



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

PERFORMING PROTESTS

Pratiche transfemministe di riappropriazione dello spazio pubblico

Giulia Bonanno

Tutor: Prof. Giovanni Attili, Prof.ssa Lidia Decandia

Dottorato di ricerca in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica

XXXVI ciclo

DICEA | Sapienza Università di Roma

Anno accademico

2023-2024

A zia Nuccia, a Valeria

Somos una ola. Una onda acuática que se desplaza a través de la superficie. El viento nos provoca. Alimenta nuestra altura y la calidad de nuestro movimiento. La dimensión que alcancemos depende de tres condiciones básicas del viento: su velocidad, su persistencia en el tiempo y, por último, la estabilidad de su dirección. Cuanto mayor es su energía, cuanto más golpea el viento, más crece la ola.

Nona Fernández, Líquida avanzada

Indice

INTRODUZIONE	1
1. GEOGRAFIE DELL'ESCLUSIONE	11
1.1 DIMENSIONE POLITICA E SOCIALE DELLO SPAZIO PUBBLICO	12
1.2 CONTROLLO DEI CORPI E SPAZIALIZZAZIONE DELLE DIFFERENZE	15
1.3 RECLAMARE IL DIRITTO ALLA CITTÀ	25
2. MOVIMENTI FEMMINISTI E TRANSFEMMINISTI CONTEMPORANEI	31
2.1 PROTESTE E MOBILITAZIONI SU SCALA GLOBALE	32
2.2 I MOVIMENTI FEMMINISTI E TRANSFEMMINISTI IN ITALIA	46
3. PRATICHE DI PROTESTA PERFORMATIVE	73
3.1 PERFORMANCE E PERFORMATIVITÀ	73
3.2 PRATICHE PERFORMATIVE TRANSFEMMINISTE	79
3.3 LA PERFORMANCE COME STRATEGIA POLITICA	86
4. APPROCCI METODOLOGICI ALLA RICERCA	93
4.1 METODOLOGIE ED EPISTEMOLOGIE FEMMINISTE	94
4.2 PARTIRE DA SÉ: L'IMPORTANZA DI UN APPROCCIO SITUATO	99
4.3 GLI STRUMENTI METODOLOGICI DELLA RICERCA	103
4.4 IL DISEGNO DELLA RICERCA	109
5. UN ATLANTE SPAZIOTEMPORALE DI PRATICHE	123
5.1 PRATICHE CHE CHIAMANO IN CAUSA LE ISTITUZIONI	126
5.2 PRATICHE IRRITATE	138
5.3 PRATICHE DI ATTRAVERSAMENTO DELLE CITTÀ	151
5.4 PRATICHE CONTRONARRATIVE	167
6. TRASFORMARE L'ESISTENTE	185
6.1 DEPOSITARE TRACCE	187
6.2 GENERARE IMMAGINARI	195
6.3 ELABORARE POLITICAMENTE LE EMOZIONI	202
6.4 COSTRUIRE STRUMENTI PERSONALI E COLLETTIVI DI RESISTENZA	210
6.5 INVERTIRE I RAPPORTI DI FORZA	221
6.6 ATTIVARE RETI TERRITORIALI	226
CONCLUSIONI	235
BIBLIOGRAFIA	243

Introduzione

Questa ricerca si propone di indagare il potenziale trasformativo delle pratiche performative transfemministe sullo spazio pubblico attraverso forme di riappropriazione e risignificazione. In particolare, si focalizza sui processi di trasformazione dello spazio urbano attivati da pratiche corporee collettive di protesta che tentano di contrastare forme di violenza, segregazione e marginalizzazione spaziale nei confronti delle donne¹ e delle soggettività dissidenti².

1

Da anni i movimenti femministi e transfemministi mettono in evidenza la dimensione strutturale e sistemica della violenza di genere, sostenendo come questa non possa essere ridotta a un fenomeno emergenziale o a un problema di sicurezza, né a una questione riguardante la vita privata o le relazioni intime (Gago, 2022; Non Una di Meno, 2017). Intendere la violenza di genere come sistemica e strutturale significa riconoscere come questa sia integrata in tutte le strutture fondamentali della società, rappresentando il fenomeno di un sistema di dominio eterocispatriarcale che agisce la violenza come strumento di controllo dei corpi delle donne e delle soggettività dissidenti (Farmer, 2004; Segato, 2003).

Grazie a questa lettura della violenza di genere è stato possibile mettere in luce come anche lo spazio urbano contribuisca a riflettere e perpetrare forme di oppressione nei confronti delle donne e delle soggettività dissidenti (Belingardi et al., 2019). Questo è evidente a partire dai modi in cui gli spazi delle città vengono pensati, progettati e costruiti, ovvero secondo il modello dell'uomo bianco, eterosessuale, abile e di classe media (Darke, 1996; Macchi, 2006). Tuttavia, la struttura architettonica delle città non è l'unico effetto della spazializzazione dei sistemi di potere, i quali agiscono anche attraverso forme di violenza simbolica che determinano dinamiche di esclusione basate sul genere e sulla sessualità (Borghi & Rondinone, 2009; Bourdieu & Passeron, 1970; Rose, 1993; Sibley, 1995). Queste

¹ In questo testo il termine *donne* viene utilizzato come un ambito semantico aperto, eterogeneo e in continua definizione, che fa però riferimento a esperienze incarnate e politiche, rifiutando una visione naturalizzata ed essenzialista.

² Si è scelto di utilizzare la definizione di *dissidenze sessuali* per indicare le soggettività che mettono in discussione i processi di normalizzazione delle identità sessuali, di genere, di razza e di classe. Questo termine non si riferisce a una popolazione specifica e non è sinonimo di LGBTQIA+, ma rappresenta piuttosto soggettività e identità che sfidano le norme di genere e sessualità dominanti.

geografie dell'esclusione sono determinate sia dall'interiorizzazione della paura della violenza che dall'incorporazione della consapevolezza di essere *out of place* nello spazio pubblico. Nel primo caso, la paura induce le donne ad adottare una serie di precauzioni che limitano fortemente le loro possibilità, come ad esempio rinunciare a uscire oltre un certo orario o evitare determinate zone o comportamenti (Koskela, 1999; Listerborn, 2016; Pain & Smith, 2016). Nel secondo caso, la *genderizzazione* dello spazio, prodotta dalla naturalizzazione della separazione tra la sfera pubblica e quella privata, genera fenomeni di segregazione simbolica e materiale, che determinano socialmente e culturalmente la percezione dei corpi femminilizzati come *out of place* all'interno dello spazio pubblico (Cresswell, 1992; Massey, 1994; McDowell, 1983). In tal senso, lo spazio non è inteso come una superficie inerte in cui si articolano le pratiche sociali, quanto piuttosto un prodotto di tali pratiche che a sua volta contribuisce a determinare (Lefebvre, 1974/1976; Massey, 1994; Soja, 1985). Per comprendere appieno le geografie dell'esclusione è pertanto fondamentale una lettura dello spazio come costruzione sociale e un'analisi dei fenomeni di esclusione spaziale come prodotti delle relazioni di potere e non soltanto come questioni legate alla mobilità o all'organizzazione materiale degli spazi urbani. È importante sottolineare come l'esclusione spaziale non sia intesa esclusivamente in relazione al genere o alla sessualità, quanto piuttosto come il frutto dell'intersezione con altre forme di oppressione basate sulla razza, la classe, la nazionalità, la religione, la dis/abilità, ecc³.

A partire da questa produzione teorica, ma soprattutto dall'elaborazione politica delle esperienze quotidiane, i movimenti femministi e transfemministi hanno da sempre messo in crisi l'artificiale divisione tra spazio pubblico e spazio privato, aprendo forme di conflitto che hanno caratterizzato nel tempo le modalità di riappropriazione dell'urbano. Questo avviene sia attraverso pratiche politiche di carattere continuativo, che rispondono all'esigenza di creare luoghi di cura reciproca ed elaborazione politica collettiva, come ad esempio la gestione di spazi

³ Pur adottando un approccio intersezionale (approfondito nel capitolo 2) alla lettura dei rapporti di potere e delle forme di oppressione, in questo testo ci si concentra maggiormente sulle categorie di genere, razza e orientamento sessuale. Tale scelta è dovuta al fatto che queste sono le questioni emerse maggiormente dal lavoro empirico nelle esperienze soggettive dell3 partecipanti. Si ritiene che un approccio intersezionale non possa prescindere dal valutare le esperienze come *differenziate* sulla base degli effetti materiali e delle esperienze situate. Questo approccio è in contrasto con una letteratura esperienziale universale che legge le categorie sociali come descrittive dell'identità dell3 individui (Hill Collins, 1997).

femministi (Bonu Rosenkranz, 2022a), sia attraverso pratiche di protesta, come le manifestazioni, le passeggiate notturne, le performance, che rispondono all'esigenza di sovvertire lo spazio pubblico, occupandolo temporaneamente. In particolare, diversi studi hanno focalizzato l'attenzione sulle pratiche di protesta performative che hanno caratterizzato i movimenti femministi, transfemministi e queer negli ultimi anni, mettendole in relazione con lo spazio pubblico (Borghi, 2019; Caleo, 2021a; Enke, 2007; Fuentes, 2022; Serafini, 2020; Shepard, 2009). Il *trait d'union* tra il sé e lo spazio è identificato nel corpo, il quale è segnato dalle dinamiche di potere e allo stesso tempo può costituire uno strumento di resistenza alle norme che determinano forme di marginalizzazione.

3

Analizzare le pratiche di protesta performative tenendo al centro la dimensione corporea permette dunque di comprendere come queste possano contribuire a creare spazi di contro-potere (Borghi, 2019). L'argomentazione portata avanti in questa tesi parte dal presupposto che lo spazio pubblico venga prodotto a partire dalle relazioni di affinità e conflitto che in esso si articolano quotidianamente. La politica femminista e transfemminista è infatti radicata nelle relazioni, nelle emozioni, nel sé, e a partire da queste produce pratiche e immaginari comuni. Le pratiche di protesta performative sono generate proprio da questa dimensione incarnata, rendendo evidenti le forme di controllo ed esclusione spaziale e contribuendo a creare quelli che un'intervistata ha definito *spazi liberati di azione*. Questo lavoro intende contribuire al dibattito contemporaneo sulle pratiche femministe e transfemministe nello spazio urbano, analizzate attraverso il prisma delle geografie dell'esclusione. Sebbene questo tema non sia stato ancora sufficientemente esplorato in letteratura, il crescente interesse che gli è riconosciuto da parte di attivisti⁴ e ricercatori³ evidenzia la necessità di esplorarle più a fondo per meglio comprenderne i meccanismi di azione.

La presente ricerca è transdisciplinare e fa riferimento a un corpo di letteratura che spazia dagli studi urbani critici alla geografia di genere, attingendo sia agli studi sui movimenti sociali che ai *performance studies*. Inoltre, fa tesoro della conoscenza prodotta dai movimenti femministi e transfemministi, che spesso non è rintracciabile nei percorsi accademici dei gender studies, ma fa parte di un insieme di saperi costruiti a partire da riflessioni collettive, analisi politiche, momenti di

⁴ A partire dalla consapevolezza dell'importanza della lingua nella costruzione sociale della realtà, si è scelto in questo testo di utilizzare la *schwa* (/ə/ al singolare; /ɜ/ al plurale) come soluzione sperimentale e non definitiva per superare i limiti di una lingua sessuata e binaria come l'italiano.

autocoscienza, percorsi di autoformazione, pratiche di autodifesa e strumenti di trasformazione sociale. D'altronde non esisterebbero teorie femministe se non fossero esistiti e non esistessero i movimenti femministi, transfemministi e queer.

Traiettorie della ricerca

Le questioni che hanno mosso questa indagine sono partite da una domanda molto ampia: *In che modo i movimenti transfemministi immaginano e producono spazio pubblico?*

4 Per rispondere a questa domanda è stata condotta una ricerca qualitativa che ha coinvolto attivisti e militanti dei movimenti femministi, transfemministi e queer in Italia attraverso delle interviste semi-strutturate e in profondità, a cui si è aggiunto un lavoro di osservazione partecipante in tre città di grandi dimensioni.

La domanda di partenza è poi stata articolata in tre nuclei di ricerca che sono diventati più definiti solo durante la prima fase di lavoro sul campo.

Il primo nodo riguarda le riflessioni politiche dei movimenti transfemministi in merito ai meccanismi di esclusione delle donne e delle soggettività dissidenti dallo spazio pubblico. Per affrontare questa questione il punto di partenza è stata un'esplorazione documentaria che ha consentito di analizzare alcune delle elaborazioni politiche di gruppi, collettivi, reti e movimenti transfemministi. Inoltre, l'analisi è stata arricchita dalle esperienze personali dell3 partecipanti alla ricerca in merito alla loro percezione di accessibilità dello spazio pubblico. Si è cercato quindi di analizzare da cosa dipenda la possibilità di attraversare liberamente uno spazio, quali caratteristiche possono essere percepite come accoglienti o respingenti, in che modo le percezioni possano cambiare nel tempo e in base a quali esperienze. Partire dai vissuti personali è stato importante per provare ad ancorare le analisi politiche alla materialità dell'esperienza, evitando il rischio di produrre astrazioni o eccessive generalizzazioni. Questi racconti hanno fatto emergere le modalità in cui le esperienze personali vengono poi condivise all'interno di assemblee, gruppi di autocoscienza, attività laboratoriali ed esperienze di autodifesa. Il passaggio dall'esperienza personale a quella collettiva permette poi di elaborare riflessioni e pratiche politiche che rappresentano gli strumenti di azione e comunicazione verso l'esterno e di trasformazione sociale di ogni realtà femminista, transfemminista e queer.

Il secondo nodo tratta in maniera più specifica le pratiche di protesta performative prodotte dai movimenti transfemministi a partire dalle elaborazioni collettive e la

costruzione di una sorta di mappatura che ha preso poi la forma di un atlante. In particolare, si è scelto di indagare le motivazioni che spingono a utilizzare queste forme di conflitto piuttosto che forme più tradizionali di protesta come i cortei o i presidi; le caratteristiche e le modalità delle pratiche performative; i processi di costruzione e organizzazione di tali pratiche; le motivazioni nella scelta dei luoghi in cui vengono realizzate, considerando come questi spazi siano simbolicamente e politicamente densi di significati sulla cui legittimità si basa il conflitto; gli obiettivi a partire dai quali vengono messe in atto; le modalità di comunicazione con l'esterno e le reazioni che suscitano in chi non vi prende parte. Inoltre, si è cercato in alcuni casi di ricostruirne le genealogie, esplorando i processi di traduzione da

5

altri contesti territoriali, valutando se e in che modo le strategie siano state adattate e modificate per rispondere a specifiche dinamiche locali. Questo approccio ha permesso di comprendere meglio le influenze reciproche e le contaminazioni transnazionali che caratterizzano i movimenti transfemministi. Il terzo nodo, infine, ha indagato i meccanismi attraverso cui le pratiche di protesta performative possono trasformare lo spazio pubblico. Nello specifico, è stato esplorato il loro potenziale di azione sulla sfera del simbolico per trasformare gli immaginari e le rappresentazioni legate allo spazio urbano; la loro capacità di influire sulla percezione degli spazi per svelare le dinamiche di inclusione ed esclusione sociale e modificarne l'agibilità; le modalità attraverso cui queste forme di protesta possono attivare processi di soggettivazione politica; i meccanismi che favoriscono il coinvolgimento e l'attivazione collettiva; e la costruzione o il consolidamento di reti territoriali. Un ulteriore aspetto preso in considerazione è quello relativo alla natura effimera di questo tipo di pratiche, delle quali si è tentato di definire l'efficacia, evitando di cadere in una rigida logica valutativa, soprattutto considerando che una disamina degli effetti sarebbe stata impossibile nel breve periodo. Si è cercato piuttosto di comprendere che tipo di ricadute biografiche, collettive e territoriali queste forme di protesta possano avere e che tipo di trasformazioni spaziali possano determinare.

Nel complesso, l'intenzione non è quella di fornire un'interpretazione esaustiva di un tema così ampio e multiforme, che tiene insieme una vasta gamma di pratiche, contesti e prospettive. Non si vuole pertanto fornire un quadro di sintesi che cerchi di dipanare il complicato intreccio di pratiche, esperienze, emozioni e approcci teorici che i movimenti transfemministi sono riusciti a costruire. Si tenterà piuttosto di preservare la prospettiva situata e parziale di questa osservazione,

restituendo degli spunti di riflessione sugli inaspettati effetti delle pratiche effimere analizzate, le quali contribuiscono a creare vissuti comuni, linguaggi condivisi, immaginari imprevisi e nuove forme di conflitto con il potere istituzionale e patriarcale.

Struttura della tesi

A partire da queste premesse, la tesi si articola in sei capitoli: i primi tre sono di natura teorica, il quarto è metodologico, mentre gli ultimi due sono dedicati all'analisi empirica.

6

Il primo capitolo analizza lo spazio pubblico come forma organizzativa delle dinamiche sociali e di dominio.

Inizialmente, vengono esaminate diverse prospettive filosofiche e teoriche sul concetto di spazio pubblico. Partendo dalle riflessioni di Hannah Arendt e Jürgen Habermas sulla separazione tra sfera pubblica e sfera privata, vengono delineati i presupposti che legittimano la partecipazione politica e che determinano forme di esclusione sociale. Si evidenzia come la naturalizzazione dei rapporti tra soggetti dominanti e soggetti oppressi produca categorie identitarie secondo il potenziale accesso alle forme di cittadinanza. In questo contesto di disuguaglianze sociali, la spazializzazione dei ruoli di genere e la produzione di dinamiche di esclusione basate sul genere e sulla norma sessuale agiscono attraverso l'interiorizzazione della paura della violenza e la definizione di comportamenti considerati il/legittimi. Questa lettura prosegue con un'analisi delle conseguenze della diffusione del modello neoliberista sull'organizzazione dello spazio urbano, le quali determinano un'intensificazione della privatizzazione degli spazi e dei fenomeni di segregazione spaziale, accentuando le disuguaglianze e la frammentazione sociale. La città emerge quindi come luogo di potenziale conflitto, in cui i corpi sono al contempo soggetti a dinamiche di oppressione e controllo e agenti di processi di sovversione e resistenza che producono spazi di contropotere.

Il secondo capitolo si concentra sulla ricostruzione genealogica dei movimenti transfemministi contemporanei, inserendoli in un contesto sociopolitico globale. Vengono messe in luce alcune caratteristiche delle proteste e delle mobilitazioni esplose a partire dalla crisi economica e finanziaria del 2008: l'occupazione dello spazio pubblico attraverso la sperimentazione di pratiche di riappropriazione

basate sulle relazioni e sull'organizzazione collettiva; una rinnovata estetica della protesta in grado di generare nuovi immaginari simbolici; l'uso estensivo dei social network e dei media digitali e il loro ruolo nella diffusione delle mobilitazioni.

Attraverso queste lenti, viene proposta una ricostruzione genealogica dei movimenti transfemministi in Italia, partendo dalle loro radici storiche e dalle contaminazioni con il *Black feminism* e i movimenti lesbici e queer che hanno contribuito a ridefinire il soggetto politico del transfemminismo in termini intersezionali, anti-essenzialisti e anticapitalisti. Si introduce inoltre il tema della centralità del corpo come soggetto biopolitico in grado di contestare i fondamenti del dominio eterocisnormativo.

7

Il terzo capitolo prende in esame la performance e il suo uso nel contesto delle pratiche di protesta dei movimenti transfemministi partendo dal significato di performance e performatività, con una breve ricostruzione dell'origine dei *performance studies*, spostando successivamente il focus sul potenziale sovversivo del performativo, ed evidenziando la sua intrinseca capacità di sfidare le forme di legittimità del potere.

Considerata la vastità del campo delle pratiche performative, il presente elaborato si limita alle forme di protesta conflittuali dei movimenti transfemministi. Queste pratiche sono utilizzate come strumenti tattici e strategici per generare nuovi significati dando centralità al corpo nel suo duplice ruolo di soggetto e oggetto dell'azione performativa.

Per comprenderne appieno la portata, si ripercorre brevemente la storia dell'uso della performance come strategia di protesta, partendo dalle azioni delle suffragette e attraverso tutto il Novecento, fino ad arrivare ai movimenti transfemministi contemporanei, che sono il soggetto d'analisi della presente ricerca.

Il quarto capitolo delinea gli approcci metodologici e i presupposti epistemologici della ricerca. Le prospettive epistemologiche che hanno guidato il lavoro pongono l'accento sulla necessità di adottare un approccio femminista sia nell'analisi teorica che nelle modalità di produzione della conoscenza.

L'importanza di un approccio situato alla ricerca riconosce la parzialità del punto di vista di chi la conduce ed esplicita il posizionamento epistemologico che ne è alla base. Si sottolinea inoltre l'importanza di valorizzare la componente relazionale

nelle ricerche *con/sui* movimenti femministi, utilizzando metodologie che favoriscano la produzione collettiva e processuale del sapere.

Da un punto di vista metodologico, si è scelto un approccio basato sulla *grounded theory* costruttivista, le cui diverse tecniche di raccolta dei dati utilizzate nella ricerca sono state l'osservazione partecipante, le interviste e il focus group.

Infine, viene presentato il disegno della ricerca, attraverso la descrizione di tutti i passaggi metodologici che hanno portato all'emersione della teoria.

Il quinto capitolo si configura come un atlante delle pratiche, descritte attraverso
g le narrazioni delle persone intervistate e organizzate secondo criteri di affinità.

Nel primo paragrafo, sono illustrate le pratiche che chiamano in causa le istituzioni riguardo alla violenza di genere, evidenziandone le responsabilità e denunciando la loro inerzia nel contrastare la cultura dello stupro.

Nel secondo paragrafo, vengono presentate le pratiche irritate, caratterizzate da un'espressività disturbante, che scompagina la ritualità quotidiana e crea nuove dimensioni simboliche.

Nel terzo paragrafo, sono descritte le pratiche di attraversamento della città, come le *slutwalk* o le passeggiate transfemministe, incursioni collettive nei contesti urbani che sfidano le norme spaziali e temporali riappropriandosi degli spazi.

Nel quarto paragrafo, sono illustrate le pratiche contronarrative che intervengono materialmente sullo spazio urbano, segnando tracce del loro passaggio e alterando i dispositivi simbolici della narrazione dominante.

