste teorie. L'immaginazione materna è infatti legata a doppio filo con la categoria del mostruoso, perché ritenuta responsabile della generazione di mostri: nel suo lavoro *Monstrous Imagination* (1993), Hélène Huet sottolinea che questa linea di pensiero spiega la progenie mostruosa come derivante da un *disturbo* dell'immaginazione materna. L'autrice precisa che si tratta di una perversione del corso naturale, permessa dalla sostanziale instabilità del corpo (e della psiche) femminile:

Instead of reproducing the father's image, as nature commands, the monstrous child bore witness to the violent desires that moved the mother at the time of conception or during pregnancy. The resulting offspring carried the marks of her whims and fancy, rather than the recognizable features of its legitimate genitor" (Huet 1993, p. 1)

Su questa linea, Rosi Braidotti sostiene che l'immaginazione materna dovrebbe essere inclusa nella più ampia linea genealogica che vede i desideri, le volontà e l'immaginazione femminile come instabili, incontrollabili e, in ultima analisi, pericolosi. Come specifica l'autrice,

It is about vision and visual powers. All it takes is for a pregnant woman to think ardently about, dream of, or quite simply long for, certain foodstuffs or for unusual or different people for these impressions to be transferred and printed upon the fetus. (Braidotti 1994, p. 232)

Il rapporto tra corpo, immagine e agency (dell'immagine e del soggetto) era cioè ricompreso nell'attribuzione alla donna di un ruolo plastico nello sviluppo fetale. Nell'ottica di individuare punti epistemici di continuità, queste teorie non devono solo essere inquadrare nella più ampia categoria estetica del mostro, ma anche all'interno di una storia della vista e dello sguardo che ricomprenda e metta in gioco gli assi dell'agency dell'immagine e del soggetto materno.

Come Huet (1993) ha infatti notato, il ruolo dell'immaginazione femminile nel processo di riproduzione è “ingannevole” ma anche “dominante”, in quanto provoca conseguenze fisiche e tangibili per lo sviluppo fetale. L'immaginazione materna intesa come “fonte peculiare del reale” (Koubova, 2016, p. 240), si innesta quindi su una concezione della gravidanza come di un'arte (*technê*) (Braidotti, 2017). La possibilità di influire sulla generazione umana, modificando tratti somatici e caratteristiche fisiche del feto, è attestata dal fiorire di prontuari e manuali per una “corretta gravidanza”: la necessità di scongiurare nascite mostruose dipende allora dall'applicazione di determinate regole finalizzate a raggiungere un buon risultato – dipende cioè dalla cura del sé in gravidanza, che è concepita come un insieme di *tecniche*.¹ Se ci rifacciamo alla concezione di Aristotele di *technê* nell'*Etica Nicomachea*, la tecnica presuppone un fine e un certo know-how, che nel caso in questione corrisponde alla nascita di un bambino sano:

Chi non dubita della possibilità di influire sulla generazione offre suggerimenti, talora veri e propri ricettari, per evitare una nascita mostruosa e, più spesso, per “confezionare” un figlio e condizionarne il sesso, la somiglianza, l'aspetto fisico e il carattere: sono procedimenti che se correttamente eseguiti permetteranno di ottenere il risultato sperato (Angelini 1994, p. 55).

Le teorie dell'immaginazione materna serbano in sé allora un valore prescrittivo perché definiscono le regole per una buona procreazione, riconoscendo implicitamente che il processo di riproduzione può variamente essere determinato. L'agency nel processo e nell'esito gestazionale è così distribuita tra i processi immaginativi della gestante, le immagini che attraverso il suo corpo agiscono sullo sviluppo fetale e l'assimilazione mimetica del mondo esterno.