Il sesto capitolo, a partire dall'atlante delle pratiche performative, si propone di delinearne i potenziali effetti trasformativi nell'attivazione di processi di riconfigurazione spaziale.

Alcune di queste pratiche agiscono sulla memoria dei luoghi, segnalando le assenze e le rimozioni storiche, generando nuovi significati e modificando la memoria corporea.

Altre pratiche prefigurano i cambiamenti sociali che si vogliono mettere in atto, aprendo spazi di possibilità e libertà; interferiscono con l'immaginario dominante producendo nuove geografie simboliche spaziali e temporali.

In alcuni casi, le pratiche performative attingono alle emozioni e all'esperienza quotidiana nello spazio pubblico, alimentando elaborazioni collettive che –

attraverso processi di identificazione e riconoscimento – influiscono sulla capacità di affermare la propria presenza nello spazio pubblico.

Oltre alla dimensione introspettiva, le pratiche performative possono portare a elaborare strumenti collettivi di resistenza alla violenza nello spazio pubblico che permettono di acquisire una maggiore consapevolezza fisica, emotiva e politica.

Alcune pratiche segnalano il rifiuto di prendere parte alla costruzione del decoro urbano o contestano le relazioni di potere esistenti all'interno della società attraverso un linguaggio conflittuale che non ha come obiettivo la produzione di consenso, quanto piuttosto creare una rottura rispetto all'ordine sociale stabilito.

In altre situazioni, le pratiche performative possono generare legami e reti con realtà territoriali sociali e politiche riconosciute come affini, mettendo continuamente in atto pratiche di deterritorializzazione e riterritorializzazione che sfidano e reinventano i confini spaziali e politici.

Nelle conclusioni, si cercherà infine di stabilire delle connessioni tra quanto emerso dall'analisi empirica delle pratiche performative e le questioni che hanno guidato la ricerca, integrandole nel quadro teorico di riferimento e suggerendo possibili future traiettorie esplorative.

1. Geografie dell'esclusione

Per capire lo spazio sociale nei suoi tre momenti, bisogna tornare ai corpi. Dal momento che il rapporto con lo spazio di un «soggetto» membro di un gruppo o di una società, implica il suo rapporto col proprio corpo, e viceversa. [...] Il «cuore» vissuto (fino ai disturbi e alle malattie) è stranamente diverso dal cuore pensato e percepito. E più ancora il sesso. Le localizzazioni non sono per niente facili, e il corpo vissuto, sotto la pressione della morale, arriva ad estraniarsi in un corpo senza organi, castrato e castigato. (Lefebvre, 1974/1976)

11

La spazializzazione delle differenze determina esperienze e possibilità diverse di attraversamento dello spazio pubblico in base a categorie come il genere, la razza, la classe sociale e l'orientamento sessuale. Queste categorie influenzano in maniera significativa anche la percezione di sicurezza nel contesto urbano, con importanti ricadute sui comportamenti assunti, sulle abitudini e sulle strategie di autotutela personali e collettive, fino a delineare delle vere e proprie geografie di esclusione di alcune soggettività (Beebejaun, 2017; Massey, 1994; Pain, 2001).

Il dibattito sullo spazio pubblico negli ultimi decenni ha guadagnato crescente rilevanza in ambito accademico. Tuttavia, la sua natura polisemica rende impossibile darne una definizione univoca. Questo lavoro parte dal presupposto che lo spazio pubblico sia innanzitutto plurale, un terreno di possibilità aperto a continue reinterpretazioni e stratificazioni simboliche. È altresì uno spazio di conflitto e contestazione, in cui si gioca l'agibilità politica all'interno delle città (Mitchell, 2003).

Le città assumono quindi una posizione centrale nell'analisi delle geografie dell'esclusione co-prodotte dai rapporti di potere e da una crescente richiesta di sicurezza, controllo e decoro urbano. Sono inoltre il luogo in cui prendono vita le forme di resistenza agite dai soggetti oppressi che producono spazi di contropotere e pratiche di sopravvivenza.

1.1 Dimensione politica e sociale dello spazio pubblico

12

Buona parte della letteratura occidentale degli ultimi decenni, in ambito geografico, urbanistico e sociologico, fa riferimento allo spazio pubblico come a un prodotto delle interazioni sociali (Löw, 2016; Soja, 1989). In contrapposizione con un'idea di spazio astratto, se ne definiscono i caratteri a partire dai rapporti sociali che gli danno forma e che, a sua volta, lo stesso spazio contribuisce a creare, in un rapporto di co-produzione (Lefebvre, 1974/1976). Irriducibile a una dimensione puramente fisica e materiale, non si può prescindere dal considerarne insieme le dimensioni simbolica e politica, che hanno a che fare con i modi in cui lo spazio viene rappresentato, percepito, immaginato e vissuto. Appare fondamentale quindi mettere in luce come l'esperienza percettiva e sensoriale, insieme alla sua elaborazione individuale e collettiva, contribuisca costantemente a *produrre spazio* attraverso processi di rappresentazione e risignificazione. Parafrasando Pier Luigi Crosta (2010), lo spazio pubblico può essere visto come un prodotto dell'interazione sociale, un processo che si dispiega a partire dalle relazioni che in esso si danno e dai suoi usi. Non è prodotto dunque esclusivamente da processi politici ed economici, ma anche dalle pratiche e dalle relazioni di potere, incluse le relazioni di genere.

La filosofia politica liberale del secondo dopoguerra ha dato molta centralità al rapporto tra spazio e politica. A partire dalle riflessioni sulle condizioni della vita umana, Hannah Arendt (1958/2012) articola una profonda riflessione sullo spazio pubblico, che rappresenta per la filosofa lo spazio dell'azione politica e di formazione dell'identità individuale e collettiva. Arendt riprende la separazione degli spazi tipica dell'organizzazione della *polis* ateniese: lo spazio pubblico della *polis*, in cui gli uomini liberi potevano prendere parte alla vita politica, e lo spazio domestico dell'*oikos*, in cui gli esseri umani erano assoggettati alle necessità della vita produttiva e riproduttiva.

Nella riflessione arendtiana, lo spazio della *polis* si distingue – per contrasto – da quello domestico e si configura come spazio di libertà, in cui è possibile esprimere la natura intersoggettiva della condizione umana, svincolata da ogni costrizione legata alla sopravvivenza quotidiana. Lo spazio pubblico è dunque lo spazio della politica e dell'azione condivisa, che esprime la pluralità delle relazioni tra individui che si riconoscono reciprocamente (Castelli, 2019b). Il richiamo alla struttura compartimentata della *polis* greca rappresenta per Arendt un modo per affermare la necessità di separare la dimensione politica da quella produttiva e riproduttiva,

conferendo autonomia alla prima e rimettendo al centro una teoria politica dell'azione, possibile esclusivamente nel contesto di uno spazio pubblico in cui gli esseri umani siano liberi di rapportarsi gli uni agli altri ed esercitare le proprie facoltà di iniziativa e azione.

La lettura arendtiana dello spazio pubblico apre tuttavia diverse questioni: innanzitutto il fatto di non considerare sufficientemente le implicazioni della separazione tra la sfera pubblica e quella privata che, nel funzionamento della *polis* greca, sottendeva l'impossibilità per donne, schiavi, lavoratori e stranieri di prendere parte alla vita politica. Inoltre, identificare la dimensione domestica con la sfera privata colloca quest'ultima al di fuori della sfera pubblica e, quindi, dell'agire politico (Cini, 2012).

13

Per quanto Arendt intenda la politica come uno spazio di azione che dà centralità alla pluralità anziché all'individualità, sembra trascurare il fatto che nel contesto della *polis* il privilegio di poche persone di poter accedere alla vita politica fosse plausibile solo in virtù del lavoro delle categorie di persone escluse da tale dimensione. L'esistenza stessa dello spazio agonale della *polis* è resa possibile da un'omogenea comunità idealmente egualitaria ma nei fatti escludente (Benhabib, 1992).

Le idee di Arendt relative all'azione umana hanno fortemente influenzato la *Teoria dell'agire comunicativo* di Jürgen Habermas (1981/2008), la cui visione di sfera pubblica si fonda su un modello partecipativo e deliberativo radicato sulla coincidenza tra la dimensione pubblica e la *società civile*. Per il filosofo, infatti, la sfera pubblica è uno spazio basato su una forma di razionalità comunicativa in cui individui privati si riuniscono per discutere questioni di interesse comune. La sfera pubblica habermasiana, la cui concettualizzazione ha preso corpo nei salotti della società borghese illuminista, rappresenta un luogo di produzione e circolazione di discorsi che in linea di principio possono essere critici nei confronti dell'autorità statale (Fraser, 1990). Nonostante le caratteristiche di tale modello di sfera pubblica siano volte a garantire un'accessibilità universale promuovendo l'uguaglianza attraverso l'eliminazione dei privilegi, il funzionamento ottimale della dimensione politica necessita di un certo grado di uniformità sociale basata su principi condivisi di razionalità e giustizia (Giacomantonio, 2010).

Al di là delle semplificazioni nel riportare alcune prospettive sul pensiero di Arendt e Habermas, una delle cose che sembrano accomunare i due filosofi è la questione della partecipazione alla vita pubblica. I mutamenti politici che hanno

accompagnato la fine del Ventesimo secolo hanno reso necessario un ripensamento del concetto di sfera pubblica a partire dalla crisi della modernità. La riconfigurazione della separazione tra la sfera pubblica e quella privata ha determinato un «moltiplicarsi dei confini interni allo spazio pubblico. Lo spazio viene frammentato, sorvegliato, diviene mosaico di identità isolate, anonime, mimetizzate, che si installano come *enclaves* tra uno spazio di esclusione e l'altro» (Castelli, 2019b, p. 87).

14

Nancy Fraser, nel proporre una nuova concettualizzazione dello spazio pubblico, muove una serie di critiche alla lettura habermasiana: innanzitutto suggerisce che sia necessario tenere in considerazione i mutamenti storici e politici rispetto alla società borghese, attribuendo ad Habermas la formulazione di una sfera pubblica che non considera le differenze di potere all'interno della società e che, di conseguenza, produce esclusioni. In secondo luogo, in contrasto rispetto a una singola sfera pubblica ideale, Fraser propone un modello basato su arene pubbliche parallele che permettono ai gruppi subordinati di contestare la *sfera pubblica allargata*, configurandosi come spazi di discussione collettiva, alternativi e minoritari. La concettualizzazione di *contropubblici subalterni* prende piede dalla constatazione che esistano già dei *pubblici alternativi* a partire dalle esperienze di gruppi sociali subordinati in cui donne, lavoratori, persone razzializzate, gay e lesbiche esercitano forme di critica al potere, mettendo in circolazione discorsi controegemonici a partire dalle proprie identità. Un ulteriore elemento di critica sollevato da Fraser è il fatto che i termini *pubblico* e *privato* vengano considerati come semplici classificazioni culturali piuttosto che come questioni politiche usate per stabilire una gerarchia di priorità rispetto a temi considerati degni di far parte della sfera pubblica. In linea con le principali teorizzazioni femministe, Fraser contesta l'esclusione dall'ambito pubblico di tutto ciò che sfugga dall'ordine razionale e che sia considerato attinente esclusivamente alla sfera del sociale, sostenendo che questa esclusione sia funzionale a «perpetuare il dominio e la subordinazione di classe (e di solito anche di genere e razza). Ciò dimostra ancora una volta che l'abolizione delle restrizioni formali alla partecipazione alla sfera pubblica non è sufficiente a garantire l'inclusione nella pratica» (1990, p. 73, traduzione mia). La rigida separazione tra spazio pubblico e spazio privato costituisce dunque per Fraser uno strumento attraverso cui le oppressioni di genere, razza e classe possono operare in modo silenzioso e informale, anche dopo un'esplicita e formale abolizione di tali restrizioni.

A questo proposito, un ulteriore elemento di analisi è costituito dalle riflessioni di Foucault (1976/1978a) sul potere come carattere costitutivo della società. In contrasto con l'idealizzazione della sfera pubblica habermasiana, il filosofo francese (1978) critica l'idea dell'agire comunicativo come strumento dell'organizzazione sociale, sostenendo che questo non possa essere considerato disgiuntamente dai rapporti di potere che determinano quali discorsi siano considerati legittimi e chi possa partecipare alla loro costruzione. Il potere, infatti, non viene esercitato esclusivamente in maniera esplicita dagli apparati statali, ma anche attraverso istituzioni, discorsi e pratiche quotidiane che disciplinano i corpi e i comportamenti. Questa intuizione è fondamentale nell'analisi politica foucaultiana, perché mette in luce il potere nelle sue forme insidiose e pervasive, che interessano qualsiasi aspetto della vita umana: «non si tratta di analizzare le forme regolate e legittime del potere nel loro centro, in quelli che possono essere i loro meccanismi generali ed i loro effetti costanti. Si tratta di cogliere, al contrario, il potere alle sue estremità, nelle sue ultime terminazioni, là dove diventa capillare» (1976/1978a, p. 182). I comportamenti sociali vengono dunque codificati e regolati non soltanto attraverso molteplici forme di controllo e sorveglianza, ma anche – come si vedrà in maniera più approfondita nel paragrafo successivo – per mezzo di meccanismi di autocontrollo e autodisciplina derivanti da forme di condizionamento sociale. Analizzare le modalità di disciplinamento dei corpi attraverso la spazializzazione dei ruoli di genere nelle città può rivelarsi utile per indagare le dinamiche di potere, le disuguaglianze strutturali e i modi in cui gli spazi urbani possono rafforzare o sfidare le norme di genere, influenzando le esperienze quotidiane e le opportunità delle persone in base alle categorie sociali di appartenenza.

15

1.2 Controllo dei corpi e spazializzazione delle differenze

Un ulteriore elemento da considerare nel trattare dello spazio pubblico è la sua interdipendenza con i corpi che lo abitano e lo attraversano: lo spazio non è infatti un semplice contenitore per i corpi, ma è attivamente prodotto e modellato dalle interazioni corporee (Grosz, 1995). I corpi agiscono, oppongono resistenza, conoscono, sono dotati di agentività e vulnerabilità: la loro relazione con lo spazio è politica. Analizzare tale relazione implica mettere in discussione categorie biologiche, sociali e culturali che vengono considerate *naturali*, come ad esempio

la *differenza sessuale*. Molte geografe femministe hanno studiato le implicazioni delle differenze di genere nell'organizzazione spaziale e nella riproduzione sociale dello spazio, constatando come queste determinino la formulazione di specifiche categorie di giudizio sull'uso degli spazi e sui comportamenti ammessi. Queste geografie morali determinano a loro volta forme di regolamentazione che stabiliscono chi abbia il diritto di occupare un determinato spazio e chi debba esserne escluso (Minca & Bialasiewicz, 2004). Le gerarchie spaziali che ne derivano sono frutto di meccanismi di controllo che agiscono sui corpi, frammentandone tempi e spazi, e sui processi vitali, attraverso strategie di regolamentazione della sessualità, della riproduzione, della salute, della condotta, ecc. La biopolitica si configura in questo senso come strumento di gestione e regolazione dei processi politici, economici e sociali, intervenendo direttamente sulla vita delle persone, disciplinate non solo attraverso le istituzioni, ma anche attraverso pratiche quotidiane e norme sociali che producono forme di assoggettamento.

Prendendo ad esempio i dispositivi biopolitici di disciplinamento e normalizzazione della sessualità, Foucault (1976/1978b) sostiene che la relazione che si instaura tra quest'ultima e il potere non sia esclusivamente repressiva, ma anche – e principalmente – produttiva. Il potere non si limita dunque a regolamentare o controllare i comportamenti sessuali, ma produce pratiche e identità sessuali. Di conseguenza, la stessa sessualità si configura come un dispositivo di potere, attraverso norme, regole, strumenti punitivi e correttivi che plasmano l'identità del soggetto.

Il corpo non è dunque più un elemento dato, quanto piuttosto il complesso risultato di relazioni di potere. Allo stesso modo, comportamenti e pratiche corporee sono l'esito di processi di naturalizzazione e normalizzazione stratificati all'interno di specifici sistemi di potere, all'interno dei quali anche le differenze biologiche sono assegnate ai corpi sulla base di rapporti di dominio e sfruttamento.

L'idea che i sessi siano eterni e quella che gli schiavi e i padroni siano eterni derivano dalla stessa credenza, e come non esistono schiavi senza padroni, così non esistono donne senza uomini. [...] Maschile/femminile, maschio/femmina sono le categorie che servono a occultare il fatto che le differenze sociali appartengono sempre a un ordine economico, politico e ideologico. Ogni sistema di dominazione crea delle divisioni tra gruppi che agiscono a livello materiale e a livello economico. Tali divisioni sono pensate e concettualizzate tanto dal gruppo dominante (i padroni) che dal gruppo

degli oppressi (gli schiavi), una volta che si è ribellato e ha cominciato a lottare per la propria liberazione. I padroni spiegano e giustificano le divisioni da loro istituite in termini di “differenze naturali”. Gli schiavi, invece, quando si ribellano e cominciano a lottare, interpretano queste “differenze naturali” come opposizioni sociali.

Perché non esiste alcun sesso: esistono soltanto un sesso che è oppresso e un sesso che opprime. È l’oppressione che crea il sesso e non il contrario.
(Wittig, 1982/2019, p. 15)

Wittig sottolinea come le categorie della differenza appaiano naturali e preesistenti a qualsiasi forma di pensiero fino a quando non vengono trasformate dai soggetti oppressi in *categorie di opposizione* attraverso il conflitto. Il femminismo materialista di Wittig legge i rapporti di genere all’interno di un più complesso sistema di dominio che interseca anche altri sistemi di oppressione come la razza, la classe e la sessualità.

Più o meno negli stessi anni, un’altra femminista materialista, Colette Guillaumin, elabora il concetto di *gruppi minoritari*, per riferirsi ai gruppi sociali prodotti dai sopracitati sistemi di oppressione. Nel testo *L’ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale* (1972/2023) introduce per la prima volta il termine *razzizzazione*, operando una rivoluzione epistemologica nell’analisi dei rapporti sociali di razza. Se fino a quel momento, infatti, l’ideologia razzista aveva giustificato i rapporti di sfruttamento, colonizzazione e schiavitù in virtù di presunti rapporti naturali di oppressione e inferiorizzazione tra persone bianche e persone razzializzate, il ribaltamento di tale prospettiva serve a mettere in luce come anche queste categorie sociali siano prodotti di uno specifico sistema di dominio.

Nascosto dietro al velo di categorie essenzialiste quali *natura* e *differenza*, è presente dunque un sistema di strutture sociali basato sull’esistenza di categorie e forme di dominio naturalizzate (Garbagnoli, 2019). Il dominio può affermarsi infatti esclusivamente tramite una costante opera di naturalizzazione dei rapporti tra i soggetti dominanti e quelli oppressi. Per questo non è sufficiente riconoscere le cause storiche della violenza insita nei rapporti sociali, ma è necessario anche denaturalizzarle per evidenziarne le conseguenze nel presente.

A causa della stratificazione dei rapporti di potere appena menzionati, i diversi *gruppi sociali* si dispongono su un’ideale scala di potenziale accesso a diritti e possibilità in base alla propria situazione. È importante notare che i diversi assi di oppressione non agiscono singolarmente sugli individui, ma si intersecano

determinando molteplici forme di discriminazione che influenzano le esperienze, le opportunità sociali e l'agentività delle persone⁵. Constatando che la posizione sociale occupata da specifici gruppi di individui determini esperienze differenziate entra in contrasto con l'idea che esista un'esperienza universale. È quindi necessario analizzare categorie come razza, genere, classe e sessualità in quanto elementi della struttura sociale che generano disuguaglianze, piuttosto che come semplici attributi identitari (Hill Collins, 2017).

18

Le persone oppresse dall'imperialismo culturale si ritrovano definite dall'esterno, collocate, situate, da tutta una rete di significati dominanti che esse vivono come provenienti da altrove, da coloro con i quali non si identificano e che non si identificano con loro. In questa situazione, gli stereotipi e le immagini subalterne diffuse sul loro gruppo dalla cultura dominante devono essere interiorizzate dai membri del gruppo [...]. Il gruppo definito dalla cultura dominante come deviante, come uno stereotipato Altro, è davvero culturalmente diverso dal gruppo dominante, perché la condizione di Alterità dà luogo a esperienze assolutamente specifiche. (Young, 1990/1996, p. 77)

Iris Marion Young usa l'espressione di *imperialismo culturale* per indicare l'imposizione di significati sociali e rappresentazioni dominanti a gruppi non dominanti, rendendo invisibile la prospettiva e l'esperienza di questi ultimi. Per la filosofa, l'imperialismo culturale comporta «l'universalizzazione dell'esperienza e della cultura di un gruppo dominante, le quali vengono così accreditate come la norma» (1990/1996, p. 76) e si realizza «attraverso la facoltà che ha il gruppo dominante di imporre la propria esperienza e la propria prospettiva come universale oppure neutra» (1990/1996, p. 78).

Partendo da questi presupposti, Peggy McIntosh (1990) formula il concetto di *privilegio*, inteso come un insieme di vantaggi invisibili e strutturali che gli uomini bianchi – ma questo può essere esteso anche ad altre categorie sociali – sperimentano quotidianamente, spesso senza rendersene conto. L'intuizione di McIntosh è importante perché mette in luce come il carattere sistemico delle

⁵ Come si vedrà più approfonditamente nel capitolo successivo, il paradigma dell'intersezionalità, introdotto da Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) nasce a partire dalle esperienze e dalle elaborazioni teoriche del Black feminism negli anni Settanta e Ottanta. Queste riflessioni mettono in evidenza l'esigenza di sviluppare un quadro teorico e politico in cui far confluire sia le analisi sul genere che quelle sulla razza. La specificità della condizione di donne Nere, infatti, non trovava spazio né all'interno dei femminismi bianchi, né all'interno dei diritti civili (Marchetti, 2013).

relazioni di dominio comporti un vantaggio per i gruppi sociali dominanti. A tal proposito Brunella Casalini aggiunge che il privilegio è «un dispositivo che consente un risparmio di energie: chi lo detiene si trova sempre a proprio agio nel mondo che lo circonda, al contrario di quanto avviene all'oppresso che deve costantemente spendere le proprie forze nel tentativo di farsi accettare, di non sentirsi fuori luogo, di giustificare la propria esistenza stessa» (2022b, p. 214). Non è dunque possibile comprendere le relazioni di potere guardando esclusivamente alle categorie oppresse e ignorando il fatto che queste implicino per chi gode dei privilegi dell'oppressione una posizione di superiorità sociale.