È Tonino Griffero a notare che l'idea del potere psicosomatico femminile ha giustificato per lungo tempo società maschiliste a controllare, responsabilizzare e colpevolizzare la “presunta

¹ Regole alimentari, di condotta sportiva e controllo dei propri impulsi: l'obiettivo primario era di evitare ogni forma di sconvolgimento dell'equilibrio psico-fisico delle donne (cfr. Fraisse 1989).

sregolatezza psicologica femminile” (Griffero 2003, p. 107), con lo scopo di difendersi da una diffusa “immaginazione minacciosa delle donne” (Pancino 1996, p. 81), alla quale per la prima volta, paradossalmente, veniva attribuito un ruolo fondamentale nei processi generativi. L’immaginazione materna può quindi essere compresa all’interno di un immaginario socialmente condiviso di credenze che si biasimano il potere del femminile, ma ne riconoscono anche un ruolo attivo nei processi generativi, specificamente negli esiti della gestazione (Huet, 1993). Dal punto di vista delle pratiche di sapere-potere che organizzano la riproduzione umana, queste teorie fanno parte della più ampia teratologia scientifica, che, secondo Braidotti (2017) “ha contribuito a creare, o a rafforzare, un nesso di interdizioni soffocanti, di imperativi e persino, di fatto, di consigli pressanti per le donne” (p. 299).²

L’aspetto biopolitico delle teorie dell’immaginazione materna si esplicita allora nella responsabilizzazione della donna incinta, che è resa al contempo agente (instabile e irrazionale, qualora la sua immaginazione troppo vivace provocasse danni al normale sviluppo fetale) e corpo-soglia di azione del mondo esterno (nel caso delle impressioni provenienti dal mondo esterno che agiscono sul feto). Come nota Betterton, la dimensione prescrittiva delle teorie dell’immaginazione materna resiste alla validità scientifica e al valore medico delle stesse:

The maternal imagination, it was believed, had the power to kill or deform the foetus merely through an act of illicit reading or looking. Women in their maternal function therefore had to be disciplined to control their desires for the wellbeing of the child, not unlike modern injunctions on pregnant women not to smoke, drink or take drugs (Betterton, 2002, p. 262).³

Betterton sostiene correttamente che il file rouge epistemico del controllo e della disciplina sul corpo delle donne – soprattutto

² “In a historical perspective, this theory was indeed a step forward for women as it recognized their active role in the process of generation. However scientific teratology was instrumental in creating, or strengthening, a nexus of stifling interdicts, imperatives and even in effect, pressing advice on women. The disciplining of the maternal body that followed from all this – all ‘for her own good’, of course – runs parallel to the reorganization of the profession of midwifery, which has been amply documented by feminist scholarship” (Braidotti 2017, p. 299).

³ Griffero sulla continuità tra vis immaginativa della madre, controllo sociale e *shaming*: “È ovvio che il tema della *phantasia matris*, forse attestato per la prima volta in un testo perduto di Empedocle sull’influenza esercitata sulla progenie dalle immagini scolpite o dipinte viste dalla madre, evochi considerazioni molto più generali. Sullo sfondo del proverbio secondo cui “ciò che è buono per la madre è buono per il figlio” sta infatti la questione dell’enorme responsabilità da sempre accollata dalla società alla donna in stato interessante, costretta così a vivere in una sorta di perenne senso di colpa” (Griffero 2003, p. 111).

to per quanto riguarda la riproduzione – porta a vedere il corpo gravido come un *protective container*. Se queste teorie esplicitano la necessità di controllare psiche e corpo gestanti perchè intrinsecamente instabili, d'altra parte esse attribuiscono una capacità creativa e produttiva alle facoltà mentali del soggetto in gestazione e, in questo modo, hanno loro malgrado il potenziale di destabilizzare i confini tra la produzione (maschile e mentale) e la riproduzione (femminile e corporea). Questa parziale e complicata sovrapposizione di produzione e riproduzione rappresenta un fatto estremamente insolito nella storia della filosofia e della cultura occidentale: la distinzione surrettizia tra l'attività maschile della produzione e la passività femminile della riproduzione è un topos della filosofia occidentale a cui autrici classiche delle riflessioni sul materno come Beauvoir (1949) e Arendt (1958) fanno riferimento, in parte rinegoziando e in parte accettando la distinzione ontologica e assiologica tra produzione e riproduzione.⁴