In un altro saggio Casalini (2018b) sostiene che la modernità abbia prodotto
19
soggetti monologici e razionali che, in virtù della propria spinta emancipatoria, tendono a rifiutare la propria vulnerabilità proiettandola «su un Altro collocato al di sotto e al di fuori dell'umano, e per questo escluso dalla sfera dei propri stessi privilegi» (2018b, p. 31). Ne consegue che l'autonomia di questi soggetti sia il risultato di un privilegio che permette di poter ignorare certi aspetti dell'esistenza umana, secondo quello che Eve Kosofsky Sedgwick chiama *privilegio epistemologico dell'ignoranza* (1988).

Il principale strumento utilizzato dal pensiero moderno per erigere quel confine tra umano e non umano che è stato indispensabile al fine di mantenere il privilegio di poter ignorare la corporeità, ossia ciò che prima di tutto ci rende vulnerabili e sempre esposti all'Altro, è stato il ricorso al dualismo, nelle varie forme in cui esso può essere declinato: natura/cultura, corpo/mente, soggetto/oggetto, ragione/sentimento, maschio/femmina, eterosessuale/omosessuale, abile/disabile, culturale/economico. Sul fondamento del dualismo hanno poggiate le strutture concettuali centriste che sono state egemoniche in Occidente: l'andro-centrismo, l'etnocentrismo, l'eurocentrismo, che a loro volta hanno legittimato le diverse forme di razzismo, sessismo, colonialismo e specismo. (Casalini, 2018b, p. 33)

In questo senso, continua Casalini citando Plumwood (2005) il dualismo non va inteso come una semplice dicotomia, ma come una forma di distanziamento, dissociazione e gerarchizzazione tra le categorie che produce una rottura ontologica tra un centro e un'alterità da inferiorizzare per farla apparire come inessenziale.

Il dualismo produce quindi disuguaglianza, dominio e deresponsabilizzazione sul piano morale nei confronti di quanto e quanti risultano inferiorizzati.

L'Altro inferiorizzato è così anche vulnerabilizzato, mediante la sua esclusione dalla distribuzione dei vantaggi della cooperazione sociale e il suo essere gravato da oneri non riconosciuti come tali. [...] La chiara separazione dei confini tra il soggetto sovrano (maschio, bianco, proprietario, eterosessuale e normodotato) e il suo Altro è stata uno strumento di legittimazione della propria posizione di dominio, e, a un tempo, di assicurazione circa la propria indipendenza e invulnerabilità. (2018b, p. 34)

Seguendo questo ragionamento, questi processi di legittimazione del *sé per differenza* e di costante distanziamento dall'alterità producono e rafforzano strutture sociali inique e forme di cittadinanza escludente (Yuval-Davis, 2016).

20

Analizzare le dinamiche attraverso cui i gruppi dominanti costruiscono e rafforzano il proprio privilegio è utile a comprendere le molteplici forme di violenza funzionali al mantenimento di un ordine basato sulla marginalizzazione e l'oppressione. Se si considera che la maggior parte delle persone appartenenti a categorie minorizzate vive nella consapevolezza di dover temere aggressioni solamente in virtù della propria identità e che queste forme di violenza hanno una frequenza fuori dal comune, risulta spontaneo chiedersi – come suggerisce Young (1990/1996) – perché queste forme di violenza vengano in molti casi trattate come reati comuni e non come fenomeni di ingiustizia sociale. Al contrario, molto spesso viene costruita attorno a chi compie queste azioni una narrazione che li descrive come individui devianti, anormali, mentalmente instabili. Se da un lato questi meccanismi sono volti a interporre una distanza tra il *sé normale* e l'alterità deviante, dall'altro concentrare le attenzioni sulle responsabilità individuali è una strategia per nascondere la responsabilità sistemica di tali fenomeni. Nel momento in cui gli atti di violenza contro i membri di specifici gruppi sociali vengono incoraggiati, tollerati o resi possibili da istituzioni e norme sociali, vengono altresì rinforzate e normalizzate le strutture di dominio in un processo autopoietico.

Si è visto come questi processi di riproduzione simbolica della società siano prodotti da (e produttori di) dinamiche di discriminazione ed esclusione sociale. Tali dinamiche configurano degli spazi e dei tempi all'interno dei quali è possibile muoversi, operando meccanismi di espulsione e segregazione in base alle categorie sociali di appartenenza (Koskela, 1999; Sibley, 1995).

Nella società neoliberista, le città assumono una posizione centrale nell'analisi dei conflitti e delle tensioni sociali legate alle disuguaglianze prodotte dalle trasformazioni economiche e politiche. Le categorie di esclusione e inclusione sono

naturalizzate a tal punto da rendere invisibili le geografie morali che regolano la vita quotidiana. In tal senso i corpi delle donne e delle soggettività dissidenti rappresentano un campo di tensione tra la riproduzione di un ordine spaziale dato e l'emergere di pratiche quotidiane che sfuggono a tali geometrie, stabilendo una continua negoziazione dei limiti e delle norme sociali (Minca & Bialasiewicz, 2004). A partire da queste analisi teoriche, è cresciuto in anni recenti l'interesse nei confronti delle implicazioni spaziali del controllo dei corpi e della sessualità. In particolare, gli studi femministi si sono concentrati sull'esigenza di un ripensamento delle discipline spaziali, nel tentativo di superare una prospettiva positivista che nasconde, dietro a una presunta neutralità, una visione (cisetero)sessista, classista, razzista, abilista e colonialista che influisce sul modo in cui gli spazi della città vengono progettati (Bondi & Domosh, 1992; Valentine, 1993).

21

Parafasando la celebre frase di Jane Darke, secondo cui le città sono «l'iscrizione in pietra, mattoni, vetro e cemento del patriarcato» (1996, p. 88 citata in Kern, 2021), si può dire che le città siano la materializzazione spaziale delle forme di dominio. Queste influenzano profondamente le vite e le relazioni di chi le abita o le attraversa, in primo luogo attraverso la spazializzazione dei ruoli di genere, pensata per ottimizzare l'efficienza produttiva degli uomini e riproduttiva delle donne (Rose, 1993; Salimbeni, 2023). Si pensi al classico esempio dei bagni pubblici, divisi molto frequentemente in bagni per gli uomini e per le donne (secondo un esplicito binarismo di genere), in cui solo nel secondo caso sono eventualmente presenti i fasciatoi per bambinz (Andreola & Muzzonigro, 2021). Nel contesto della società capitalista, la separazione tra lo spazio pubblico e quello privato è funzionale al mantenimento di un sistema economico produttivo, possibile solo a condizione che le donne rimangano in casa a svolgere gratuitamente il lavoro della riproduzione sociale. Come scrive Pierre Bourdieu:

La forza dell'ordine maschile si misura dal fatto che non deve giustificarsi: la visione androcentrica si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discorsi miranti a legittimarla. L'ordine sociale funziona come un'immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile sul quale esso si fonda: è la divisione sessuale del lavoro, distribuzione assai rigida delle attività assegnate a ciascuno dei due sessi, del luogo, del momento, degli strumenti di esse; è la struttura dello spazio, con l'opposizione tra il luogo d'assemblea o di mercato, riservato agli uomini, e la

casa, riservata alle donne o, all'interno di quest'ultima, tra la parte maschile, quella con il focolare, e la parte femminile, con la stalla, l'acqua e i vegetali; è la struttura del tempo, giornata, annata agraria, o ciclo di vita, con i momenti di rottura, maschili, e i lunghi periodi di gestazione, femminili. (1998/2009, pp. 17–18)

22

L'esclusione delle donne dallo spazio pubblico contribuisce indubbiamente a mantenerle in una posizione subordinata e di dipendenza economica. Silvia Federici (2004/2020) ha messo in evidenza come il controllo spaziale delle donne e il loro confinamento all'interno dello spazio domestico sia uno strumento essenziale per lo sviluppo del capitalismo, che può in questo modo avvalersi di una risorsa lavorativa non retribuita. Le norme esplicite ed implicite che regolano lo spazio urbano e quindi l'esperienza che se ne fa, tuttavia, non si basano esclusivamente sulla separazione tra spazio pubblico e privato, ma anche su una serie di condizionamenti impliciti e aspettative sociali che agiscono plasmando la percezione e le esperienze delle persone, determinandone i comportamenti.

Doversi confrontare quotidianamente con limitazioni fisiche, sociali, economiche e simboliche che segnano la propria vita quotidiana ha delle notevoli conseguenze riguardo il modo in cui è possibile muoversi, condurre la propria vita, fare delle scelte piuttosto che altre. Infatti, queste forme di controllo, oltre a (ri)produrre dinamiche di potere, producono delle *geografie dell'esclusione* che hanno delle conseguenze materiali sulla vita delle persone. Nonostante alle donne, alle soggettività dissidenti, alle persone razzializzate e disabili non sia formalmente proibito l'accesso allo spazio pubblico, il loro attraversamento di tale spazio non è neutro, ma è sottoposto a limitazioni e regole ben codificate, che determinano per chi non vi appartiene di diritto la costante sensazione di essere *out of place*, fuori luogo (Cresswell, 1992; Puwar, 2004).

I numerosi studi che hanno indagato il rapporto tra sessualità e spazio urbano (Bell & Valentine, 1995; Binnie & Valentine, 1999; Hubbard, 2001, 2013; Knopp, 2003) hanno messo in luce come le norme che regolano lo spazio pubblico siano costruite a partire dal concetto di *comportamento sessuale appropriato*, che esclude e sanziona qualsiasi condotta non centrata sull'eterosessualità, la monogamia e il sesso procreativo (Borghi, 2012b). Queste norme sono edificate a partire da questioni di carattere morale piuttosto che da questioni di diritto e delineano un

ideale di cittadinanza⁶ basato sull'eteronormatività e sul modello di famiglia nucleare, che spinge a interrogare e monitorare continuamente il proprio comportamento in modo da non deludere le aspettative di ciò che costituisce una *buona cittadina* (Hubbard, 2001). Al contrario, figure che eludono queste categorie morali, come ad esempio le sex worker, le madri single, le persone queer, vengono categorizzate come *cattivi cittadini*, contribuendo a loro volta – per sottrazione – a definire ciò che può essere considerato un comportamento normale e desiderabile (Knopp, 2003). Questo meccanismo è alimentato da quella che viene definita da Martha Nussbaum (2004/2005) *politica del disgusto*, la quale marca dei confini tra puro e impuro, tra ciò che è accettabile e ciò che non lo è:

23

Il desiderio di isolarci dalla nostra animalità è talmente potente che spesso il nostro disgusto non si limita a feci, scarafaggi e animali repellenti. Abbiamo bisogno di un gruppo umano contro il quale schierarci che giunga a incarnare la linea di confine tra la vera animalità e la vile animalità. Se questi esseri semi-animali si frappongono fra noi e la nostra animalità, allora noi ci sentiamo un po' più lontani dalla condizione animale e dalla mortalità. Così nel corso della storia, alcuni aspetti del disgusto - la viscidità, il cattivo odore, la sporcizia, la decomposizione, l'indecenza - sono stati ripetutamente quanto monotonamente associati a certi gruppi, e, in realtà, proiettati su gruppi umani rispetto ai quali i gruppi privilegiati hanno tentato di definire una propria superiorità. (2004/2005, p. 135)

La costruzione di queste rigide tassonomie è strumentale a evidenziare l'alterità di alcuni corpi e, conseguentemente, la loro illegittimità in determinati posti, specialmente in determinati orari. La narrazione che si costruisce a partire dalla liceità dei comportamenti sanziona pubblicamente ogni infrazione delle regole non scritte che governano l'attraversabilità dello spazio pubblico. Il risultato è uno spostamento della responsabilità su chi infrange questo preciso codice comportamentale, che si rende colpevole di un'esposizione a situazioni di potenziale pericolo, e la conseguente deresponsabilizzazione di chi in quegli spazi agisce violenza o di chi avrebbe il compito di renderli sicuri (Pitch & Ventimiglia, 2001).

⁶ Il termine 'cittadinanza' è usato in questo contesto nella sua accezione più ampia, per riferirsi al riconoscimento politico e sociale che viene concesso a coloro il cui comportamento è in accordo con i valori morali alla base della costruzione dello stato-nazione. Questa nozione di cittadinanza è particolarmente utile per spiegare come lo stato sia in grado di esercitare il controllo sulli cittadini senza la necessità di ricorrere alla violenza fisica.

Il concetto di sicurezza merita un discorso a sé, in quanto costituisce un margine che separa impercettibilmente la libertà di movimento individuale dalla colpevolizzazione dei comportamenti assunti. La percezione di insicurezza dello spazio pubblico non è che una manifestazione della violenza di genere e della violenza maschile sulle donne nella loro natura strutturale (Dambrosio Clementelli, 2023). Sin da piccole le donne sono educate a temere lo spazio pubblico: dal momento che i corpi femminilizzati sono oggettificati e sessualizzati, l'incolumità nelle strade, nei vicoli e sui mezzi di trasporto è strettamente condizionata alle strategie difensive che verranno mettere in atto. Autocontrollo, invisibilità, censura e limitazioni diventano così dei meccanismi indispensabili alla sopravvivenza che condizionano la vita quotidiana e le interazioni interpersonali (Pain, 2001).

Leslie Kern (2021) descrive così una delle esperienze più frequentemente condivise dalle donne negli spazi pubblici:

“Cosa stavi facendo in quel quartiere? In quel bar? Perché eri da sola alla fermata dell'autobus? Perché giri da sola di notte? Perché hai preso la scorciatoia?”. Ogni donna sa che dovrà rispondere a domande del genere e, al pari di qualsiasi altra minaccia reale, sono queste domande a modellare le nostre mappe mentali. Questi miti sessisti servono a ricordarci che dobbiamo limitare la nostra libertà di camminare, lavorare, divertirci e occupare lo spazio nella città. Dicono: la città non è adatta a te. (2021, p. 21)

Il terrore di un'aggressione, di un contatto fisico indesiderato, di una molestia, dei pedinamenti, dell'invasione del proprio spazio e della propria privacy, non sono altro che l'espressione dell'intima consapevolezza di essere a rischio proprio in quanto corpi femminilizzati. L'allenamento all'invisibilità nello spazio pubblico è un'esperienza comune a molti soggetti femminilizzati ed è strettamente interconnessa alla percezione di sicurezza: una donna visibile ha maggiori probabilità di essere bersaglio di violenze o molestie, in particolar modo se si tratta di una donna razzializzata o povera (Falú, 2009).

La costruzione di categorie considerate vulnerabili – generalmente donne e bambin3 bianch3 – è spesso alla base di discorsi securitari paternalisti costruiti sulla necessità di proteggerl3 da individui pericolosi. Si delinea così il profilo dell'aggressore, molto spesso un uomo straniero, povero, senza fissa dimora o con problemi di dipendenza. La questione della sicurezza si concentra dunque sulla profilazione dei soggetti che mettono a repentaglio l'ordine pubblico, costruendo figure che vengono criminalizzate in base alle proprie caratteristiche e non in base

ai loro comportamenti, perché potenzialmente destabilizzanti per il decoro urbano (Pitch & Ventimiglia, 2001).

Tamar Pitch sottolinea quanto possa essere labile il confine tra paura e decoro: la prima contribuisce alla realizzazione di una città decorosa, in cui è possibile nascondere miseria e marginalità, e permette di eliminare tutto ciò che sfugge al rigido controllo della decenza per ristabilire ordine e pulizia: «Decoroso è chi sta nei limiti, e i limiti devono almeno sembrare, se non essere, autoimposti. I limiti cambiano a seconda di molte variabili (sesso, età, posizione sociale, per esempio) e della situazione, e dunque un'analisi dei limiti può dire molto riguardo ai processi di controllo sociale» (2013, pp. 7–8). Questa accezione della sicurezza, lungi dall'essere un effettivo strumento di tutela per coloro che effettivamente vivono esperienze di paura e disagio all'interno dello spazio pubblico, comporta spesso l'espulsione dei soggetti indesiderati. Inoltre, è funzionale a fenomeni di vera e propria segregazione urbana: si configurano città fatte di zone, orari e comportamenti ritenuti sicuri o pericolosi, che producono distorte percezioni di sicurezza o vulnerabilità e strategie di evitamento. Questa spazializzazione della paura rischia di determinare la stigmatizzazione di alcune zone della città, che vengono simbolicamente connotate come insicure, finendo per creare ulteriori polarizzazioni sociali secondo criteri di razza e classe. È importante tenere in considerazione, infatti, che emozioni come la paura sono spesso basate su stereotipi razzisti o classisti che associano la criminalità determinati gruppi sociali. Ne consegue che quartieri caratterizzati da alte percentuali di persone povere, razzializzate, migranti o senza dimora vengono automaticamente considerati insicuri e quindi evitati.

25

1.3 Reclamare il diritto alla città

La globalizzazione ha accelerato i mutamenti sociali già in atto, amplificando le disuguaglianze e le tensioni sociali, che si riflettono a loro volta nella conformazione degli spazi urbani. Le città subiscono importanti processi espansivi e riorganizzativi: nel 2009 per la prima volta la popolazione urbana ha superato in numero quella rurale, con un conseguente aumento della densità abitativa (OECD, 2012). Uno degli esiti delle trasformazioni urbane determinate dalla globalizzazione è l'aumento dello sfruttamento dello spazio pubblico a fini commerciali, con conseguenti fenomeni di privatizzazione, frammentazione,

sorveglianza e anonimizzazione (Bauman, 2014). Questi fenomeni hanno prodotto come diretta conseguenza processi di espulsione delle categorie marginalizzate e di segregazione spaziale in base a meccanismi di razzializzazione, etnicizzazione e discriminazione sulla base della classe e della cittadinanza (Rossi & Vanolo, 2024). Inoltre, il diffondersi del modello neoliberista in ambito politico ed economico, l'aumento dei flussi migratori, la progressiva precarizzazione del lavoro e l'erosione delle tutele sociali hanno determinato un'incrementata richiesta di sicurezza (Paone, 2008), con ricadute fondamentali sull'organizzazione e la percezione dello spazio, in particolare quello pubblico.

- 26 Uno spazio pubblico così delineato potrebbe apparire chiuso a qualsiasi spinta trasformativa, impermeabile alla possibilità di esercitare qualsiasi forma di resistenza. Tuttavia, le città vanno lette, nella loro dimensione relazionale, come siti di potenziale conflitto a partire dai corpi, che sono al contempo luoghi su cui le dinamiche di oppressione e controllo si producono e da cui possono originare risposte sovversive dei discorsi dominanti, che configurano spazi di contropotere (Borghi, 2019). In un contesto urbano che produce processi di normalizzazione, si può assistere all'emergenza di soggettività impreviste, che eccedono le rappresentazioni e le narrazioni dominanti, imponendo quell'alterità a cui viene negato il pieno riconoscimento dei diritti, incluso quello di attraversare liberamente lo spazio pubblico.

Queste considerazioni richiamano la formulazione lefebvrina di *diritto alla città*, in cui il termine *diritto* non è inteso nella sua accezione giuridica, ma sottolinea piuttosto l'esigenza di un ripensamento dello spazio sociale attraverso la partecipazione di chi vive la città. Henri Lefebvre (1968/2014) interpreta la città come lo scenario in cui si articolano i conflitti sociali a partire da una critica del sistema capitalista. L'agire politico, inteso anche come tensione sociale per la gestione dello spazio, si configura come elemento indispensabile per la giustizia sociale. La città come *opera* di Lefebvre è il risultato collettivo di una continua appropriazione e riappropriazione, basata sul suo *valore d'uso*, non solo e non necessariamente *produttivo*, di chi la abita e la attraversa.

Al contrario, la riduzione funzionalista del progetto urbano, in cui tutto è razionalmente organizzato sulla base di comportamenti umani standardizzati e su una previsione statisticamente calcolata dell'uso degli spazi, sembra che non ci sia posto per i corpi, la vulnerabilità, il conflitto, la trasgressione, l'imprevisto (Bianchetti, 2016). Se gli spazi pubblici sono progettati mettendo al centro la

qualità urbana e la giustizia spaziale, intesa come redistribuzione in contesti di diversità e uguaglianza, è lecito chiedersi perché questi producano piuttosto frammentazione, isolamento, marginalizzazione, precarietà, sofferenza.

Tutte queste regole di cui si dice essere in grado di collegare città fisica e città sociale (e che sono desunte da casi di città reali) non sono intese come costrutti sociali. Cioè come prodotti di qualche processo e di un luogo. Sono prescrizioni buone in sé e, in quanto tali, *esportabili*, il che fa intendere che abbiano ovunque gli stessi effetti. Ovvero siano neutre rispetto alla situazione in cui si applicano (a evitare, appunto, vischiosità e indistinto). Così lo spazio che la regola disegna è uno spazio passivo, disponibile, indefinitamente malleabile. Neppure sfiora l'idea che, applicando «buone regole» in situazioni diverse, queste generino effetti differenti: anche le situazioni sono considerate equivalenti e tale è considerata la società. [...] La riduzione funzionalista è sottovalutazione della varietà, non predittività degli usi. [...] La città reale funziona per incoerenza e temporalità. (Bianchetti, 2016, pp. 10–11)

27

Nel suo libro *Spazi che contano. Il progetto urbanistico in epoca neo-liberale*, Cristina Bianchetti (2016) sottolinea come la pretesa di costruire città che rinforzino identità e abitabilità per soggetti bisognosi di soddisfare le proprie richieste abbia un alto significato politico, perché mette in evidenza il soggetto su cui sono ritagliate tali scelte, ovvero la *middle class* urbana contemporanea. Per quanto questa sia una prospettiva assolutamente condivisibile, ragionare esclusivamente in termini di classe rischia di ridurre la complessità delle dinamiche sociali che informano lo spazio pubblico. Il soggetto disincarnato che viene immaginato come potenziale fruitore e abitante dello spazio pubblico e su cui quest'ultimo viene conseguentemente modellato, non è infatti un soggetto neutro. O meglio, lo è nella misura in cui il soggetto neutro corrisponde ontologicamente a un soggetto maschile, bianco, benestante, eterosessuale e abile, considerato il soggetto politico universale (Cavarero & Restaino, 2002).

Al contrario, molte riflessioni femministe danno centralità alla dimensione politica dello spazio pubblico, alla presenza di corpi come «entità spaziali, situate e sessuate, che intrattengono un rapporto intimo e inaggirabile con i contesti che abitano e gli spazi che attraversano» (Castelli, 2019b, p. 41). Questi stessi corpi sono in grado di produrre conflitto e generare significati attraverso la costante

decostruzione e ricostruzione della dimensione simbolica dello spazio e la torsione della dicotomia pubblico/privato.

28 All'interno di spazi pubblici codificati per escludere specifici corpi e far stare a proprio agio altri, il solo fatto di occupare spazio diventa una protesta, un atto di resistenza, un gesto di interruzione (Munt, 1995). Ad esempio, Rebecca Solnit (2018) nel suo testo sulla pratica del camminare illustra quanto questa possa rappresentare un gesto politico, di opposizione alla violenza, alla paura e alla repressione: una pratica di sopravvivenza. Nel momento in cui queste pratiche di riappropriazione si svolgono collettivamente e assumono caratteri insoliti e dirompenti, quando i corpi «sembrano “fuori luogo”, si crea *disorientamento*: le persone sbattono le palpebre e poi guardano di nuovo. La vicinanza di questi corpi fa apparire strani gli spazi familiari: “Le persone vengono ‘sbalzate’ perché un’intera visione del mondo viene scossa”» (Ahmed, 2007, p. 135, traduzione mia). Nel testo *L'alleanza dei corpi*, Butler sottolinea l'importanza di un'azione politica plurale e incarnata, che precede la verbalizzazione di una richiesta di giustizia:

Dire che un gruppo di persone esiste ancora, che si prende lo spazio e, ostinatamente, la vita stessa, ci pone già di fronte a un'azione espressiva, a un evento significativamente politico. [...] Essere visibili, stare in piedi, respirare, muoversi, rimanere fermi, parlare, stare in silenzio: sono tutti aspetti di un'aggregazione spontanea, una forma imprevista di performatività politica che pone l'esigenza di una vita vivibile in prima linea. E ciò sembra accadere prima che questo o quel gruppo articoli le proprie istanze, o inizi a spiegare il motivo della propria esistenza attraverso un discorso politico appropriato. Anche se ha luogo al di fuori della modalità istituzionale del discorso scritto o pronunciato, l'aggregazione provvisoria pone in ogni caso una domanda di giustizia. [...] I corpi che si assemano “dicono”: “Noi non siamo dispensabili”, anche se restano in silenzio. (2014/2017, pp. 32–33)

Le manifestazioni contemporanee non si limitano tuttavia a produrre *spazi di apparizione*, ma si appropriano di spazi già permeati di potere, cercando di ridefinirne la natura e il significato. Occupare lo spazio pubblico non si traduce esclusivamente in una rivendicazione di visibilità, ma è anche un gesto volto a destabilizzare le relazioni tra lo spazio pubblico e le strutture di potere che lo regolano. Lo spazio pubblico diventa in questo modo teatro di un'azione volta a dislocare il potere contestando le forme esistenti di legittimità politica (Butler, 2014/2017).

Quest'accezione conflittuale dell'azione politica che si articola nello spazio urbano è centrale in molte delle riflessioni di Lefebvre (1968/2014), che considera la città come luogo di riappropriazione e *produzione dello spazio*. Come scrive Francesco Biagi nella prefazione di Spazio e politica:

Lo spazio della città è la posta in gioco di una contesa fra chi può essere visibile e avere voce e chi invece deve rimanere invisibile e senza possibilità di proferire parola. L'identità, il riconoscimento socio-politico si determina nella democratizzazione ed emancipazione dello spazio vissuto dai gruppi subalterni. Lo statuto del politico, nella sua dimensione spaziale, è necessariamente attraversato dalla disunione, dal disaccordo fra chi è escluso e chi esclude. (1974/2018, pp. 11–12)

29

Nonostante le resistenze che si articolano nel contesto delle società occidentali vedano come protagonisti anche gruppi sociali che non possono essere definiti subalterni nel senso gramsciano del termine, in quanto dispongono di strumenti discorsivi, relazionali e capacità di influenza maggiori, Pietro Saitta (2015) sostiene che sia possibile inquadrare tali pratiche come forme di opposizione alle restrizioni all'uso dello spazio e di riscrittura dello stesso.

Questa visione agonistica della società e della sfera pubblica (Mouffe, 2007) ha orientato negli ultimi decenni i movimenti sociali, che hanno infatti dato centralità alla questione dell'accessibilità dello spazio urbano e alla necessità di una partecipazione politica ampia e orientata al contrasto dell'ingiustizia e della marginalizzazione sociale che hanno caratterizzato i processi di urbanizzazione e lo sviluppo delle città. Come si vedrà in maniera più estesa nel capitolo successivo, le forme di protesta portate avanti dai movimenti nati in seguito alla crisi globale del 2008 hanno risignificato lo spazio pubblico come bene comune, riattualizzando il pensiero di Lefebvre e mettendo al centro la partecipazione e la fruizione di beni e servizi collettivi, una visione della *città come opera d'arte*, la festa e la creatività ludica (Castelli, 2019b).

2. Movimenti femministi e transfemministi contemporanei

I corpi erano lì ed erano qui; non smisero mai di parlare, nemmeno quando dormivano, e ciò li preservò dalla possibilità di essere messi a tacere, sequestrati, negati – la rivoluzione a volte avviene perché ci si rifiuta di tornare a casa, eleggendo la strada a luogo di una convergente e temporanea coabitazione.
(Butler, 2014/2017, p. 157)

31

Prima di addentrarsi nell'analisi dei movimenti femministi e transfemministi contemporanei è necessario inquadrare brevemente il contesto sociopolitico in cui questi si inseriscono, in particolare rispetto all'articolazione con i movimenti sociali ampiamente intesi e alle mobilitazioni che hanno caratterizzato gli ultimi due decenni.

In letteratura i movimenti sociali sono stati descritti in maniera molto eterogenea a seconda degli approcci teorici utilizzati⁷. Riprendendo le definizioni di Diani (1992) e Tarrow (1994), Della Porta definisce i movimenti sociali come «attori collettivi che, attraverso uno sforzo organizzato e sostenuto di reticoli di individui e gruppi dotati di una comune identità, si mobilitano in campagne di protesta per la realizzazione di mutamenti sociali e/o politici» (1996, p. 4). L'elemento dell'identità collettiva è dunque un fattore caratterizzante i movimenti sociali, così come la conflittualità e il fatto che siano inseriti all'interno di reti (della Porta & Diani, 1997/2020; Pilati, 2018). È importante sottolineare che, proprio in virtù del loro carattere informale, questi movimenti non sono sempre manifesti; al contrario, è possibile notare un alternarsi di momenti di pubblicità in cui le azioni di protesta sono visibili e momenti di apparente inattività, in cui prevalgono forme di azione sommerse, ma non per questo meno conflittuali (della Porta, 2015a). I

⁷ Esula da questo lavoro dare una definizione esauriente dei movimenti sociali, per la quale si rimanda ad alcuni dei testi di riferimento: Della Porta & Diani (2015); Goodwin & Jasper (2004); Snow et al. (2004/2019); Staggenborg (2007/2016); Tarrow (1994/2011); Tilly et al. (2004/2020). Nell'ambito di questa tesi si farà riferimento a quei movimenti sociali con una postura anticapitalista, che hanno contribuito in vario modo a un'estensione dei diritti sociali, civili e politici.

movimenti sociali contemporanei si contraddistinguono per la loro capacità di diffondersi oltre i confini territoriali, pur mantenendo forti specificità locali, e per la loro capacità di tenere insieme prospettive politiche diverse riuscendo comunque a individuare delle cornici comuni, come ad esempio la spinta verso forme di democrazia diretta o partecipativa.

32 Con il consolidarsi del capitalismo neoliberista, gli ultimi decenni hanno visto un aumento del divario economico tra Nord e Sud globale, ma anche tra le fasce più privilegiate e quelle più marginalizzate della popolazione. La crisi del modello neoliberista va letta all'interno di una complessa congiuntura di crisi sistemiche della contemporaneità, che riguardano il clima e l'ambiente, la tenuta dei sistemi democratici, la frammentazione dei legami sociali.

2.1 Proteste e mobilitazioni su scala globale

In seguito alla crisi economica e finanziaria del 2008 e alle politiche di austerità messe in atto da molti paesi, esplosero forti ondate di proteste e mobilitazioni in risposta all'esacerbarsi delle disuguaglianze economiche e sociali, alla restrizione dei diritti civili e all'indebolimento delle democrazie a fronte dell'avanzata di forti interessi economici internazionali. Queste mobilitazioni, che affondavano le proprie radici nel movimento per la giustizia globale nato a Seattle nel 1999, intrecciarono istanze tradizionali, come la lotta di classe, a rivendicazioni più specifiche dei *nuovi movimenti sociali*⁸⁸, come l'ecologismo, il femminismo, l'antirazzismo e i diritti umani (della Porta & Diani, 1997/2020; P. Mason, 2013; Thompson & Tapscott, 2010; Werbner et al., 2014).

Questi eventi di protesta piuttosto eterogenei, che si influenzarono fortemente tra loro, caratterizzarono gli anni successivi (Della Porta & Mattoni, 2014; Fominaya &

⁸⁸ Con l'espressione *nuovi movimenti sociali* si fa riferimento nello specifico ai movimenti collettivi che caratterizzano le società democratiche occidentali a partire dalla fine degli anni Sessanta. La parola *nuovi* suggerisce una trasformazione rispetto alle classiche forme del conflitto, legate alla lotta di classe e al lavoro produttivo. Con l'affermarsi del post-materialismo, prendono piede infatti proteste e mobilitazioni incentrate su questioni inerenti alla riproduzione sociale e che sono portate avanti da gruppi sociali non necessariamente accomunati da interessi specifici, ma da nuove forme identitarie. Melucci tratteggia in maniera molto chiara le rivendicazioni dei nuovi movimenti sociali, che, «diversamente dal movimento operaio [...] non si limiterebbero quindi a rivendicazioni di tipo materiale, ma sfiderebbero anche le rappresentazioni culturali dominanti dell'agire politico e sociale» (della Porta & Diani, 1997, p. 26).

Per una trattazione più completa si rimanda a: Melucci (1980, 1985); Melucci et al. (1989); Offe (1985); Touraine (1981).

Cox, 2013; Gerbaudo, 2018). È difficile stabilire quali siano stati i fattori scatenanti di questi conflitti, ma è possibile individuare degli elementi di continuità tra le rivoluzioni e le proteste, comunemente conosciute come Primavera Arabe, che dal 2010 attraversarono alcuni paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, le proteste contro la crisi economica e le misure di austerità diffuse in alcuni paesi europei a partire dal 2010 e l'*Occupy movement* che, a partire dal 2011 si diffuse da Zuccotti Park (New York City) a più di 900 città in tutto il mondo (Kerton, 2012; Werbner et al., 2014). Palesando un clima di diffusa sfiducia nei confronti delle istituzioni, questi movimenti posero al centro delle proprie mobilitazioni una forte contestazione delle politiche neoliberiste di privatizzazione del welfare, della deregolamentazione dei mercati finanziari, dei regimi autocratici, della corruzione e della precarizzazione dei rapporti di lavoro.

33

Uno degli effetti della globalizzazione è stato quello di ridurre le distanze tra i movimenti, favorendo occasioni di contaminazione tra realtà anche geograficamente distanti tra loro (Bonu Rosenkranz, 2022b). Gli anni immediatamente successivi alla crisi hanno visto infatti la diffusione di movimenti transnazionali che hanno portato avanti numerose rivendicazioni per la giustizia ambientale e sociale, concentrandosi sulle conseguenze delle politiche di austerità. Tra queste rivendicazioni si possono annoverare quelle volte a contrastare la violenza nei confronti delle donne, delle persone LGBTQIA+, delle persone disabili e razzializzate, il cambiamento climatico e la precarietà. Molti di questi movimenti sono caratterizzati da uno sguardo intersezionale: riconoscono infatti una matrice comune nelle diverse forme di oppressione e, di conseguenza, l'impossibilità di frammentare le lotte di liberazione delle soggettività oppresse. Movimenti come *Black Lives Matter*, *Friday For Future* o *Ni Una Menos* sono caratterizzati da una struttura reticolare che, a partire da articolazioni territoriali, si diffonde creando organizzazioni multiscalarari poco strutturate.

Guardando alle mobilitazioni femministe a livello globale degli ultimi quindici anni, si è assistito a una notevole partecipazione delle donne all'interno delle Primavere Arabe (Khalil, 2015), a proteste su larga scala contro stupri e violenza di genere in India (Chaudhuri & Fitzgerald, 2015), all'esplosione delle rivolte iraniane contro le leggi repressive della Repubblica islamica (Molana et al., 2023), a manifestazioni contro le limitazioni al diritto all'aborto in Spagna, in Polonia e in molti altri paesi europei (Bielinska-Kowalewska, 2017; Chironi, 2020). Questi sono soltanto alcuni esempi delle numerosissime lotte localizzate che hanno alimentato processi di

mobilitazione femminista su larga scala. Nel 2015 in Argentina fu organizzata un'importante manifestazione in risposta al femminicidio di Chiara Pàez, una ragazza di quattordici anni uccisa dal fidanzato. Le proteste si diffusero a tutto il paese e diedero vita al movimento transfemminista *Ni Una Menos*, nato per denunciare i femminicidi e la violenza contro le donne e le persone LGBTQIA+ come condizione strutturale della società capitalista contemporanea. A partire dall'America Latina le proteste si diffusero presto in tutto il mondo, innescando una mobilitazione femminista transnazionale⁹. I movimenti femministi del Sud globale sono profondamente influenzati dalla particolare storia di quest'area geografica, caratterizzata da secoli di colonizzazione, estrattivismo e distruzione ambientale, instabilità politica, regimi autoritari e debito pubblico. La diffusione delle istanze e delle pratiche politiche dei femminismi dal Sud globale ha quindi caratterizzato anche gli immaginari, i repertori d'azione e la cultura politica dei movimenti transfemministi contemporanei, che si contraddistinguono per un approccio decoloniale, anticapitalista, ecologista, popolare e intersezionale (Bonu Rosenkranz, 2022b; Gago, 2022; Spalla, 2024). La costruzione di alleanze transnazionali è stata possibile grazie alla forza propulsiva delle rivendicazioni, all'originalità dei repertori estetici mobilitati, ma soprattutto grazie alle nuove tecnologie e alla diffusione dei social media.

2.1.1 Caratteristiche delle mobilitazioni contemporanee

Sebbene siano numerosi gli elementi di continuità con le mobilitazioni dei decenni precedenti, significativi elementi di novità fanno sì che le mobilitazioni contemporanee non possano essere ridotte a semplice riverbero di proteste antecedenti. Rispetto ai repertori d'azione, possono essere individuate almeno tre caratteristiche che hanno connotato questi eventi di protesta: l'occupazione prolungata o ripetuta dello spazio pubblico con la sperimentazione di pratiche di organizzazione collettiva della quotidianità; un'estetica della protesta rinnovata, che fa ampio ricorso a espedienti di sabotaggio dell'immaginario tramite l'ironia e

⁹ Il termine *transnazionale* descrive una specifica modalità di creare alleanze, a livello mondiale, tra soggetti che occupano posizioni di potere asimmetriche a seconda della propria appartenenza di genere, razza, etnia, classe, del proprio orientamento sessuale, ecc. L'uso di questo termine sottende un posizionamento critico riguardo ai termini *universale* o *globale*, che invece esprimono un impianto teorico modernista e coloniale. Inoltre, questo concetto indica una rottura simbolica nei confronti dell'idea dello Stato-nazione, aprendo a una molteplicità di identificazioni territoriali non necessariamente riconosciute formalmente (Marchetti et al., 2012).

il simbolismo; l'uso estensivo dei social network e dei media digitali, che rendono possibile la diffusione delle istanze di queste mobilitazioni e il loro passaggio di scala (da locale a transnazionale e viceversa).

Occupare lo spazio pubblico

Nonostante l'ambiente urbano abbia sempre rappresentato un importante luogo di conflitto (Castells, 1983), le mobilitazioni degli ultimi decenni si sono orientate alla difesa della dimensione pubblica della vita urbana contro la dilagante privatizzazione degli spazi pubblici (Domaradzka, 2018) o in contrapposizione a norme sempre più stringenti di regolamentazione dell'uso di tali spazi sulla base di una presunta tutela della sicurezza o della salute pubblica.

35

Uno dei tratti distintivi di questi movimenti è sicuramente la pratica dell'occupazione dello spazio pubblico, sia come tattica di protesta che come rivendicazione simbolica di un «diritto plurale e performativo di apparizione, un diritto di affermazione e di insediamento del corpo al centro del campo politico» (Butler, 2014/2017, p. 22). Sebbene siano nate da istanze differenti, le proteste di Occupy Wall Street a Zuccotti Park, le *acampadas* di Puerta del Sol a Madrid e le rivolte di Gezi Park a Istanbul e delle Primavere Arabe sono state accomunate da modalità simili di occupazione dello spazio urbano, che ha rivestito una crescente importanza materiale e simbolica. Le proteste ascrivibili all'Occupy Movement, ad esempio, sono state caratterizzate dalla pratica dell'occupazione di parchi e piazze in punti molto centrali delle città, con l'intento di rendere visibili le pratiche di commoning e trasformarle in luoghi di dibattito e pratiche comuni, in opposizione alla centralizzazione del potere e alla conseguente contrazione dello spazio democratico (Harvey, 2012/2013). Come scrive Gerald Raunig:

Nell'occupazione delle piazze centrali c'è in gioco qualcosa di più della semplice ricodificazione di un centro vuoto o della riconquista di una vecchia rappresentazione dello spazio pubblico, la piazza principale come simbolo della democrazia. A muovere l'occupazione non è la forza simbolica del centro svuotato, ma il tentativo di scalfire il territorio, di produrre un centro affascinante mediante la pratica concreta e creativa dell'occupazione, proprio laddove il territorio appare completamente liscio, avvilito, ridotto a piazza di plastica, apparentemente inservibile per ogni pratica sociale. (2012, p. 66)

In riferimento al tentativo dei movimenti sociali di far convergere le preoccupazioni per la qualità della vita urbana e gli sforzi per un progetto politico con aspirazioni

democratiche, è stata spesso utilizzata la formula *right to the city* (diritto alla città). Questa espressione, che diede il titolo a un'importante opera di Lefebvre (1968/2014), è stata definita dalla sociologa urbana Domaradzka «sia come la libertà individuale di accedere alle risorse urbane (inclusi spazio, servizi e infrastrutture), sia come la capacità di esercitare un potere collettivo per rimodellare i processi di urbanizzazione» (2018, p. 612, traduzione mia). L'autrice pone così l'accento sulla dimensione rivendicativa collettiva, e aggiunge:

36

Il lavoro di Henri Lefebvre è stato cruciale nel cristallizzare la comprensione contemporanea del diritto alla città – in *Le Droit à la Ville* (1968) lo ha descritto come 'grido e domanda', aggiungendo in seguito che si tratta in realtà di una combinazione di vari diritti, tra cui il diritto all'informazione, all'accesso ai servizi, a operare nello spazio urbano, a utilizzare il centro della città (Lefebvre, 1974/1991, p. 34). La distinzione tra 'grido' e 'domanda' suggerisce, secondo Marcuse (2009), che il diritto alla città esprime sia la protesta dei gruppi esclusi (senz'altro, poveri, affamati o perseguitati), sia le aspirazioni dei gruppi che, pur essendo integrati nel sistema esistente, non sono in grado di realizzare appieno il loro potenziale. (2018, p. 612, traduzione mia)

Se si analizza la composizione delle proteste fin qui nominate è possibile notare come gli attori sociali che vi hanno preso parte non coincidevano più con la classe operaia storicamente intesa, ma erano persone che vivevano diverse forme di marginalità urbana e sociale e che, a partire da una condizione di precarietà esistenziale, si sono organizzate collettivamente non più attorno a questioni riguardanti il lavoro, ma dando centralità allo spazio di vita (Gambetti, 2014). A tal proposito Harvey scrive:

Le dinamiche sociali che si sviluppano sul luogo di lavoro non coincidono perlopiù con quelle che caratterizzano lo spazio in cui si vive. In quest'ultimo, infatti, distinzioni fondate su genere, razza, etnia, religione e cultura sono spesso più profondamente incise nel tessuto sociale, e questioni legate alla riproduzione sociale assumono un ruolo più importante, per certi versi dominante, nella formazione della soggettività e della coscienza politica. [...] Eppure, è proprio negli spazi dei quartieri che profondi legami fondati su dimensioni etniche, religiose, elementi culturali e memorie collettive possono tanto unire quanto separare, creando opportunità per forme di solidarietà sociali e politiche su una dimensione completamente diversa da quella che di solito nasce sui luoghi di lavoro. (2012/2013, pp. 160–161)

Le città sono state spesso teatro di conflitti sociali e le questioni di giustizia urbana e sociale rappresentano un importante oggetto di indagine nel campo degli studi urbani (Castells, 1983; Harvey, 2012/2013; Lefebvre, 1974/1976; Merrifield & Swyngedouw, 1996). Può risultare utile considerare le città come luoghi privilegiati da cui guardare la natura sociale del dissenso espresso dalle proteste. Seguendo la consolidata tradizione sociologica che considera le città come luoghi di alienazione, caratterizzati da povertà, segregazione, violenza, insicurezza, repressione e allentamento dei legami comunitari, è possibile comprendere come questi siano i contesti ideali per l'emersione di conflitti sociali (Allegra et al., 2013). È possibile, inoltre, che il trasferimento del luogo delle proteste dalle fabbriche alle

37

piazze possa sottendere uno spostamento ideologico dalla centralità del lavoro produttivo a quella della riproduzione sociale¹⁰ (Ceri, 2005). Durante le proteste di Occupy Wall Street o le *acampadas*, molte piazze si sono trasformate per mesi in spazi di aggregazione, con cucine, tende per dormire, spazi per bambini, luoghi assembleari.

Questo raduno di corpi che non solo protestano insieme, ma svolgono nello spazio pubblico tutti i loro bisogni primari, collettivizzandoli, ha sia la funzione di reclamare la sfera pubblica come uno spazio aperto all'uso di tutti, che quella di dare risalto alle dimensioni più strettamente biologiche del corpo, esponendone vulnerabilità e tenacia, facendo saltare la separazione tra pubblico e privato. Questo tipo di azioni ha in questo modo assunto una dimensione prefigurativa, stabilendo relazioni più orizzontali e partecipative e unendo alle rivendicazioni politiche la ricerca di pratiche quotidiane che sperimentino forme di organizzazione politica alternative a quelle esistenti.