Sguardi mimetici

I presupposti epistemici delle teorie dell'immaginazione materna ci aiutano quindi a interrogare la relazione tra corpo, immagine e immaginario nel processo di riproduzione umana, rileggendo i processi di visualizzazione contemporanea entro una ben articolata dinamica di immaginazione-soggettivazione. Questo caso di studio mostra come la ricchezza delle immagini del sé (cioè del nostro corpo e del nostro mondo) sia da leggere entro il dialogo tra immaginario individuale e immaginario collettivo. In questa prospettiva, le teorie dell'immaginazione materna implicano un'idea di immaginazione mimetica e appropriativa che opera in un continuo movimento tra dimensione interna ed esterna: l'io materno si appropria mimeticamente, attraverso il proprio sensorio o nell'immaginazione, di un mondo esterno, il quale a sua volta ha effetti retroattivi sullo sviluppo fetale. L'immaginazione materna è quindi *mimetica* nella misura in cui si basa su un movimento di assimilazione di un mondo esterno e, più propriamente, dell'alterità (ambientale, animale, soggettiva) nel sé, che di rimando – e in modi particolari – influisce sull'alterità fetale.

La nozione di mimesi qui sottintesa è quella studiata e poi originariamente rinegoziata da Christoph Wulf, che ne affronta gli aspetti principali nella definizione del rapporto tra soggettività, immagina-

⁴ Per un'analisi della questione, rimando a Rigotti (2010).

zione e immaginario. L'immaginazione è così descritta come l'energia che "connette gli esseri umani al mondo e il mondo agli esseri umani, esercitando una funzione di ponte tra interno ed esterno" (Wulf 2018, p. 108). Ed è proprio in virtù del suo carattere chiasmatico che si specifica il rapporto che l'immaginazione intrattiene con l'ominazione: è così esplicitato il rapporto tra carattere plastico dell'immaginazione e *vis agentiva* delle immagini, che io credo si debba applicare anche al grande tema della visualizzazione fetale, tanto nella sua accezione *tecnica* (come processi epistemici, affettivi e corporei di estetica e cura del sé) tanto in quella *tecnologica* (come pratiche ecografiche contemporanee). L'immaginazione non solo dà conto di un determinato modo di concepire il corpo umano e il suo sistema riproduttivo, ma rivela così anche credenze e verità sui modi di darsi e farsi del soggetto. Detto altrimenti, i processi immaginativi sottesi al farsi-immagine del sé rispondono al bisogno di prefigurarsi dell'essere umano prima della sua stessa venuta al mondo, plasmandone fattezze, individuandone specifiche fisiche e rivelando vizi e virtù dei genitori.⁵

Nell'esperienza della gravidanza, il valore estetico primario riguarda il chiasma visibile-invisibile: la presentificazione dell'assente (fetale) segue infatti regole stilistiche precise, che definiscono così apparati iconografici storicamente determinati e culturalmente definiti. Al netto delle specifiche tecniche di formazione delle immagini, quelle fetali sono presentificazioni di un'assenza, perché il feto è sì *sentito* dalla madre, ma non è *visibile* nel mondo come lo è un soggetto già nato. In questo senso, le ecografie fetali sono coerenti con concezioni dell'estetico tutto sommato tradizionali: nel loro rimandare a un essere il cui statuto ontologico non ricade nel mondo del visibile – ma solo nelle grammatiche affettive del sensibile materno o, al più, nella tecnologia che ne tradisce l'invisibilità –, le immagini dei non nati serbano una continuità con le immagini dei non vivi, specificamente nel loro necessitare di un orizzonte immaginativo condiviso che rende non solo possibile la loro costituzione, ma anche efficace e funzionante la loro azione.

L'assenza dell'immaginato – che è reso immagine proprio perché assente – mette in moto un cortocircuito tra vita e morte che si dispiega nel rapporto tra le immagini della vita *par excellence* e quelle della morte: le fotografie di Nillsson nel numero di aprile 1965 di *Life* che offrono un ritratto dell'"embrione vivente" e inaugurano così l'iconografia fetale e la relativa costruzione del carattere sacrale e culturale del feto (Petchesky, 1987) si fondano sulla messa

⁵ Grazie a Giulio Galimberti per la lettura di questo articolo e per i commenti sempre precisi e generosi.