¹⁰ Il dibattito sulla riproduzione sociale si sviluppa nel contesto del femminismo marxista (Dalla Costa, 1973/2021; Federici, 2004/2020) nel tentativo di superare il dualismo tra il lavoro produttivo (storicamente svolto principalmente da uomini) e il lavoro riproduttivo e domestico (femminilizzato) necessario alla creazione e riproduzione della forza lavoro. Nelle più recenti teorizzazioni (Bhattacharya, 2017) vengono prese in considerazione tutte le pratiche che hanno come fine la riproduzione della società e attraverso le quali si realizza, si mantiene e riproduce il sistema capitalista. Si esce dunque dall'ambito prettamente domestico per guardare a tutti quei servizi (come ad esempio istruzione, sanità e trasporti) e ai lavori indispensabili alla riproduzione della vita e al funzionamento della società (Farris & Bergfeld, 2022). Questi lavori *essenziali* condividono con il lavoro riproduttivo il fatto di non essere riconosciuti a livello sociale e/o economico, mettendo in luce lo stretto rapporto tra riproduzione sociale e sfruttamento (Martorano, 2023; Rigo, 2022) Disvelare il ruolo del lavoro di riproduzione sociale all'interno del sistema capitalista, non solo contribuisce a dare visibilità al lavoro delle donne e delle persone migranti, ma ne chiarisce l'importanza come terreno di lotta (Del Re, 2015).

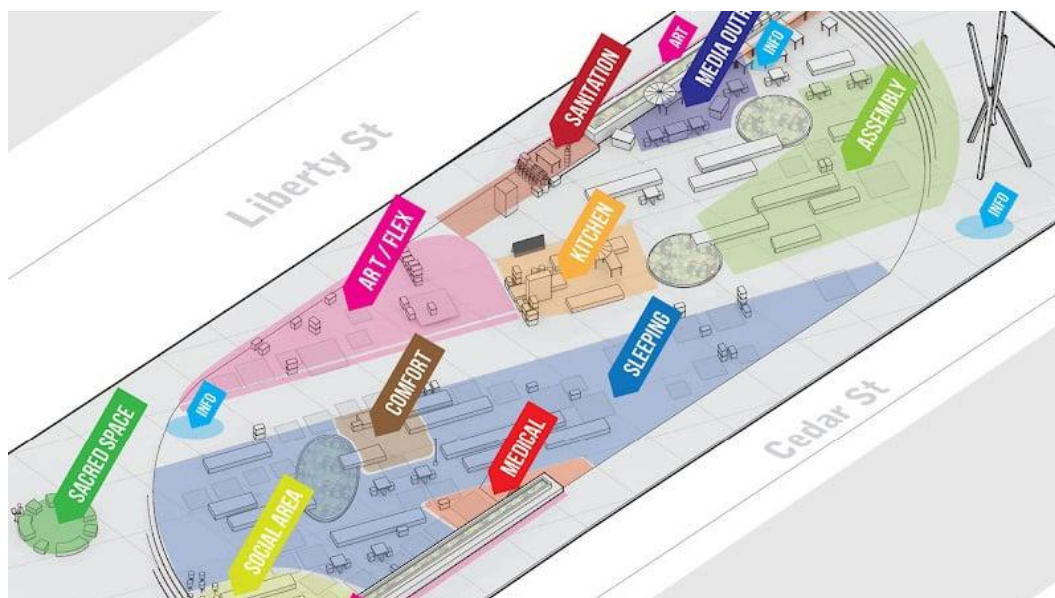


Fig. 1 Suddivisione di Zuccotti Park in zone funzionali. Immagine rielaborata da Jonathan Massey e Brett Snyder in *Mapping Liberty Plaza* (2012). Fonte: <https://placesjournal.org/article/mapping-liberty-plaza/>

Attraverso questi atti di riappropriazione dello spazio pubblico, i corpi contrappongono a forme di esistenza precarie¹¹ e individuali una rappresentazione alternativa della sfera sociale, fondata sulle relazioni e sull'organizzazione collettiva. Questo modo di intendere la dimensione politica, a partire dai bisogni materiali, dalla corporeità e dalla reciprocità, si pone in profonda antitesi con le logiche neoliberiste individualiste (Casalini, 2018b).

La centralità del corpo nel contesto di queste manifestazioni può essere letta come un «esercizio – che si potrebbe definire performativo – del diritto di apparizione, una richiesta incarnata di vite più vivibili» (Butler, 2014/2017, pp. 43–44). Come già discusso nel capitolo precedente, poter esercitare il diritto ad apparire nella sfera pubblica è molto spesso vincolato al fatto di incarnare dei privilegi; di conseguenza, le incursioni di questi corpi che sfidano le norme sociali e regolative non solo contribuiscono a produrre quelli che Butler nomina (dopo Arendt) *spazi di apparizione*, ma allo stesso tempo si appropriano di luoghi del potere per sovvertirli e risignificarli (Rai et al., 2021). Lo spazio pubblico diventa quindi il teatro di una riconfigurazione del potere. Citando ancora Butler:

¹¹ Si fa riferimento alla nozione di precarietà proposta da Butler (2004/2017, p. 57), intesa come «distribuzione differenziale della precarietà», ovvero una condizione di vulnerabilità socialmente indotta e determinata dagli effetti delle disuguaglianze sociali, a causa delle quali alcune persone sono più esposte di altre a differenti forme di violenza.

[I] corpi in mezzo alla strada ridistribuiscono lo spazio dell'apparizione per contestare, e negare, le forme esistenti di legittimità politica – e quando, talvolta, questi corpi riempiono o prendono in consegna lo spazio pubblico, anche la storia materiale di quelle strutture si mette al loro servizio, diventando parte dell'azione stessa, ricostruendo un'altra storia in mezzo ai suoi più concreti e sedimentati artifici. Si tratta di attori soggiogati che in quel momento assumono il controllo, cercando di strappare la legittimità all'apparato statale esistente, la cui teatrale autocostruzione dipende proprio da una certa regolamentazione dello spazio dell'apparizione. (2014/2017, pp. 137–138)

In altre parole, il fatto che gruppi di persone marginalizzate diventino visibili all'interno dello spazio pubblico crea uno spazio di rappresentazione: questa momentanea apparizione non è tesa solo alla rivendicazione di uno spazio, ma è in grado di crearlo (Lefebvre, 1974/1976; Mitchell, 2003). Come si approfondirà nel capitolo successivo, le pratiche collettive non solo hanno la capacità di riconfigurare la materialità di uno spazio urbano «producendo, o riproducendo, il carattere pubblico di quell'ambiente materiale» (Butler, 2014/2017, p. 116), ma lo fanno producendo delle torsioni nella separazione tra la sfera pubblica e quella privata. I corpi riversano nello spazio pubblico la materialità delle proprie esistenze, il bisogno di affermarsi in quanto soggetti e di riscrivere la *pubblicità* dello spazio.

Guardare a questa spinta affermativa può spiegare come queste pratiche siano in grado di trasformare la sfera pubblica riconfigurandone l'assetto architettonico. Partendo dal presupposto che la configurazione di uno spazio articoli precisi significati morali e simbolici, affermando un ordine gerarchico, è possibile comprendere come le lotte che intendano sovvertire tale ordine si giochino necessariamente anche su un piano simbolico (Werbner et al., 2014).

Estetica delle proteste

L'analisi del ruolo delle forme di espressione artistica nel contesto delle proteste e, in generale, come strumento di cambiamento sociale è stata centrale nelle riflessioni di molti studiosi (Bishop, 2012; Debord, 1967; Fischer-Lichte, 2008b; Rancière, 2000; Reed, 2005/2019). La politica non si gioca esclusivamente su interessi materiali, ma soprattutto sulla costruzione di nuovi immaginari simbolici e sulla rottura con le strutture culturali dominanti. Il potenziale dell'arte

performativa non risiede esclusivamente nel fatto che questa sia in grado di evocare la libertà da sistemi di oppressione, repressione e sfruttamento, ma nel fatto di riuscire a evocare forme comunitarie e pratiche di azione fino a quel momento inimmaginabili (Kershaw, 2013).

Nell'analizzare l'estetica di una protesta spesso viene data centralità al visivo; si potrebbe dire che l'immagine possa essere assunta ad atto istitutivo di questa operazione di trasformazione radicale del reale e dell'immaginario. Come sostiene Lina Khatib relativamente alle proteste in Medio Oriente, la produzione e la riproduzione di immagini è centrale nell'ambito dell'estetica del conflitto:

40

L'immagine è al centro della lotta politica, che è diventata un processo infinito di immagini che sfidano, ribaltano, cancellano e sostituiscono altre immagini. [...] Per gli Stati autoritari, detenere il potere politico significa avere il controllo sulla produzione di immagini e sul loro consumo. Per le opposizioni politiche, la rappresentazione democratica si fonde con la rappresentazione visiva. Per le persone, possedere un'agentività politica significa avere la capacità di essere viste, non solo ascoltate. (2012, p. 1, traduzione mia)

Nel contesto dei movimenti sociali contemporanei, come si vedrà in maniera più approfondita nel capitolo successivo, ciò che caratterizza le performance di protesta è l'uso dei corpi nello spazio pubblico, che comporta la produzione di nuovi significati culturali, identità e coinvolgimento emotivo¹² (Juris, 2015). Sebbene l'uso di canti, cartelli, graffiti, gesti e slogan sia una pratica da sempre utilizzata dai movimenti sociali (Reed, 2005/2019; Paula Serafini, 2018), le proteste degli ultimi quindici anni hanno avuto il merito di mobilitare una serie di innovative pratiche espressive e artistiche, ricche di immagini evocative e simbologia (Ramírez-Blanco, 2018; Paula Serafini, 2018). Durante le proteste a Gezi Park nel 2013, ad esempio, il derviscio rotante che indossa la maschera antigas è diventato uno dei simboli della resistenza (Bayraktar, 2016).

¹² Per Juris (2015), i significati culturali non sono prodotti solamente a livello cognitivo, ma anche incarnati e vissuti emotivamente nel contesto delle proteste performative. Questa componente emotiva, molto spesso, è anche responsabile dell'avvicinamento di persone alle cause politiche o, viceversa, può essere motivo di un loro allontanamento.



Fig. 2 A sinistra: Derviscio rotante con maschera antigas, Piazza Taksim, 2013. Ph. Seamus Travers. Fonte: Jenzen et al. (2019)

A destra: Stencil che riproduce l'immagine del derviscio rotante con maschera antigas. La frase sotto l'immagine recita: "Vieni con noi!". Fonte: Bayraktar (2016).

41

Le immagini di questa performance si sono presto diffuse in altri paesi del mondo e sono state utilizzate come espressione di solidarietà nei confronti di chi protesta. Il portato simbolico della maschera antigas, uno dei pochi dispositivi di protezione a disposizione dell3 manifestanti, costretti a difendersi dagli attacchi della polizia, viene in questo caso esorcizzato dal suo uso nella danza, creando un forte contrasto tra un'atmosfera rituale, quasi festosa, e la tensione dei momenti di guerriglia evocati dalla maschera antigas.

Nel contesto delle proteste di Hong Kong del 2014 contro la riforma elettorale, la studenti usarono l'unica cosa a loro disposizione per difendersi dall'uso dei gas lacrimogeni da parte della polizia: degli ombrelli. Questo gesto divenne presto collante estetico-ideologico della protesta, tanto che il movimento venne rinominato "movimento degli ombrelli" (Veg, 2016). In pochi giorni le strade si riempirono di manifestanti con ombrelli gialli e tale simbolo si diffuse notevolmente anche grazie all'uso dei social media. Questo esempio aiuta a comprendere come la produzione di immagini o gesti evocativi non sia necessariamente il frutto di strategici processi di pianificazione, ma possa piuttosto rappresentare un accidente non intenzionale, che poi diventa virale per una serie di fattori non controllabili né prevedibili (Doerr et al., 2013).

Uno dei tratti distintivi di questo tipo di performatività è l'uso dell'umorismo, della satira e di tattiche ludiche come mezzo di espressione del dissenso, come atto di sfida nei confronti delle autorità. Prendersi gioco di un potere istituzionale può servire a disinnescare l'immaginario di sacralità e intoccabilità e contribuire a

renderlo scalfibile, modificabile. Bakhtin (1963/1999) sostiene che l'immaginario carnevalesco sia in grado di sfidare la ritualità disincarnata che le autorità civili ed ecclesiastiche impongono alle persone. Le tattiche che fanno uso di modalità performative possono essere dunque intese come pratiche di resistenza in grado di riconfigurare le strutture sociali attraverso il gioco, la creatività e il piacere (P. Serafini, 2014). Il linguaggio e l'immaginario del potere dominante, attraverso lo strumento situazionista del *détournement*, vengono in questo modo usati contro di esso (Vaneigem, 1967/2006).

42 Le pratiche creative, così come l'occupazione dello spazio pubblico, si sono configurate come strumenti chiave delle proteste. Chantal Mouffe (2007) le definisce pratiche controegemoniche in grado di disarticolare l'egemonia dominante creando processi di identificazione costruiti discorsivamente. La dimensione estetica di queste proteste non è dunque un orpello alla politica tradizionalmente intesa, quanto piuttosto un modo per rendere visibile ciò che il pensiero dominante tende a oscurare e invisibilizzare. Per l'autrice, riconoscere la valenza politica di questo tipo di pratiche presuppone rinunciare all'idea che l'efficacia politica corrisponda a una completa rottura con il potere dominante per creare un nuovo ordine egemonico. È necessario piuttosto intendere queste azioni di rottura come processuali, evidenziandone le contaminazioni con le mobilitazioni precedenti e la capacità di influenzare quelle successive. A tal proposito Rancière (1995/2007) offre una lettura della politica come processo continuo, in grado di sconvolgere un sistema repressivo e consentire nuove possibilità di esistenza, pensiero e immaginazione.

Nessuna delle proteste fin qui menzionate si è configurata come un evento isolato: anche nei casi in cui queste si siano sviluppate in contesti locali, si sono diffuse ibridandosi con altre proteste. Questo è avvenuto sia grazie all'evocazione di estetiche e immaginari comuni che alla loro diffusione a livello transnazionale attraverso i moderni sistemi di comunicazione. La potenza delle configurazioni estetiche di questi movimenti di protesta e l'uso dei social media hanno avuto un impatto significativo anche sulla loro dimensione temporale, oltre che su quella spaziale, consentendo contaminazioni anche con mobilitazioni più recenti. Questa

centralità del visuale¹³ mette in luce il fondamentale ruolo della mediazione nell'ecologia delle proteste. Livingstone (2009) sostiene che *tutto sia mediato*, dal momento che non esistono più confini tra forme di comunicazione interpersonali e di massa. Le proteste degli ultimi quindici anni hanno mostrato come ogni persona che manifesta sia potenzialmente creatrice di immagini e in grado di trasmettere messaggi politici, trasformandosi essa stessa in un media. Ha senso dunque chiedersi se possa ancora esistere una realtà non mediata e, di conseguenza, se sia ancora possibile tracciare un confine netto tra spazio online e offline (Silverstone, 2017).

Social media e diffusione delle proteste

La diffusione dei primi network di comunicazione autogestiti, all'inizio del millennio, ha garantito un'immediata copertura delle proteste del movimento per la giustizia globale indipendentemente dai media mainstream (Mattoni & Teune, 2014). Uno tra i primi esperimenti di mezzi di comunicazione indipendenti e dal basso è stato Indymedia, un network che a partire dagli Stati Uniti si è rapidamente diffuso fino a raggiungere una portata planetaria. Grazie a questa rete decentralizzata, chiunque può produrre e riprodurre immagini e video indipendentemente dalla propria posizione sociale o dal proprio punto di osservazione¹⁴. Inoltre, l'ampia diffusione di dispositivi, applicazioni e piattaforme digitali ha ulteriormente ampliato l'accessibilità a questi canali di comunicazione. Nel contesto delle proteste degli ultimi quindici anni, le tattiche di comunicazione sono state caratterizzate da significative innovazioni: l'uso dei social media come strumento di mobilitazione ha raggiunto risultati inaspettati, riuscendo ad arrivare in molti casi a centinaia di migliaia di persone (Gerbaudo, 2021). Le immagini e i video delle mobilitazioni esplose in tutto il mondo a partire dal 2010 hanno

¹³ La centralità del visuale nell'ambito della sfera comunicativa delle proteste è ormai ampiamente documentata nel campo degli studi dei movimenti sociali (Bennett & Segerberg, 2013; Castells, 2012; Doerr et al., 2013; Gerbaudo, 2012; Juris, 2016; Mattoni & Teune, 2014).

¹⁴ Si pensi, ad esempio, al fatto che l'avvento di Internet ha rivoluzionato le logiche della comunicazione di massa. I media tradizionali come la televisione, infatti, costituiscono un modello centralistico, in cui la comunicazione tra emittente e riceventi è unidirezionale, rendendo questi ultimi spettatori o fruitori passivi. L'avvento dei media digitali, invece, ha fatto sì che la comunicazione potesse basarsi su un modello rizomatico e non gerarchico, consentendo la comunicazione da parte di più persone e verso molte persone. Inoltre, l'accessibilità dei mezzi di produzione visiva ha reso possibile una maggiore interattività, estendendo le possibilità di azione sociale (Pasquinelli, 2002).

viaggiato, oltre che sui media tradizionali, attraverso i social media: piazze gremite di manifestanti a Puerta del Sol (Madrid), a Piazza Tahrir (Il Cairo), a Piazza Syntagma (Atene), a Piazza Taksim (Istanbul) o a Zuccotti Park (New York), si sono configurate come emblematiche delle proteste, al punto da diventarne, in alcuni casi, rappresentazioni. Questo ha permesso – almeno in una prima fase – di eludere i meccanismi di controllo da parte di istituzioni e media mainstream sulla circolazione di messaggi e informazioni relativi alle proteste. La creazione di un contropubblico spazialmente rarefatto, ma connesso in rete, è stata in grado di costituire una contestazione al potere egemonico proponendo narrazioni alternative. La raccolta e la diffusione di immagini inerenti ai momenti di protesta, infatti, non riguarda esclusivamente l'aspetto già affrontato di produzione di immagini iconiche, ma anche la produzione di rappresentazioni controvisuali (Mirzoeff, 2011) in grado di incrinare le narrazioni dominanti e mainstream, o l'impoteramento¹⁵ dato dalla possibilità di sottrarsi a una spettatorialità passiva, diventando partecipi degli eventi. In questo senso i media, che riflettono la struttura sociale, vanno interpretati come arena del conflitto e spazio di costruzione di un immaginario collettivo e non come mere piattaforme di comunicazione. Il lavoro di risignificazione prodotto dai movimenti sociali e dalle persone solidali in generale è in grado di generare un «potenziale di mobilitazione» (Mattoni & Teune, 2014, p. 882, traduzione mia) attorno ai simboli dell'ingiustizia, grazie alla loro capacità evocativa. Castells (2012) sostiene che la costruzione di identità sia frutto di uno scambio di idee e pratiche in rete, che costituiscono la radice culturale dei movimenti e che successivamente si sostanziano in uno spazio materiale, fuori dalla rete.

La sociologia dei movimenti sociali si è a lungo interrogata su quale fosse l'impatto dei social media e della comunicazione in rete nella diffusione delle proteste, arrivando addirittura ad avanzare ipotesi su possibili nessi di causalità tra il fermento in rete e l'esplosione delle rivolte (Werbner et al., 2014). Mettendo da parte le varie correnti di un determinismo tecnologico che rischia di appiattire eccessivamente l'analisi sociale, i media digitali possono essere interpretati piuttosto come degli spazi di aggregazione virtuale di individui potenzialmente in grado di materializzarsi nello spazio offline. Sebbene inizialmente la tendenza fosse

¹⁵ Il termine *impoteramento*, introdotto per la prima volta in Italia da Maria Nadotti nella traduzione di *Elogio del margine* di bell hooks (1998), è preferito in ambito femminista al termine inglese *empowerment*, che ha storicamente un portato neoliberista (Borghi, 2020).

quella di separare l'universo virtuale da quello materiale, è importante sottolineare che il primo può essere piuttosto considerato un'articolazione o un'estensione del secondo. All'interno di una realtà sociale fortemente individualizzata, l'apertura al cyberspazio apparve inizialmente come un'opportunità per sfuggire a una dimensione urbana resa inabitabile dalle politiche di controllo neoliberiste. Gerbaudo (2012, 2021), al contrario, sostiene che la comunicazione digitale costituisca uno strumento di tessitura delle interazioni di prossimità, un processo di costruzione simbolica volto a coordinare momenti di azione collettiva nello spazio fisico. Le società post-industriali sono state caratterizzate da una forte dispersione geografica, parallelamente alla progettazione di periferie sempre più frammentate, che ampliano a dismisura i confini urbani e favoriscono l'individualismo, prevenendo il raduno di masse coese. Questo fenomeno crea una discontinuità con le mobilitazioni di protesta antecedenti, durante le quali il raduno fisico era il punto di partenza per la partecipazione politica (Tilly, Castañeda, & Wood, 2004/2020). Nella società contemporanea, le piattaforme digitali diventano invece un mezzo di aggregazione virtuale che richiama alla necessità di occupare uno spazio fisico, di "scendere in strada". Si pensi ad esempio alla costruzione di un *flashmob*¹⁶: in un primo momento le persone si aggregano online costruendo un immaginario simbolico condiviso e trasformando delle istanze comuni in una successiva azione collettiva offline (Gerbaudo, 2021).

45

Nel corso degli ultimi anni si è assistito a un declino dei primi social media, come ad esempio Twitter e Facebook, a favore di piattaforme più moderne come Instagram, TikTok o Twitch. Al netto delle logiche commerciali su cui si basa ognuno di questi social network, le conseguenze di questo spostamento riflettono chiaramente le logiche del loro funzionamento. Se i primi erano caratterizzati dalla possibilità di un ampliamento del potere comunicativo di voci marginalizzate e della costruzione di comunità virtuali, i secondi sono costruiti, in maniera sempre più evidente, su logiche di affiliazione e fidelizzazione tramite un'offerta di intrattenimento sempre più svuotato di senso. L'informazione e la creazione di contenuti politici sono, nell'economia di queste piattaforme, effetti collaterali sempre più osteggiati. Spazi online che avrebbero dovuto configurarsi come

¹⁶ Il *flashmob* è una materializzazione improvvisa di persone in uno spazio pubblico che si dissolve in breve tempo con la finalità di creare uno spaesamento in chi assiste. Queste pratiche sono generalmente organizzate online o tramite reti informali, senza dare comunicazioni pubbliche.

strumenti di autogestione della comunicazione e organizzazione dal basso si sono trasformati in pochissimo tempo in dispositivi di controllo ed estrazione di profitto. A partire dalla consapevolezza che la possibilità di radunarsi e occupare spazio sia una prerogativa politica fondamentale, l'analisi dell'effettivo ruolo dei social media sulle mobilitazioni contemporanee risulta molto complessa e controversa. Tuttavia, non è possibile ignorare l'impatto di uno spazio online in continua espansione che risulta spesso erodere spazi di incontro e azione offline.

2.2 I movimenti femministi e transfemministi in Italia

46

Il femminismo è un movimento sociale e politico che nasce dalla consapevolezza di asimmetrie nei rapporti di potere tra i generi e dell'oppressione maschile nei confronti delle donne. Queste dinamiche hanno prodotto storicamente processi di discriminazione, esclusione e sfruttamento sui corpi delle donne. Il lavoro di riflessione teorica e di azione trasformativa sulle dinamiche di oppressione basate sul genere varia enormemente in base al contesto storico, geografico e culturale di riferimento. Per tale motivo non è possibile guardare alla storia dei femminismi come fenomeni lineari di conquista di diritti e libertà, ma come processi plurali, mutevoli e disomogenei.

2.2.1 Genealogie

La genealogia dei femminismi è lunga e complessa e tiene insieme una grande varietà di contesti, questioni politiche e identità. Il filo comune di queste esperienze «non è solo nella teoria/pratica femminista per cui ognuna deve partire da sé – l'eredità femminista più longeva – ma è anche nell'inquietudine persistente, nella precarietà esistenziale delle ultime generazioni di femministe, nel tentativo sempre molto faticoso di tenere insieme personale e politico» (Bonomi Romagnoli, 2014, p. 13).

Per concettualizzare i diversi periodi storici, la storiografia euro-statunitense fa spesso ricorso alla metafora delle *ondate*, intendendo con questo termine delle fasi di mobilitazione che crescono, raggiungono un picco e poi lentamente si disperdono (Reger, 2017; Rochefort, 2023). Tale espediente, tuttavia, non è all'altezza della complessità storica di questi movimenti: nonostante suddividere la storia del movimento femminista in periodi di riferimento possa risultare utile ad evidenziarne le principali caratteristiche, è necessario sottolineare come tale

scansione temporale possa risultare semplicistica rispetto alla periodizzazione e agli elementi distintivi che i femminismi hanno assunto nella storia, rischiando di omogeneizzarli. Questa suddivisione, inoltre, ha un carattere fortemente occidentalocentrico e tende a oscurare le lotte di movimenti femministi in altri contesti geografici¹⁷, le cui storie non sono temporalmente sovrapponibili a quelle dei femminismi occidentali.

Diversi studi (Gülçiçek, 2021; Laughlin et al., 2010; Nicholson, 2010; Rome et al., 2019; V. Taylor, 1989) hanno evidenziato come la suddivisione convenzionale dei movimenti femministi in ondate, basata sul fatto che tra un'ondata e l'altra ci siano momenti di vuoto, sia fuorviante. È più probabile, invece, che i movimenti continuino a organizzarsi in maniera sommersa e a trasformare al proprio interno le reti, i legami affettivi, le rivendicazioni politiche, seguendo quello che è stato definito un *andamento carsico* (Bonomi Romagnoli, 2014; Bonu Rosenkranz, 2022b).

47

A partire dalla consapevolezza che le mobilitazioni e le rivoluzioni non nascano dal nulla, ma siano frutto di una sedimentazione politica quotidiana in grado di elaborare e riprodurre una coscienza collettiva e pratiche condivise, è opportuno partire dal presupposto che siano presenti, in maniera pressoché costante nel tempo, delle infrastrutture di continuità dei movimenti femministi, in grado di garantirne una rinnovata attività¹⁸ (Bonu Rosenkranz, 2022b). Per non appiattare la complessità della storia del movimento femminista in Italia, si cercherà di far emergere le contaminazioni, i conflitti e le rotture tra i diversi momenti storici più che farne una sintesi cronologicamente esaustiva.

Sebbene la parola *femminismo* sia comparsa per la prima volta a fine Ottocento, è possibile individuare alcune posizioni intellettuali e politiche sul rifiuto della posizione subalterna delle donne già a partire dagli ultimi anni del Settecento (Offen, 1988). Nel contesto della cultura illuminista, che inizia a delineare i contorni di una cittadinanza basata sull'uguaglianza tra gli uomini, le donne, affermandosi come soggetti di diritto, rifiutano la costruzione di un universale maschile e dell'*uomo* come soggetto neutro di tale cittadinanza. Mettendo in luce la parzialità dell'universalismo su cui si fondava la cultura moderna, il femminismo emerge per

¹⁷ Per citare alcuni esempi: il movimento iraniano per i diritti delle donne (Hoodfar, 1999), il movimento delle donne in India (Sen, 2000), le esperienze femministe rivoluzionarie delle donne curde (Tank, 2017), gli eterogenei femminismi islamici (Mojab, 2001).

¹⁸ Ad esempio, i dibattiti, i gruppi di autocoscienza, le trasmissioni radiofoniche, le associazioni culturali, gli spazi femministi.

la prima volta come movimento politico che si confronta sulle questioni della cittadinanza e dei diritti. Queste esperienze, principalmente occidentali e ancora poco organizzate, gettano le basi per la costruzione della categoria politica delle *donne*, aspirando a principi egualitari, in particolar modo nell'ambito del matrimonio e nell'accesso al lavoro, all'istruzione e alla vita politica.

I decenni a cavallo tra il XIX e il XX secolo vedono lo sviluppo di movimenti nazionali e internazionali per la promozione di diritti civili e politici delle donne, come ad esempio il movimento per il suffragio universale, noto come *movimento delle suffragette*¹⁹. Oltre alle aspirazioni egualitarie, è possibile individuare in questo periodo storico una forte spinta emancipatoria nei confronti del tradizionale ruolo attribuito alle donne all'interno della famiglia e della società, con l'obiettivo di raggiungere una parità con gli uomini. Proprio per la sua tendenza a rivoluzionare i rapporti di potere cui si fonda la società, il femminismo è sempre stato identificato come una minaccia all'ordine politico e simbolico maschile e, di conseguenza, ha sempre subito forme di repressione e controllo sia da parte delle istituzioni, che nel contesto di più ampi progetti di trasformazione sociale e politica. Nell'ambito della sinistra rivoluzionaria, ad esempio, la cosiddetta *questione femminile* era subordinata alla lotta di classe e molto spesso derubricata a mera rivendicazione lavorativa.

Dopo la Seconda guerra mondiale, ottenuto il suffragio femminile, i movimenti femministi italiani cominciarono a contestare l'ordine simbolico patriarcale, a partire da riflessioni sulla convergenza tra il dominio maschile e l'oppressione basata sulla classe. Il dibattito si estese a questioni più ampie come l'accesso a livelli più alti di istruzione, il riconoscimento del lavoro domestico, i diritti riproduttivi (ad esempio l'accesso alla contraccezione e la depenalizzazione dell'aborto), la denuncia della violenza maschile (e in particolare quella domestica), la liberazione sessuale e il divorzio.

In questo periodo storico, il modello emancipazionista viene in larga misura superato da una spinta verso l'autodeterminazione delle donne. Questo avviene a partire da un significativo spostamento: dalla centralità attribuita al capitalismo come sistema di oppressione, al riconoscimento della specificità dell'oppressione patriarcale, che verrà da questo momento in poi considerata la matrice di ogni

¹⁹ Il termine *suffragette* fu usato dalla stampa con un intento denigratorio nei confronti delle militanti suffragiste, che successivamente lo adottarono in maniera provocatoria.

rapporto di sfruttamento e dominio nei confronti delle donne. In questo quadro i femminismi radicali si affermano come movimenti per la liberazione delle donne, si dotano di nuovi strumenti di analisi della realtà e cominciano a definire le pratiche a partire dai propri bisogni e desideri. La sessualità, l'intimità, le relazioni e la costruzione delle soggettività assumono per questi movimenti una centralità inedita, che conserverà un'importanza fondamentale anche nei decenni successivi. Merito dei femminismi degli anni Settanta è stato infatti riuscire a restituire una dimensione politica al corpo, alla sessualità, alle relazioni, a tutto ciò che è sempre stato considerato *privato*. A tal proposito Lea Melandri scrive:

Ciò che ha caratterizzato il femminismo degli anni Settanta è stato il tentativo di disseppellire una materia "oscura" di esperienza, che la politica ha sempre considerato "altro da sé": corpo, sessualità, sentimenti, sogni. Ciò che non ha potuto entrare nella polis è il corpo pensante, sessuato. La politica parla tuttora al neutro. Rossana Rossanda riconobbe allora che il femminismo si era inoltrato in quelle "acque profonde e insondate della persona", che la politica si era lasciata dietro, una "materia segreta", imparentata con l'inconscio. Tutte le parole della politica – libertà, uguaglianza, democrazia, ecc. – erano rivisitate e ridefinite nel momento in cui erano riportate alla persona nella sua interezza, e non alla figura astratta del "cittadino". Era la messa in discussione di una forma della politica che si è costruita nell'assenza delle donne. La parola "libertà" richiama, per esempio, tutte le illibertà che le donne si portano dentro, per cui diventa riappropriazione e modificazione di sé. Alle donne è stata negata l'esistenza stessa, come persone, come individue, ridotte a "genere". (2021, p. 264)

49

Una delle pratiche fondanti dei femminismi degli anni Settanta fu il separatismo, inteso come la ricerca di una completa autonomia da una socializzazione mediata dallo sguardo maschile, che vedeva le donne solo come mogli e madri. Questa azione di separazione parte dalla condivisione dell'impossibilità di una presa di parola negli spazi pubblici, in particolare all'interno delle grandi assemblee miste. Lo spazio negato nel contesto di una politica che avrebbe dovuto scardinare – almeno nelle intenzioni – le logiche di potere e le gerarchie sociali, dà voce alla necessità di un'alleanza a partire da uno spazio di marginalità.

L'atto di nascita del movimento femminista degli anni Settanta avviene secondo modalità che scardinano rituali, estetica e prassi politica del tempo. Il femminismo non comincia in una piazza, con una manifestazione, con roboanti dichiarazioni o verbosi documenti politici, ma nelle case delle

donne, che cominciano a incontrarsi per discutere tra loro. [L]e donne introducono allora uno scarto che avrà portata storica, decidendo di togliersi dall'angolo in cui erano finite e di andare altrove, con altri mezzi. In questo atto di sottrazione e spostamento sta la forza semplice e geniale dell'autocoscienza, che trasforma la marginalità in centralità e per questo può essere annoverata tra le pratiche più profondamente rivoluzionarie della storia dei movimenti sociali. (Bellè, 2021, p. n.d.)

50

La riappropriazione di una dimensione sociale e politica propria, attraversata dalla riscoperta di pratiche da sempre considerate non-politiche, come l'autocoscienza, l'autogestione della salute (e la conseguente nascita dei consultori autogestiti) e dell'aborto, i campeggi femministi e lesbici, fu un passo fondamentale per incrinare il dualismo tra personale e politico e quindi tra pubblico e privato. Come si è visto nel precedente capitolo, infatti, la dicotomia pubblico/privato è una categoria filosofico-politica della modernità, storicamente correlata ai rapporti di genere e asservita a un immaginario fallogocentrico²⁰ e a un sistema sociale patriarcale che distinguono una sfera pubblica assegnata agli uomini e una sfera privata assegnata alle donne. Da qui la partizione tra il dominio della politica e della razionalità maschile e quello della sfera domestica, dell'accudimento, del sentimento femminile, strettamente correlati alla separazione tra pubblico e privato. Citando Cavarero e Restaino, «la tradizione occidentale assume la differenza sessuale come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione ed esclusione» (2002, p. 80).

Sottolineare la costruzione culturale della separazione tra pubblico e privato non è importante soltanto per evidenziare l'artificiosità del confine tra le due sfere, ma soprattutto per comprendere quanto questo costituisca un terreno di conflitto per la politica femminista. A tal proposito Ida Dominijanni scrive:

La critica femminista apre dunque il problema della politicizzazione di ambiti che il perimetro tradizionale della politica non comprende, senza per questo eliminare l'ambito della privacy e dell'intimità. Ma questa politicizzazione della sfera privata o di elementi che da essa provengono non è immediata né automatica: comporta un lavoro di analisi e uno spostamento della

²⁰ Il termine fallogocentrismo sta ad indicare la centralità di un ordine maschile che organizza tutte le forme sociali. L'associazione del fallogocentrismo con il *logos* sottolinea proprio la costruzione androcentrica del pensiero occidentale e di un ordine sociale in cui la femminilità è costruita 'in negativo', tramite un processo di sottrazione rispetto all'identità maschile (Irigaray, 1974/2010).

soggettività. Lo slogan femminista il personale è politico [...] segnala appunto, fin nella variazione lessicale rispetto al binomio privato-pubblico, questo spostamento, che non a caso nel femminismo viene guadagnato attraverso la pratica dell'autocoscienza. La politicizzazione del dominio maschile, della divisione sessuale del lavoro, della sessualità, delle scelte procreative femminili, e l'apertura del conflitto su queste e altre questioni, domanda un'analisi puntuale delle loro rifrazioni sulla sfera pubblica e, soprattutto, una presa di coscienza e di parola a partire da sé: non è la riconversione immediata del privato in pubblico, ma la messa in gioco soggettiva del personale che può rendere politico ciò che tradizionalmente non viene considerato tale. (2009, p. 519)

51

A partire dalla fine degli anni Settanta, il pensiero della differenza²¹ ha influenzato profondamente la storia del femminismo italiano, tanto da ricoprire una posizione preminente in contesti accademici e culturali. La critica alla concezione del *genere*²² come costruzione sociale e storica – caratteristica delle teorie femministe che respingono un destino di *naturale* subalternità per le donne – parte dall'idea che la differenza sessuale sia ontologica e irriducibile e prende le distanze da categorie universali la cui apparente neutralità è in realtà costruita sul maschile. Una delle conseguenze del femminismo della differenza è stata l'elaborazione di un approccio essenzialista, basato sulla naturalizzazione della differenza sessuale e sulla costruzione di un'universale soggettività politica *donna*, in grado di sovvertire il sistema fallogocentrico a partire dalla rivendicazione di una specificità femminile (Perilli & Ellena, 2012). Alcune correnti del femminismo della differenza si configurano tuttavia come forze conservatrici essenzialiste ed eterocisnormative, ponendosi in maniera antitetica alla decostruzione del genere e della sessualità, tentando di fondare l'essenza della femminilità nella maternità o definendo in maniera normativa il soggetto donna, negando l'identità delle

²¹ Tra le principali esponenti del pensiero della differenza sessuale si ricordano: Luce Irigaray ed Helene Cixous, per quanto riguarda il contesto francese; Maria Luisa Boccia, Adriana Cavarero e Luisa Muraro, relativamente al contesto italiano.

²² A cavallo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta iniziarono ad affermarsi delle teorie femministe che usavano la categoria analitica del genere, intesa come un rifiuto del determinismo biologico alla base del pensiero della differenza sessuale. Joan Wallach Scott individua nel genere «un fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere» (1987, p. 577) e sottolinea la costruzione normativa e binaria della rappresentazione simbolica del femminile e del maschile. In maniera simile, Teresa de Lauretis (1987) propone una definizione di genere che pone l'accento sull'uso del linguaggio e delle rappresentazioni culturali nella costruzione del genere.

persone trans*²³. Il pensiero della differenza ha tuttavia contribuito all'espressione di un desiderio di soggettivazione, smantellando le forze discorsive e materiali che il patriarcato riproduce, recuperando la dimensione cancellata di un corpo sessuato e riconoscendo uno stato di disuguaglianza e oppressione in cui il soggetto dominante costruisce e parla per il soggetto subalterno (Bazzoni, 2019). Nonostante queste dovute precisazioni, è necessario prendere atto del fatto che la centralità del pensiero della differenza, nell'ambito della storiografia femminista, abbia di fatto rallentato in ambito italiano la diffusione di questioni che emergevano nel dibattito internazionale, come ad esempio la teoria queer, l'intersezione tra i rapporti sociali di dominazione, i femminismi neri e decoloniali, la critica all'eterosessualità obbligatoria e l'intreccio tra capitalismo e patriarcato (Bonu Rosenkranz, 2022b; Spalla, 2024).

Dalla metà degli anni Ottanta i femminismi occidentali, la cui politica identitaria si basava sulla concezione delle donne come gruppo omogeneo, sono stati fortemente segnati da una crescente critica da parte delle femministe nere, dalle femministe lesbiche e dai movimenti di donne trans*, creando il substrato per la comparsa di un movimento transfemminista intersezionale (Magaraggia, 2015). Come accennato nel capitolo precedente, queste categorie marginalizzate hanno storicamente sofferto di un processo di oppressione dovuto alle condizioni sociali che determinano l'esclusione dai luoghi di cittadinanza. Secondo Hill Collins (1997) il luogo sociale occupato da determinati gruppi di individui determina esperienze differenziate ed entra in conflitto con una concezione esperienziale universale. L'autrice sostiene che sia quindi necessario analizzare le categorie di razza, genere, classe e sessualità in quanto elementi della struttura sociale in grado di produrre disuguaglianze e non come categorie descrittive delle identità degli individui.

In particolare, l'incontro con il *Black feminism*²⁴ ha spinto verso un ripensamento dei soggetti e dei rapporti sociali a cui i femminismi indirizzavano la propria attività

²³ Il termine *trans** viene indicato per includere le persone che sentono la necessità di cambiare, sperimentare e interrogarsi sulla propria identità ed espressione di genere. Il termine comprende sia persone che si autodeterminano all'interno di un binarismo di genere, che persone non binarie. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a: Caruso, A. (2022). *Lgbtqia+. Mantenere la complessità*. Torino: Eris Edizioni.

²⁴ Con il termine *Black feminism* si intende una corrente di pensiero politico che, a partire dalla sperimentazione di molteplici forme di oppressione, ha letto la dominazione di genere in relazione ad altri rapporti di potere, come il razzismo o l'oppressione di classe. In particolare, veniva denunciata la predominanza bianca e borghese all'interno dei movimenti femministi, il fatto di trascurare i rapporti di razza e di genere del movimento operaio e la divisione di genere all'interno dei movimenti antirazzisti (Dorlin, 2009).

politica, dando origine alla teoria intersezionale. L'approccio intersezionale²⁵ nasce dalla necessità di analizzare i sistemi di oppressione che definiscono le disuguaglianze sociali e distribuiscono il potere all'interno della società (Marchetti, 2013). L'oppressione basata sul genere veniva tradizionalmente considerata dai femminismi occidentali la principale forma di dominazione, disgiunta da altri assi di oppressione a partire da categorie come la classe, la razza, l'orientamento sessuale, la nazionalità, l'abilità, l'età, ecc. Tali categorie non descrivono le caratteristiche innate di un soggetto, ma configurano culturalmente le relazioni sociali e i processi di costruzione identitaria. L'intersezione delle categorie sociali determina a sua volta sia l'esperienza quotidiana del soggetto e la sua appartenenza identitaria, che la costruzione di simboli, ideologie e rappresentazioni. I rapporti sociali di dominazione fanno riferimento quindi alla definizione dei rapporti di potere e degli effetti sociali da questi prodotti in termini di processi di soggettivazione.

53

[U]na donna nera e lavoratrice non è oppressa in forma triplice o più oppressa di una donna bianca nella stessa classe sociale, ma sperimenta l'oppressione a partire da un luogo che fornisce un punto di vista differente su cosa vuol dire essere donna in una società disuguale, razzista e sessista. La razza, il genere, la classe sociale e l'orientamento sessuale si ridisegnano mutuamente formando ciò che Grant chiama un mosaico che può essere compreso soltanto nella sua dimensione multipla. (Bairros, 1995, citata in Ribeiro, 2020, p. n.d.)

L'intersezionalità assume dunque la simultaneità e la coimplicazione dei sistemi di oppressione e allo stesso tempo tenta di scardinare la naturalizzazione dei rapporti di dominazione che da questi derivano. Le recenti elaborazioni del concetto di intersezionalità, infatti, considerano sia le categorie identitarie che i rapporti sociali che queste producono, tenendo presente la dimensione simbolica, ma dando centralità a quella materiale per poter analizzare i meccanismi specifici di dominio e la divisione razziale e sessuale del lavoro e le diverse forme di discriminazione. Contemporaneamente alla formulazione della teoria dell'intersezionalità, anche i movimenti lesbici, queer e trans* cominciarono a mettere in discussione l'universalità del soggetto politico donna, centrando la critica sull'eterosessualità

²⁵ Il merito della formulazione del termine *intersezionalità* è da attribuire a Kimberlé Crenshaw (1989, 1991), tuttavia la genesi della teoria dell'intersezionalità è da ricercarsi nelle elaborazioni dei femminismi neri e decoloniali degli anni precedenti.

obbligatoria (Rich, 1980/1985) e sul binarismo di genere (Butler, 1990/2023). I movimenti lesbici radicali non considerano l'eterosessualità come una forma di sessualità, quanto piuttosto come un regime politico basato sulla relazione di dominio degli uomini sulle donne che (ri)produce la differenza sessuale per legittimare tale oppressione (Wittig, 1980/2019). Se l'identità di donne è intelligibile esclusivamente nel contesto di una relazione di dominio, allora il lesbismo, inteso come una sottrazione a tale sistema di potere, può essere considerato l'atto costitutivo di un soggetto imprevisto.