in scena di embrioni e feti abortiti, specimen che in modo paradossale assurgono a “icone di vita” (Morgan, 2009; Duden, 1993). Le fotografie che hanno fatto varcare una linea di non ritorno nelle nostre possibilità di visualizzare – e quindi vedere – la vita, non solo rendono visibile quel che visibile non è, ma lo fanno a partire da un visibile della morte, che può svelare il *conceptus* solo al di fuori del grembo materno. Per vedere negli specimen fotografati da Nillson dei feti galleggianti nel liquido amniotico, mettiamo in atto un processo immaginativo di cui siamo inconsapevoli o dimentichi: e anche quando sappiamo che quei feti lì non sono “davvero” vivi, immaginiamo che altri feti abbiano quelle fattezze e quelle posture. La distanza tra la vita e la morte dei feti di *Life* viene così colmata dalla presenza delle immagini e dall’immaginazione che costruisce ed è costruita dal e nel nostro immaginario comune. Nel caso delle rappresentazioni fetali, si innesca un processo uguale e contrario a quello innescato dalle immagini mortuarie, sulle quali riflette Wulf in dialogo con Hans Belting.⁶

I corredi rinvenuti nei siti funebri di età neandertaliana, ci ricorda Wulf, sono indicativi dello sviluppo immaginativo dell’essere umano, oltre che della credenza di una dimensione ultraterrena successiva alla morte (Wulf 2018, p. 112). Questa dimensione era abitata da un ricco immaginario socialmente codificato e condiviso, le cui immagini erano frutto di processi immaginativi volti a colmare l’imperscrutabilità della vita oltre la morte. Nell’analisi proposta da Wulf,

Nell’immagine si sovrappongono l’assenza del defunto e la sua presenza in immagine; l’immagine rinvia dunque a un’assenza e contemporaneamente la rende visibile; tutto il suo senso consiste nel mettere in figura l’assenza di qualcuno o qualcosa, i quali possono essere *presenti* solo in immagine (Wulf 2018, p. 114).

In modo ancora più radicale, è nell’assenza dell’essere umano rappresentato che si cela il senso originario dell’immagine, attraverso la quale ai defunti si assegna un *corpo simbolico* (immortale) a sostituzione del corpo mortale dissolto (Belting 2013, p. 175). L’assegnazione simbolica di un sostrato corporeo non è immateriale, ma materialmente determinata nel processo immaginifico. Con Wulf, “l’immagine fa apparire cioè che *non c’è* in immagine, l’*unico modo* in cui *ciò che non c’è* può apparire” (Wulf 2018, p. 114). La dialettica chiasmatica di invisibile e visibile si esprime altresì in una famiglia di immagini che detengono un ruolo intimo con il farsi-visibile dell’invisibile, cioè le immagini dell’essere umano.

⁶ Grazie a Chiara Cappelletto per questa riflessione, che ho poi sviluppato a partire da uno dei nostri fecondi dialoghi di studio e ricerca comune.

Queste immagini, sostiene Wulf, vengono create per visualizzare aspetti specifici dell'essere umano, costituendo paradigmi risultanti da processi di inclusione ed esclusione, ed esprimendo desideri, norme e valori in seno a una data società (Wulf 2016, p. 183). In tale quadro teorico di riferimento, esse giocano un ruolo determinante nella formazione del sé e nella definizione dell'immaginario condiviso che modella ed è contemporaneamente plasmato dall'insieme di credenze degli individui. Le immagini del corpo umano, scrive Wulf, sono pervasive in tutte la società, interiorizzate dagli esseri umani attraverso i processi educativi. In quanto parte dell'immaginario condiviso, queste immagini esercitano una forza precipua nell'influenzare la nostra percezione del mondo, della cultura, degli altri e di noi stessi (Wulf 2016, p. 186). Alla categoria appartengono tanto le immagini dei morti quanto le immagini dei vivi, alle quali mi sembra appropriato aggiungere anche quelle dei feti, vivi ma invisibili. L'impossibilità di vedere il feto a occhio nudo ci porta a dover sopperire immaginativamente le sue fattezze, costruendo nuovi orizzonti di senso circa le ragioni dei suoi movimenti o il significato delle sue espressioni. Persino i risultati più realistici dell'ecografia richiedono in un certo qual modo un supporto immaginativo e a loro volta poggiano su immaginari condivisi già codificati: gli studi sul rapporto tra *fetal maternal attachment* e pratiche ecografiche ben mostrano che i genitori "riconoscono" il proprio figlio come un bambino nelle fasi più avanzate della gravidanza, proprio perché il feto esibisce alcune caratteristiche e posture proprie della *babyness* (Gallese e Ammaniti 2014).

L'intreccio tra immagini, immaginazione e immaginario sociale che fonda l'idea di essere umano si basa sull'idea che l'immaginazione stessa abbia una dimensione performativa e mimetica; la mimesi, qui intesa non come imitazione né come simulazione, definisce il processo di avvicinamento e parziale assimilazione a un mondo esterno, senza che il soggetto si risolva completamente in esso. Pertanto, la differenza tra sé e ciò a cui si cerca di allinearsi emerge necessariamente come lo spazio di formazione reciproca del sé e dell'alterità:

In mimetic processes the outer world becomes the "inner world", which is a world of images (Gebauer/ Wulf 1995, 1998a, 1998b). This world of imaginary images plays a part in shaping the outer world. As these images are performative, they contribute to the emergence of actions and to the production and performance of our relationship towards other human beings and our surrounding world. The imaginary world is a place of images as such, the destination of the imaginative process generating images. At the same time, it is the starting point of the mimetic and performative energies of images (Wulf 2016, p. 189).

L'immaginario condiviso è quindi costituito da immagini che scaturiscono da processi mimetici ed è tanto punto di arrivo dei processi immaginativi di produzione delle immagini che punto di partenza – e condizione di possibilità – del potere agentivo delle stesse. Rispetto al caso in esame, potremmo allora concludere che le immagini fetali sono rese possibili da un sistema condiviso che rende possibile per noi *vederci* agire e apparire in un certo qual modo durante la fase intrauterina: guardando le immagini fetali, non vediamo solo i feti lì presenti, ma anche istantanee di noi stessi prima della nostra nascita.

In modo uguale e contrario, le tecniche e le tecnologie di visualizzazione del feto nutrono l'immaginario condiviso, rendendoci possibile pensare il feto come lo pensiamo, e cioè come un bambino. In questa prospettiva, il potere immaginativo non consiste solamente nel “rendere presente l'assente” e nel “rappresentarsi il mondo in immagine”, ma anche nel “ristrutturare l'ordine esistente, dargli nuova forma e generare il *novum*.” (Wulf 2016, p. 115).

Note conclusive: tra Vis imaginativa e processi di visualizzazione

L'agency distribuita di immagine, madre e immaginazione ci aiuta allora a ripensare l'immaginario intrauterino al di là (o al di qua) delle rappresentazioni fetali, rimettendo in circolo i processi epistemici, affettivi e cognitivi della persona incinta. La strategia qui adottata può ampliare il dibattito contemporaneo sul “self-making” e sull’“image-making” in gravidanza, riconoscendo senza angosce tecnofobiche che quella ecografica è una pratica sì di visualizzazione, ma anche di *immaginazione*.

Il rapporto tra immaginario condiviso, immaginazione della madre e immagine del feto è allora legato alla *tecnicizzazione* della gravidanza, che oggi da *pubblica* qual era è diventata *trasparente*. Già prima del XIX secolo, quando le teorie dell'immaginazione materna perdono la loro credibilità epistemica, la gravidanza era concepita come un fenomeno da normare tecnicamente attraverso regole che ne garantissero la buona riuscita. L'immaginazione materna in sé si basava su una concezione di gravidanza come affare pubblico – cioè di pubblico interesse e di pubblica utilità –, sul quale la donna incinta poteva intervenire. La relazione con le immagini era cioè mimetica e plastica, e il corpo gestante pativo e agente. Come brevemente ricordato, nel dibattito attuale sulla visualizzazione fetale l'attenzione è invece posta in modo preponderante su quel che le tecnologie “fanno” alla madre –

cancellandola dalla “baby picture” – ma molto poco su quel che la madre “fa” alle tecnologie.

Come specifica Filippini, l'ecografia ha reso possibile la visualizzazione *in vivo* dell'interno del corpo, rendendo in qualche modo possibile l'osservazione di ciò che si muove e respira nel ventre: vedere-dentro non significa più “guardare alla/nella morte”. Da pubblico qual era, il corpo della donna diventa trasparente allo sguardo del medico e della società tutta (Filippini 2017). Tuttavia, la trasparenza del corpo gestazionale non è il semplice risultato di innovazioni tecnologiche, ma deriva da presupposti culturali e sociali (Van Dijck 2005). In questo senso, le stesse nozioni di corpo pubblico e corpo trasparente rischiano di non riconoscere l'altra parte della storia: la diagnostica per immagini può funzionare proprio perché si allinea all'immaginario comune (nello specifico dei genitori), rendendo l'esame ecografico un vero e proprio rituale cognitivo (Filippini 2017), socialmente condiviso ed affettivamente connotato.