54 Nel periodo immediatamente successivo, in maniera simile, le teorie *queer*²⁶ hanno tentato di sabotare le politiche identitarie producendo una critica del binarismo sessuale e dell'eteronormatività²⁷ (Warner, 1991) in grado di produrre nuovi immaginari a partire dalla comprensione del genere come pratica discorsiva e costantemente aperta alla risignificazione (Butler, 1990/2023). Già Foucault (1976/2001) aveva considerato le identità sessuate come prodotti di un complesso sistema normativo in cui si condensa tutta una storia di saperi. A tal proposito Lorenzo Bernini scrive:

Le teorie queer sono filosofie critiche nel senso di Foucault, esercizi di ontologia dell'attualità, atti di insubordinazione e di disobbedienza attraverso cui soggetti indocili prendono le distanze dal regime di sapere e di potere che definisce e governa le loro sessualità, e quindi da se stessi, sperimentando disidentificazioni e nuove precarie identità. Le teorie queer sono esercizi di ontologia del sé, esercizi ascetici che hanno effetti trasformativi su chi li pratica. E al tempo stesso esse emergono da questi esercizi, da quei punti di frattura che si danno quando singoli e movimenti oppongono resistenza al regime di sapere e di potere che definisce e governa le loro sessualità,

²⁶ Il termine *queer* veniva comunemente usato per apostrofare le persone omosessuali, sottolineando la stranezza e la deviazione delle loro pratiche sessuali rispetto alla norma eterosessuale (la traduzione letterale di *queer* è infatti strambo, storto). Teresa de Lauretis lo introdusse per la prima volta in un contesto accademico, usandolo provocatoriamente durante una conferenza, per problematizzare la formula "studi gay e lesbici", che oscurava le diverse forme di oppressione legate non solo all'orientamento sessuale, ma anche al genere. Il termine è però da ricondurre ai movimenti queer, e in particolare al *Queer Nation Manifesto* (2022), volantino distribuito durante il Pride di New York del 1990. Negli anni in cui nelle Università si iniziava a teorizzare la queer theory, i gruppi di Queer Nation diffondevano dal basso, nelle strade e nei quartieri LGBT, l'uso del termine queer in senso politico e rivoluzionario.

²⁷ Con eteronormatività si intende un «sistema di pratiche e istituzioni che legittimano e privilegiano una particolare forma di eterosessualità caratterizzata da monogamia, convivenza tesa al matrimonio, riproduzione come finalità del legame, struttura familiare nucleare, perfetta sovrapposizione tra le componenti dell'identità sessuale» (Gusmano & Selmi, 2023, p. n.d.)

determinando in esso faglie e smagliature a partire dalle quali esso diventa più facilmente osservabile. (2018, p. n.d.)

Rendere visibile il meccanismo dell'obbligatorietà del binarismo di genere e dell'eterosessualità non è più solo una questione emancipatoria delle donne rispetto a un sistema eterocispatriarcale²⁸, quanto piuttosto, come emerge dall'analisi di Butler (1990/2023), una questione volta a svelare la costruzione culturale del sesso, il quale, collocato all'interno di un'indagine genealogica di stampo critico, va ricontestualizzato nei termini della sessualità, ovvero non va più analizzato come causa originaria e come significazione del piacere del corpo, ma come sistema storico aperto e complesso, coinvolgente i sistemi del discorso e del potere. 55

Alcuni filoni della teoria queer, tuttavia, considerano la differenza sessuale come una categoria di discorso e di analisi superata e il femminismo come un baluardo di politiche identitarie essenzialiste da superare in nome della fluidità di genere.

Come riporta Bazzoni:

Questa interpretazione del queer afferma una sorta di onnipotenza dei soggetti queer rispetto alle loro identità di genere e il superamento di tutte le differenze attraverso la valorizzazione dell'individualità. A causa dell'irrelevanza della posizione di partenza del soggetto nel mondo, i gruppi sociali sono sostituiti dal dominio assoluto dell'individuo, che assomiglia così tanto alla nozione disincarnata e non relazionale del soggetto liberale. Le disuguaglianze e i privilegi strutturali diventano invisibili, stemperati da una visione incentrata solo sulla libera scelta e sul libero arbitrio della persona. Anche quando è più consapevolmente politico, in quanto movimento teorico volto alla destabilizzazione di tutte le identità, il queer può essere incline a perdere la presa sulle differenze sociali e sui differenziali di potere esistenti. (2019, p. 58, traduzione mia)

Quando si prendono in considerazione le differenze di genere il rischio di trascurare le disuguaglianze strutturali diventa particolarmente importante. Non a caso, sia in ambito accademico che militante, sono state espresse numerose perplessità sui limiti di un approccio post-identitario al queer che non tenga in considerazione la materialità delle costruzioni identitarie. Nel contesto italiano, le

²⁸ Il termine sta a indicare un sistema sociopolitico di potere che determina la superiorità dei maschi bianchi, etero e cisgender e definisce una normatività nella loro espressione di genere e sessualità (Harris, 2011; Smith, 2006).

teorie queer hanno assimilato le categorie analitiche dei femminismi e sono state utilizzate come dispositivi di destabilizzazione più che come superamento delle identità. Il queer non si pone dunque in contrasto con il femminismo, ma come posizione critica e decostruttiva del potere normativo delle categorie identitarie, contrastando meccanismi di reificazione ed esclusione (Bazzoni, 2019).

56 L'apporto dei movimenti lesbici, queer, trans* e LGBTQIA+ in generale ha contribuito a determinare non solo il carattere intersezionale dei femminismi contemporanei, ma anche a delineare la cornice teorica del transfemminismo. Il movimento transfemminista può essere considerato una pleiade di esperienze politiche, pratiche e teorie che nascono dalla ricomposizione del soggetto politico del femminismo in termini intersezionali, anti-essenzialisti e anticapitalisti. Nel contesto anglo-statunitense, il transfemminismo si è sviluppato a partire da una politica femminista trans-includente, in contrapposizione alla lunga storia di esclusione delle donne trans* dagli spazi e dai movimenti femministi (Arfini, 2020). In effetti, il *Manifesto transfemminista* dell'attivista e studiosa Emi Koyama, grazie al quale il termine iniziò a circolare all'inizio del Duemila, definisce il transfemminismo «un movimento fatto da e per le donne trans* che riconoscono che la propria liberazione è intrinsecamente legata alla liberazione di tutte le altre donne, e delle altre soggettività» (2001/2018). Tuttavia, una chiave di lettura che veda il transfemminismo come semplice assimilazione delle istanze dei movimenti trans* nell'alveo della politica femminista può risultare semplicistica e fuorviante. La politica transfemminista parte, infatti, dal riconoscimento di bisogni e desideri condivisi in base ai diversi posizionamenti e alle forme di oppressione che segnano le esperienze individuali e collettive. In questo senso il concetto *trans* opera una «pratica di dislocazione e resistenza» (Preciado, 2015, p. 9), un'apertura nell'immaginario, una volontà di transitare tra i confini e tradire le norme esistenti (Malfatti, 2022).

Contrariamente alle teorie queer anglo-statunitensi, che propongono un soggetto politico spesso astratto e disincarnato, nel contesto latinoamericano e in alcuni paesi del Mediterraneo, come la Spagna, la Francia e l'Italia, il soggetto politico del transfemminismo fa costantemente riferimento al corpo e a tutte le sue trasformazioni come mezzo di resistenza al biopotere e di controproduzione biopolitica creativa (Espineira & Bourcier, 2016). Questo soggetto politico collettivo non si basa più esclusivamente sull'appartenenza al genere, ma sulla condivisione di oppressioni e include dunque tutti i soggetti che con la propria esistenza

contestano la normatività di genere e sessuale, che De Lauretis (1990) definisce soggetti eccentrici, tra cui le donne, le lesbiche, le persone trans*, queer, intersex e asessuali. Carolina Topini definisce il transfemminismo come

un concetto che apre uno spazio inedito di disidentificazione e autorizza nuovi processi di soggettivazione minoritaria. Transfemminismo è sinonimo di trasformazione, movimento, pulsione alla ricerca, trasversalità, sradicamento, contaminazione, appartenenze mobili. È la costruzione di un nuovo paradigma in controtendenza rispetto al pensiero femminista dominante in Italia, e forse è proprio per questo che è stato taciuto e ignorato. (2020, p. 206)

57

I movimenti transfemministi si aprono altresì a forme di complicità e alleanze con soggettività che esperiscono diverse forme di oppressione e che prendono parola da condizioni sociali molto differenti tra loro in termini di potere, privilegi e opportunità, come le sex worker, le migranti e le persone razzializzate, le persone disabili (Ribeiro, 2020). La politica transfemminista crea innumerevoli fratture con il sistema egemonico, reclamando una posizione di marginalità e aprendosi alla molteplicità delle differenze. Questo avviene non soltanto nei confronti della normatività di genere, ma anche in ottica anticapitalista, sotto forma di resistenza a un assoggettamento neoliberale che mira a estrarre valore dai corpi, e decoloniale, individuando i confini come dispositivi di razzializzazione, controllo e assoggettamento. Come si vedrà in maniera più approfondita nel paragrafo successivo, a partire dagli anni Duemila, la politica transfemminista ha promosso istanze anti-istituzionali di autonomia e autodeterminazione riguardanti i corpi e la sessualità, la salute sessuale e riproduttiva, l'educazione sessuoaffective, la depenalizzazione del sex work, il contrasto alla violenza di genere, alla precarietà lavorativa e allo sfruttamento, alle politiche razziste e nazionaliste, alla crisi climatica e alle politiche neoliberiste.

2.2.2 Uno sguardo al contemporaneo

Il contesto italiano degli ultimi quindici anni è caratterizzato da una torsione neoliberista dei sistemi democratici, che ha esacerbato la crisi finanziaria e sociale, lasciando spazio a offensive neofondamentaliste e neoconservatrici (Zappino, 2016). Come si è visto nel paragrafo precedente, le misure di austerità neoliberiste adottate dai governi in risposta alla crisi, hanno favorito le disuguaglianze economiche e sociali, colpendo in maniera prevalente le categorie sociali più fragili

e producendo nuove forme di sottomissione e sfruttamento e la divisione del lavoro (riproduttivo) su base razziale e sessuale (Martorano, 2023). Questo meccanismo determina a sua volta un'ulteriore gerarchizzazione sulla base di diverse opportunità e privilegi: ad esempio, la possibilità per alcune donne di autodeterminarsi professionalmente e personalmente è garantita dalla «possibilità di ricorrere o meno all'esternalizzazione del lavoro riproduttivo e di cura, possibilità legata alle maggiori o minori disponibilità economiche, [...] un elemento sempre più determinante nel godimento effettivo di libertà come quella di mettere al mondo un figlio o di riuscire a conciliare lavoro e famiglia» (Casalini, 2018a, p. 120). Parallelamente, la crescita di formazioni politiche populiste e di estrema destra ha favorito, negli anni, il rafforzamento di un immaginario nazionalista, che mobilita consenso e crea identità attorno all'istituzione di un modello di società incentrata sulla famiglia (patriarcale) bianca e cattolica (Braidotti & Griffin, 2002). La centralità della figura del *pater familias* è funzionale alla costruzione di una *maschilità egemonica* (Connell, 1987), che risponde a un immaginario di estrema virilizzazione, caratterizzato da una sessualità incontenibile e da un'attitudine ostentatamente sessista, autoritaria e dominante. Questa narrazione si consolida grazie a un meccanismo di distanziamento da soggetti e gruppi considerati una minaccia al mantenimento di tale ordine, alimentando così processi normativi ed escludenti, basati su processi di razzializzazione ed etnicizzazione, ma anche sulla costruzione di una crociata alla cosiddetta *ideologia gender*, accusata di diffondere l'omosessualità e il transgenderismo (Cossutta, 2021). La complicità tra movimenti cattolici fondamentalisti e partiti nazionalisti e populistici apre la strada a tentativi (spesso ben riusciti) di controllo sui corpi delle donne e delle persone LGBTQIA+ tramite strategie di governo della sessualità e della riproduzione.

Per provare a ricostruire un quadro più completo del contesto in cui si è sviluppata la politica transfemminista in Italia, è importante aggiungere un ulteriore elemento riguardo ai dati forniti dall'indagine Istat (2006) sulla violenza contro le donne che analizza, per la prima volta in Italia, il fenomeno della violenza maschile nei confronti delle donne. I risultati di questa indagine configurano una situazione a dir poco allarmante: quasi 7 milioni di donne tra i 16 e i 70 anni (ovvero circa una donna su tre) hanno subito, nel corso della loro vita, almeno un episodio di violenza fisica o sessuale. Un altro dato degno di nota è il fatto che quasi il 70% degli stupri sia agito da partner, il 17% da conoscenti e il 6% da sconosciuti. Questi

dati costituiscono un punto di non ritorno nel contesto del dibattito pubblico, perché rendono incontrovertibile la natura profondamente sistemica della violenza sulle donne, che riguarda soprattutto relazioni familiari e intime, cosa che peraltro i movimenti femministi denunciano da tempo. Questa e altre indagini costituiranno importanti strumenti per i movimenti transfemministi per contrastare le retoriche securitarie basate sulla visione dicotomica della sfera domestica come luogo sicuro e dello spazio pubblico come teatro della violenza di genere, e sulla costruzione stereotipica dello *straniero stupratore*.

Esperienze transfemministe e queer dal 2007 a oggi

59

In questo contesto, sinteticamente e parzialmente tratteggiato, i movimenti transfemministi sono stati tra i più attivi in Italia²⁹. A partire dalla prima decade del Duemila, si assiste infatti a numerose stagioni di mobilitazione che hanno ristabilito connessioni all'interno di preesistenti reti di femminismo radicale. Questi momenti di protesta sono stati caratterizzati da una mancanza di continuità nel tempo e dall'assenza di una struttura organizzativa definita e di un'identità politica condivisa, ciononostante hanno contribuito alla costruzione di una rete tra esperienze, gruppi e collettivi femministi e queer, riportando pratiche conflittuali al centro della politica femminista (Spalla, 2024).

Il 24 novembre 2007 le strade di Roma vengono attraversate da una manifestazione femminista separatista di oltre centocinquantamila persone, organizzata e promossa in brevissimo tempo dalla rete nazionale Sommosse³⁰, a meno di un mese di distanza dal femminicidio di Giovanna Reggiani³¹. Questa mobilitazione porta in piazza la forza della denuncia della violenza nei contesti domestici e familiari e si oppone con forza al decreto-legge sulla sicurezza che prevedeva l'allontanamento di cittadini dell'Unione Europea dal territorio nazionale per motivi di ordine pubblico o di pubblica sicurezza. Quella

²⁹ La ricostruzione degli ultimi anni sarà parziale e verranno privilegiate le esperienze femministe, transfemministe e queer antagoniste e autonome da strutture organizzate come partiti, associazioni o sindacati. Inoltre, nonostante siano sempre più presenti correnti di femminismo neoliberista, che assumono come missione quella di civilizzare le donne e ridurre le loro aspirazioni al raggiungimento della parità con gli uomini bianchi, saranno presi in considerazione solamente i movimenti anticapitalisti, nella consapevolezza che l'oppressione di genere e la violenza dell'ordine neoliberista sono strettamente intrecciati.

³⁰ *Sommosse* si è autodefinita una "assemblea di femministe e lesbiche", per sottolineare la postura anti-essenzialista e l'alleanza tra soggettività politiche autonome (Bonomi Romagnoli, 2014).

³¹ Giovanna Reggiani venne stuprata e uccisa a Roma il 30 ottobre 2007 da un uomo che viveva in un campo rom adiacente alla stazione di Tor di Quinto.

manifestazione sarà ricordata per due dei tanti slogan che vennero usati: *Non in mio nome*, in riferimento all'ondata di razzismo e xenofobia che scaturirono dalla strumentalizzazione mediatica del femminicidio di Giovanna Reggiani, e *L'assassino ha le chiavi di casa*, per affermare come la maggior parte delle violenze avvenga all'interno di relazioni di coppia, familiari o di fiducia, permeate dalla cultura patriarcale. Riconoscere la dimensione sistemica della violenza di genere e della violenza contro le donne permette di evidenziare come questa sia strumentale al mantenimento della norma eterosessuale, dei ruoli di genere in ambito familiare e del controllo sui corpi delle donne, attraverso la produzione (o la riproposizione) della figura razzializzata dello straniero stupratore e della donna bianca occidentale vittima.

Subito dopo la manifestazione del 22 novembre 2008 – *Indecorose e libere!* – organizzata contro la criminalizzazione delle sex worker portata avanti dal disegno di legge Carfagna, dai tagli all'istruzione del decreto Gelmini e dai pacchetti sicurezza, l'esperienza delle Sommosse si allenterà, fino a sciogliersi del tutto. Lo scioglimento della rete, tuttavia, non risulterà in un abbandono della politica femminista e transfemminista autorganizzata: in molti casi rimarranno attivi dei nodi territoriali che porteranno avanti, in forme diverse, le rivendicazioni politiche, in altri casi emergeranno esperienze collettive transfemministe, LGBTQIA+ e queer³², talvolta molto eterogenee tra loro.

Nel tentativo di ricostruire, seppure in maniera parziale, il rinnovato potenziale di attivazione della politica femminista negli anni successivi alla crisi finanziaria, è importante nominare i movimenti e i collettivi che hanno posto al centro della propria analisi politica la *violenza di genere*, intesa come formulazione alternativa, ma non equivalente, all'espressione *violenza maschile sulle donne*³³. Uno di questi

³² Sebbene il termine queer sia incluso nell'acronimo LGBTQIA+, distingo in questo caso i movimenti queer da quelli LGBTQIA+. Mentre la politica LGBTQIA+ sembra focalizzarsi spesso su cambiamenti in macro-scala, come ad esempio l'estensione dei diritti civili, i movimenti queer privilegiano una politica su micro-scala, che è la politica dei corpi, dei luoghi e degli spazi che occupano quotidianamente. In questo secondo caso, il corpo rappresenta il primo sito di impegno politico e a partire dal quale poter cambiare la realtà e sovvertire le relazioni di potere (Di Felicianonio, 2014). In entrambi i casi faccio comunque riferimento, nel corpo di questo lavoro di tesi, a movimenti, gruppi e collettivi anticapitalisti, anarchici o autonomi, legati in vario modo a esperienze politiche di sinistra.

³³ L'espressione violenza di genere pone l'accento sulla costruzione sociale dei ruoli di genere, rendendo evidente la natura performativa del concetto di *genere* e rifiutandone una codificazione sessuale binaria. Questa definizione da un lato sottolinea il carattere sistemico e strutturale di tale

collettivi è il laboratorio Smaschieramenti, nato a Bologna a partire da una riflessione sulla scelta di usare la pratica del separatismo nel contesto della manifestazione del 24 novembre 2007. Nel volantino di presentazione del collettivo si legge:

Oggi, la ribellione aperta delle soggettività lesbiche e femministe interpella le altre soggettività: gay, bisex, trans*, queer, eterosessuali non conformi ai modelli eterosessisti. Tutte in qualche forma implicate nel maschile e nella sua costruzione sociale e culturale, tutte possibilmente complici di una cultura di sopraffazione che si perpetua con modalità tradizionali o dissimulate: complicità fatte di sguardi, parole, gesti, omertà, silenzi.

[...] Spesso diamo per scontato che l'essere diversi, colti o 'moderni' ci esenti dalle complicità maschiliste; come se non esistesse una soggettività gay, bisex, queer alleata con il maschilismo, o bastasse rifiutarne le forme più palesi e volgari per liberarsene. (Smaschieramenti, 2008)

61

Il laboratorio Smaschieramenti ha fatto parte, insieme ad altri collettivi, del SomMovimento NazioAnale, una rete informale nata nel 2012, che può essere considerata il primo movimento transfemminista queer in Italia e di cui hanno fatto parte diversi collettivi transfemministi queer di molte città³⁴.

Un'altra esperienza degna di menzione nel panorama LGBTQIA+ italiano è sicuramente la rete *Facciamo Breccia*, attiva dal 2005 al 2013 e «nata per iniziativa di soggettività lesbiche, gay, trans e femministe»³⁵ in risposta alle ingerenze e agli attacchi del Vaticano nei confronti della sfera politica italiana. Tra le altre iniziative, Facciamo Breccia ha promosso diverse manifestazioni No Vat (Più Autodeterminazione, Meno Vaticano), contro la repressione e la delegittimazione delle istituzioni vaticane nei confronti di donne e persone LGBTQIA+ e contro le violente politiche migratorie delle istituzioni statali. I movimenti LGBTQIA+ radicali e queer in Italia sono riusciti a tenere insieme questioni politiche apparentemente

tipo di violenza come risultato di un sistema culturale e sociale che contribuisce alla promozione di modelli stereotipati dei ruoli di genere e alla legittimazione di forme di violenza fisica, psicologica, economica, verbale, oltre che sessuale, nei confronti delle donne; dall'altro, chiama in causa anche soggettività che non si riconoscono nel binarismo di genere, ponendo l'accento non sulla violenza come connaturata nel genere maschile, ma sulla riproduzione di una maschilità tossica ed egemonica.

³⁴ Ambrosia (Milano), AssQueerTo (Torino), Cagne Sciolte (Roma), Cime di queer (Bari), Collettivo transfemminista queer (Trento), Fuxia Block (Padova), Laboratoria Transfemminista Transpecie Terrona (Napoli), Laboratorio Smaschieramenti (Bologna), Queersquillie (Pisa), BellaQueer (Perugia).

³⁵ Dal sito Facciamo Breccia: <https://www.facciamobreccia.org/content/view/316/75/index.html>

molto distanti tra loro come il contrasto alla violenza di genere e alle politiche razziste e le rivendicazioni legate al reddito, adottando una postura antifascista e differenziandosi in tal senso da associazioni e gruppi LGBT mainstream, difficilmente sensibili a rivendicazioni che non riguardino l'uguaglianza, la libertà, i diritti civili e la cittadinanza, in un'ottica neoliberista (Di Feliciano, 2014; Gusmano, 2017).

62

Negli stessi anni sono da segnalare diverse mobilitazioni, per lo più di breve durata, che hanno però avuto il merito di riattivare il dialogo tra le realtà femministe radicali, l'associazionismo e le organizzazioni sindacali di base: la nascita di una campagna di protesta chiamata *Se Non Ora Quando* (SNOQ) che, sull'ondata di una forte indignazione pubblica riguardanti gli scandali che hanno coinvolto l'allora presidente del Consiglio Silvio Berlusconi, ha organizzato flashmob e manifestazioni in molte città italiane a partire dal 2011; la campagna internazionale contro le limitazioni nell'accesso all'interruzione di gravidanza proposte dal governo spagnolo, che ha dato vita, nel 2012, alla rete romana *Io decido*, formata da varie realtà cittadine³⁶; durante lo stesso anno collettivi, sindacati di base e partiti della sinistra radicale decisero di denunciare gli effetti della crisi finanziaria sulla vita delle donne (soprattutto dal punto di vista sociale e lavorativo), dando vita alla rete *Donne nella Crisi* (Chironi, 2019, 2020).