Da questa prospettiva di indagine, ben più che le questioni sulla privacy fetale o sul senso di intrusione che le pratiche ecografiche possono suscitare, quello che interessa è riportare all'interno della discussione sulla gravidanza la donna incinta, riconoscendola come agente patico ed estetico dell'esperienza. Il destino dell'iconografia contemporanea del feto, che ha estromesso paradossalmente la gravidanza e reso la persona incinta tutt'al più lo sfondo da cui si staglia la silhouette fetale, da una parte è il punto di arrivo di una storia di controllo mirante a normare il corpo riproduttivo femminile, mentre dall'altra è il mancato riconoscimento del potere mimetico delle immagini e dell'immaginazione umana.

Bibliografia

Angelini, M. (1994). Il potere plastico dell'immaginazione nelle gestanti tra XVI e XVIII secolo. La fortuna di un'idea. *Intersezioni*, 14, 53-69.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago University Press.

Ballantyne, J. W. (1902). *Antenatal Pathology and Hygiene*. W. Green & Sons.

de Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième Sexe I. Les faits et les mythes*. Gallimard.

de Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième Sexe II: L'expérience vécue*. Gallimard.

Belting, H. (2013). *Antropologia delle immagini*. Carocci.

Betterton, R. (2002). "Prima gravida: Reconfiguring the maternal body in visual representation". *Feminist Theory*, 3(3), 262.

Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia University Press.

Braidotti, R. (2017). Signs of wonder and traces of doubt: On teratology and embodied differences. In *Feminist theory and the body. A reader* (ed. Janet Price and Margrit Shildrick) (pp. 290-301). Routledge.

Duden, B. (1993). *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Harvard University Press.

Duden, B. (2006). *I geni in testa e il feto nel grembo: sguardo storico sul corpo delle donne*. Bollati Boringhieri.

Filippini, N. M. (2002). Rappresentazioni e politiche di controllo del corpo materno tra età moderna e contemporanea. *La Ricerca Folklorica*, 19-25.

Filippini, N. M. (2017). *Generare, partorire, nascere: una storia dall'antichità alla provetta*. Viella.

Fraisse, G. (1989). *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*. Gallimard.

Freedberg, D. (1989). *The power of images: Studies in the history and theory of response*. University of Chicago Press.

Gallese, V., & Ammaniti, M. (2014). *La nascita dell'intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*. Cortina.

Griffero, T. (2003). *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*. Le Monnier.

Huet, M. H. (1993). *Monstrous imagination*. Harvard University Press.

Koubova, A. (2016). "Embodiment, Oikos and Sharing Life in the Pregnant Body". In C. Nielsen, K. Novotný, & T. Nenon (Eds.). *Kontexte des Leiblichen* (pp. 233-247). Verlag Traugott Bautz GmbH.

Kukla, R. (2005). *Mass hysteria: Medicine, culture, and mothers' bodies*. Rowman & Littlefield.

Morgan, L. (2009). *Icons of life: A cultural history of human embryos*. University of California Press.

Pancino, C. (1996). *Voglie materne: storia di una credenza*. Clueb.

Paré, A. (2015/1585). *Des monstres et des prodiges*. Édition de Michel Jeanneret. Gallimard.

Petchesky, R. P. (1987). Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction. *Feminist studies*, 13(2), 263-292.

Pinotti, A., & Somaini, A. (2016). *Cultura visuale: immagini, sguardi, media, dispositivi*. Einaudi.

Rigotti, F. (2010). *Partorire con il corpo e con la mente: creatività,*

filosofia, maternità. Bollati Boringhieri.

Schildrick, M. (2002). *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. SAGE.

Van Dijck, J. (2005), *The Transparent Body. A Cultural Analysis of Medical Imaging*. University of Washington Press.

Wulf, C. (2016). Images of the Human Being. *Paragrana*, 25(2), 183-191.

Wulf, C., Desideri, F., & Portera, M. (2018). *Homo imaginatio: le radici estetiche dell'antropologia storico-culturale*. Mimesis.