In questo contesto storico, caratterizzato dall'emersione di numerose realtà femministe, transfemministe e queer, e da numerosi tentativi di costruire mobilitazioni su scala nazionale, nel 2016 prende vita *Non Una di Meno* (NUDM), un nuovo movimento politico che si caratterizza per il suo rapporto critico e conflittuale con le istituzioni. Nel mese di giugno di quell'anno, sull'onda emotiva del femminicidio di Sara Di Pietrantonio, avvenuto in via della Magliana a Roma per mano dell'ex fidanzato, la rete femminista *Io Decido* convoca un'assemblea per organizzare un presidio di protesta. Sempre a Roma, nei mesi successivi diverse realtà³⁷, più o meno strutturate e molto diverse tra loro, convocano una partecipatissima assemblea in vista della *Giornata internazionale per*

³⁶ Cagne Sciolte, Casa Internazionale delle Donne, Casa delle donne Lucha y Siesta, Centro Donna Dalia, Centro Donna Lisa, Chayn Italia, Cobas Policlinico, Cooperativa Sociale Be Free, Csa Astra, Degender Communia, Freedom For Birth, Infosex-Esc, Lab. Puzzle, Sportello Una stanza tutta per sé.

³⁷ L'assemblea viene convocata dalla rete *Io Decido*, dalla rete di centri e associazioni antiviolenza *D.i.Re (Donne in Rete contro la violenza)* e dall'*UDI (Unione Donne in Italia)*, una storica associazione femminista (Salvatori, 2021).

l'eliminazione della violenza contro le donne. Il 26 novembre viene quindi organizzata la prima manifestazione nazionale di Non Una di Meno, che riesce a mobilitare duecentomila persone e che coinvolge sigle sindacali, collettivi femministi e queer, associazioni, centri antiviolenza, partiti della sinistra radicale e donne di ogni età. Il giorno successivo alla manifestazione, attiviste e militanti provenienti da un centinaio di nodi territoriali si riuniscono in un'assemblea che, nei mesi successivi, porterà alla scrittura di un *Piano Femminista contro la violenza maschile sulle donne e contro la violenza di genere* (Non Una di Meno, 2017). Questo processo di scrittura collettiva nasce dalle elaborazioni politiche di otto tavoli di lavoro, che hanno approfondito tematiche riguardanti autodeterminazione, diritto alla salute sessuale e riproduttiva, libertà di scelta, lavoro e welfare, educazione e formazione, giustizia e diritti, percorsi di fuoriuscita dalla violenza, razzismo e migrazioni, narrazioni mediatiche della violenza maschile contro le donne, violenza all'interno dei movimenti sociali. Per ogni tema viene elaborata un'analisi teorica da cui emergono rivendicazioni politiche immediate e possibili interventi concreti a partire dalle condizioni di vita e di lavoro, per una radicale trasformazione sociale.

63

Lo sciopero come strumento di resistenza

Nel corso degli anni successivi, Non Una di Meno ha avuto una spinta centrifuga, diffondendosi in tantissime città e territori e organizzandosi in una fitta rete tutt'oggi attiva. I nodi territoriali sono estremamente eterogenei tra loro e spesso anche nella composizione interna, che vede una partecipazione di persone di generazioni diverse e con esperienza politica molto varia. Nonostante lo stretto rapporto con le realtà locali, questo movimento ha sempre mantenuto una dimensione transnazionale. Nel 2017, infatti, Non Una di Meno ha risposto a un appello per una giornata di sciopero transnazionale lanciata l'8 marzo dal movimento argentino *Ni Una Menos*, ispirato a sua volta allo sciopero dei movimenti femministi polacchi. Il *Paro Internacional de Mujeres (Sciopero Femminista Globale)*³⁸ è un movimento transnazionale che promuove uno sciopero durante la *Giornata internazionale dei diritti delle donne*, l'8 marzo. Questo movimento globale ha organizzato lo sciopero da una prospettiva femminista, evidenziando la stretta connessione tra la violenza patriarcale e la

³⁸ Conosciuto anche come *Movimento 8M* o semplicemente *8M*.

violenza economica. A partire dalle esperienze quotidiane di oppressione, lo sciopero mette in discussione non solo la divisione sessuale del lavoro, basata sull'invisibilizzazione del lavoro di cura e riproduttivo, ma anche l'estrazione di valore da ogni ambito della vita e delle relazioni attraverso i ruoli di genere. Lo sciopero transfemminista si configura, infatti, come sciopero dal lavoro produttivo e riproduttivo, ma anche come sciopero dai consumi e dalla riproduzione di ruoli imposti dalla performance di genere³⁹ (Gago, 2022; Salvatori, 2024). Questo tipo di pratica risuona molto con l'elaborazione femminista degli anni Settanta, in particolar modo per quanto riguarda le teorizzazioni e le mobilitazioni per il riconoscimento del lavoro riproduttivo e l'analisi della produzione di valore capitalista attraverso una lente di genere (Bonanno et al., 2020). Il femminismo marxista di quel periodo ha focalizzato la propria analisi sul ruolo del lavoro riproduttivo nell'ambito del sistema capitalista. Partendo dal presupposto che la forza lavoro sia il valore centrale da cui dipende l'accumulazione del capitale, è necessario garantire le condizioni affinché questa possa svolgersi. Tali condizioni costituiscono il lavoro riproduttivo e includono la pulizia di casa, la preparazione dei pasti, la cura di bambini e persone anziane o non autosufficienti. Il lavoro riproduttivo, tuttavia, non si configura solamente come lavoro materiale all'interno dell'ambiente domestico, ma anche e soprattutto come lavoro immateriale, che richiede un costante impegno emotivo, sessuale, comunicativo, affettivo, relazionale ed educativo. La naturalizzazione di questo tipo di lavoro, che Silvia Federici (2020) definisce *lavoro d'amore*, ha dato a intendere che fosse una caratteristica connaturata nelle donne, sottraendolo in questo modo a qualsiasi forma di contrattazione lavorativa e di tutela. Inoltre, possedere le caratteristiche necessarie a svolgere al meglio questo lavoro di cura ha per decenni contribuito a costruire l'identità femminile, si pensi ad esempio alla retorica dell'angelo del focolare, che ha prodotto *corpi docili* (Foucault, 1978), subordinati, disciplinati, immaginati come estensione dell'ambiente domestico.

Le femministe marxiste hanno avuto l'intuizione di individuare in questo lavoro, storicamente svolto dalle donne e non retribuito, la causa principale della propria oppressione e hanno intravisto nella rivendicazione di un salario per il lavoro

³⁹ In continuità con lo *Sciopero dei/dai generi*, organizzato dal *SomMovimento NazioAnale* nel contesto dello *Sciopero sociale* del 2014. In occasione di questo sciopero è stato elaborato il Tariffario del lavoro gratuito, in cui sono state esplicitate tante delle prestazioni di lavoro non riconosciute e, quindi, non retribuite (Mura et al., 2016).

domestico la prospettiva politica per la propria emancipazione (Dalla Costa, 1973/2021). Le lotte femministe iniziano con un processo di disidentificazione, di rottura con la divisione capitalista del lavoro. Nel suo celebre testo *Salario contro il lavoro domestico*, Silvia Federici scrive infatti:

Dire che vogliamo salario per il lavoro domestico significa chiarire che il lavoro domestico è già denaro per il capitale, che il capitale ha fatto e continua a fare soldi sulle nostre ore passate in cucina, sui nostri sorrisi e sul nostro «fare all'amore». Al tempo stesso questo mostra che abbiamo cucinato sorriso e fatto l'amore per anni, non perché fosse più facile per noi che per altri, ma perché non avevamo altra scelta. Le nostre facce si sono sformate a forza di sorridere, la nostra affettività si è persa in tanto amore, la troppa «sessualizzazione» ci ha lasciate completamente desessualizzate. Il salario per il lavoro domestico è soltanto l'inizio, ma il suo messaggio è chiaro: d'ora in poi ci dovranno pagare perché come donne non garantiamo più niente. Vogliamo chiamare lavoro quello che è lavoro in modo tale da poter scoprire quello che è amore e creare quella che sarà la nostra sessualità che non abbiamo avuto modo di conoscere. (1976, p. 6)

65

Si possono individuare nel testo di Federici diversi *trait d'union* con i movimenti transfemministi e queer contemporanei: innanzitutto la produzione di genere come modo per produrre valore e quindi il suo riconoscimento come forma di lavoro, in secondo luogo la rivendicazione di un reddito come possibilità per autodeterminarsi e, infine, l'astensione dal lavoro riproduttivo come modalità per sottrarsi allo sfruttamento.

Con l'avvento del post-fordismo, viene ridisegnato il confine tra pubblico e privato, spostando in questo modo i confini che avevano fino a quel momento limitato alla sfera domestica lo sfruttamento del lavoro riproduttivo (Casalini, 2018a). Come conseguenza, le dinamiche di sfruttamento non si innestano più esclusivamente nella divisione sessuale del lavoro, ma devono essere analizzate a partire da più ampie prospettive di genere, razza e classe, tenendo in considerazione «la tendenza del capitalismo contemporaneo a mettere a profitto tutte le differenze, oltre che la vita stessa; a spingere all'abbattimento della spesa pubblica; a precarizzare il lavoro; a riscrivere il lavoro di riproduzione sociale nel contesto della globalizzazione finanziaria» (Casalini, 2018a, p. 100). Se da una parte la capitalizzazione del *lavoro d'amore* non è più strettamente legata alla sfera privata, in ambito lavorativo si assiste a una costante messa a profitto del genere e della

produzione di generi (Arfini, 2023). Questo implica un'intensificazione dello sfruttamento di ogni aspetto della vita, attingendo non solo all'ambito materiale, ma anche a quello relazionale ed emotivo. Si sviluppano così specifiche nicchie di mercato in cui viene prodotto valore a partire, ad esempio, da una presunta maggiore empatia degli uomini gay, da un loro gusto estetico più raffinato o da una maggiore disponibilità all'ascolto delle donne. Questo meccanismo si esplicita sia nell'offerta di lavoro basata sul *diversity management*⁴⁰, che nell'identificazione di specifici target di consumatori (basti pensare ai numerosissimi gadget a tema *rainbow* che riempiono le vetrine di molte catene di negozi).

66 Sia lo sciopero transnazionale organizzato dai movimenti femministi e transfemministi, che lo sciopero dei/dai generi organizzato dal SomMovimento NazioAnale partono, dunque, da un'attenta analisi dei cambiamenti dei rapporti di forza in ambito lavorativo a partire dal lavoro precario o non retribuito per immaginare delle modalità creative per sottrarsi alla continua espropriazione di tempo, relazioni, energie e competenze. A tal proposito Arfini scrive:

Così come la campagna WFH [Wages For Housework, NdR] mirava a denaturalizzare il lavoro di cura chiedendo un salario per il lavoro domestico come strumento per mobilitarsi contro il lavoro domestico obbligatorio e non retribuito, la prospettiva di uno sciopero di genere si basa sulla comprensione della creazione del genere stesso come lavoro e può promettere di liberare il nostro fare genere dalle sue conseguenze violente, dai suoi effetti oppressivi e dall'alienazione del suo valore. Fare genere (West & Zimmerman, 1987) nel contesto della nostra vita quotidiana è una scelta vincolata a una struttura binaria all'interno della quale possiamo sentire di avere poco spazio per l'autonomia e l'autodeterminazione, al punto che sottrarsi dal produrre genere può sembrare impossibile. Tuttavia, adottando un'analisi strutturale del genere, possiamo sostenere che la responsabilità del fare genere non ricade sull'individuo, ma piuttosto sulla struttura sociale. È quindi fondamentale che il movimento transfemminista continui a essere sostenuto nella sua elaborazione creativa di tattiche che gli consentano di portare la pratica simbolica dello sciopero di genere nello spazio pubblico. Interrompere la produzione di genere non può essere una scelta individuale;

⁴⁰ Il *diversity management* è una strategia di *inclusione differenziale*, nata per riconoscere e valorizzare le *diversità* nei contesti lavorativi, che poi è risultata essere un vero e proprio strumento per incrementare i fatturati delle aziende tramite la messa a profitto di queste differenze.

deve essere il risultato di una scelta collettiva e un'azione sostenuta da una mobilitazione collettiva, come lo sciopero. (2023, p. 247, traduzione mia)

Parallelamente allo sciopero, le mobilitazioni contemporanee hanno sostituito alle rivendicazioni salariali la lotta per un reddito di autodeterminazione universale, indipendente dall'attività lavorativa o dalla cittadinanza, e individuale, cioè non erogato su base familiare. Reclamare un reddito di questo tipo ha un portato provocatorio e simbolico perché si sottrae a una logica meritocratica e amplia l'accesso al welfare anche a categorie storicamente estromesse.

Porre attenzione ai meccanismi della riproduzione sociale e delle nuove forme di sfruttamento può fornire la chiave per leggere la critica del sistema capitalista attraverso le forme di vita che lo costituiscono (Giardini & Simone, 2015). Grazie all'analisi dei processi di genderizzazione, razzializzazione ed etnicizzazione della forza lavoro, i movimenti transfemministi hanno riportato alla luce la stretta correlazione tra il capitalismo e la violenza di genere. Quest'ultima viene analizzata come un fattore che condiziona la vita sociale, economica e politica attraverso una cultura basata sull'abuso e la sopraffazione nelle relazioni interpersonali. Questa sistematica violazione del consenso ha origine nella socializzazione di genere, che è *frutto della* – e allo stesso tempo *funzionale alla* – preservazione di un ordine sociale eterocispatriarcale. L'analisi della produzione sociale dei generi, dell'organizzazione del lavoro e della struttura sociale in generale, evidenzia come questi siano inscindibili dalla violenza di genere, che costruisce dei regimi di tolleranza strumentali alla riproduzione di una gerarchia sociale. In questo quadro la violenza di genere e la violenza maschile sulle donne non possono essere intese dunque come fenomeni emergenziali, ma vanno interpretate come espressione di un problema strutturale e sistemico, che governa la vita sociale su vari livelli (economico, lavorativo, educativo, ambientale, familiare, sanitario, etc.). Va da sé che il contrasto a una violenza che permea ogni ambito della vita non possa che agire su tutti i fronti su cui questa si rende manifesta.

67

Verso una decolonizzazione delle pratiche

Si è già visto come i movimenti femministi e transfemministi siano riusciti a mettere in rilievo la fitta maglia costituita dalle diverse forme di oppressione e a individuare i meccanismi che generano disuguaglianze e sfruttamento. In riferimento ai movimenti femministi italiani, la presa di consapevolezza della concatenazione tra colonialismo, razzismo e oppressioni di genere arriva in ritardo

rispetto ad altri contesti geografici, probabilmente anche a causa del grande rimosso dell'eredità coloniale di questo paese e dei conseguenti processi di costruzione selettiva di una memoria pubblica (Petrovich Njegosh & Ribeiro Corossacz, 2023). È importante sottolineare che adottare una prospettiva intersezionale non significa necessariamente fare i conti con le implicazioni che comporta avere il privilegio della bianchezza in un sistema sociale con una storia economica, politica e culturale imperialista e colonialista. D'altronde, nonostante la teoria intersezionale sia oggi prevalentemente utilizzata in ambito accademico, questa è nata come strumento politico orientato a leggere i rapporti di potere e contrastare le forme di sfruttamento.

68

Il femminismo decoloniale nasce all'inizio del Duemila dai movimenti latinoamericani, che recuperano l'eredità dei femminismi afrodiscendenti e indigeni, con un posizionamento radicalmente critico nei confronti della politica bianca e borghese dei femminismi occidentali. A partire dalla critica al *soggetto unico* del femminismo, identificato con la categoria omogenea di *donna*, la scrittrice e attivista femminista bell hooks problematizza la costruzione della figura del soggetto oppresso da parte di un soggetto colonizzatore (hooks & Nadotti, 2020). Questa rappresentazione costituisce, infatti, una forma di subalternizzazione, che sottrae agentività a chi la subisce e determina un'ulteriore forma di silenziamento e oppressione.

Per agire una decolonizzazione delle pratiche, è necessario partire dal soggetto che agisce, che deve quindi decolonizzarsi. Questo atto non può che iniziare con la consapevolezza del proprio situarsi nel mondo, attraverso la contezza dei propri privilegi e del proprio invischiamento nelle diverse forme di colonialità e un costante lavoro decostruttivo rispetto alle pratiche agite e ai saperi che vengono (ri)prodotti (Borghi, 2020). I movimenti transfemministi italiani hanno iniziato a interfacciarsi con le teorie post-coloniali e decoloniali soltanto da pochi anni, grazie all'incontro con femministe razzializzate, migranti e seconde generazioni, e cercano di costruire epistemologie non coloniali a partire dalla decostruzione delle proprie riflessioni e delle proprie pratiche.

Il corpo e i corpi del femminismo

Altri elementi che caratterizzano i movimenti transfemministi contemporanei sono sicuramente l'uso della corporeità, la centralità data al desiderio e l'apertura di un fronte di conflitto nei confronti degli effetti disciplinanti dell'ordine sessuale

eterocisnormativo. I temi della sessualità, della pornografia e del *sex work*⁴¹ sono sempre stati molto divisivi all'interno dei movimenti femministi, in particolare a partire dalla fine degli anni Settanta, quando la questione è diventata talmente centrale da creare un profondo strappo ideologico all'interno del movimento, che non è stato tutt'oggi ricucito. Operando un processo di semplificazione, è possibile rintracciare una componente radicale, che ha sempre considerato la sessualità e le pratiche a questa legate come espressioni dell'oppressione patriarcale, e una componente, che potrebbe essere definita *pro-sex*, che vede nella sessualità un potenziale strumento di autodeterminazione e il *sex work* una forma di lavoro legittima al di là di ogni remora morale (Zambelli et al., 2018). È evidente che la discussione si giochi su questioni di potere e di controllo, attraverso strategie per imporre un'interpretazione univoca della sessualità, imbrigliandola in un unico modello socialmente accettabile, punendone le espressioni considerate devianti e disciplinando in questo modo comportamenti e identità (Pasqualini, 2017). L'antropologa Gayle Rubin descrive così questo sistema di controllo e repressione:

69

Come il genere, la sessualità è politica. È organizzata in sistemi di potere che gratificano e incoraggiano alcuni individui e attività, mentre ne sanzionano e reprimono altri. Così come l'organizzazione del lavoro da parte del capitale e la sua distribuzione di riconoscimenti e poteri, anche il sistema sessuale moderno è stato oggetto di lotte politiche fin dalla sua comparsa e dalla sua evoluzione. Ma se le controversie tra lavoro e capitale sono mistificate, i conflitti sessuali sono completamente occultati (1999/2007, p. 180, traduzione mia).

Nel corso dei decenni il dibattito sulla pornografia e il *sex work* si è spostato dalla questione dell'immoralità a una più sottile critica alle forme di oggettivazione sessuale, sfruttamento di genere e mercificazione dei corpi che queste pratiche sottenderebbero (Hubbard, 2013). Queste posizioni culturali e politiche determinano tuttavia atteggiamenti censori, appellandosi a orizzonti simbolici e valoriali conservatori e imponendo un'irreggimentazione dei modelli relazionali (Pasqualini, 2017). In opposizione a questa corrente reazionaria, alcune femministe cominciarono a criticare la sacralizzazione e la romanticizzazione del

⁴¹ L'introduzione del termine *sex work* per nominare il lavoro sessuale è un atto significativo di presa di coscienza politica da parte dei movimenti delle *sex workers* che, a partire dagli anni Ottanta, cominciarono a riunirsi in collettivi, associazioni e comitati per ottenere un riconoscimento politico e sociale e tutelare i propri diritti (Pasqualini, 2017).

nesso, la concezione della sessualità come prerogativa delle relazioni di coppia e l'eteronormatività dell'immaginario sessuale. All'inizio degli anni Ottanta nacque in Italia il Comitato per i diritti civili delle prostitute (CDCP) e cominciarono a crearsi alleanze che, a partire dai soggetti incarnati delle *sex worker*, tentarono di fare breccia nella rigida dicotomia tra donne-madri, che sono tali in virtù delle loro funzioni riproduttive, e donne-oggetto, condannate ad asservire la propria sessualità al piacere maschile. Le femministe *pro-sex* operano in questo senso un importante spostamento epistemologico, riconoscendo alle donne una capacità di autodeterminazione nella soggettivazione sessuale, ponendo al centro la propria agentività e rifiutando un ruolo subalterno (Hemmings, 2011).

70

Parallelamente alle rivendicazioni sul diritto a una sessualità autodeterminata, che passa anche per la rivendicazione del diritto all'aborto, si aprono una serie di questioni riguardanti la sovversione del piacere sessuale, la critica agli ideali di bellezza, l'autoerotismo, la liberazione del desiderio, la decostruzione della dicotomia pubblico/privato, le plurime forme di intimità e le non-monogamie. A partire da questi posizionamenti, in Italia sono emerse diverse esperienze politiche transfemministe, come ad esempio Ombre Rosse, un collettivo di *sex worker* che dal 2016 lotta per contrastare lo stigma nei confronti del lavoro sessuale. A partire dal 2013 sono state organizzate, inoltre, numerose pratiche di protesta che, attraverso la riappropriazione e la risignificazione di parole volte a insultare e umiliare (pratica fondante dei movimenti transfemministi e queer), tentano di liberare i corpi delle donne e delle soggettività dissidenti dalle maglie di politiche oppressive nei confronti dei costumi sessuali, dalla normatività dei generi e dall'oggettificazione dei corpi.

Nonostante la politicità del corpo sia da sempre un *topos* del femminismo, la centralità che il corpo – e i corpi – assumono nella politica transfemminista è ciò che realmente tiene insieme le diverse dimensioni fin qui approfondite. Nel testo *Senses of the Subject* (2015), Butler teorizza che il soggetto non sia una realtà preesistente e autonoma, quanto piuttosto piuttosto incessantemente prodotto attraverso delle norme, che imprimono sul corpo una sorta di *registro affettivo*. A loro volta, i corpi suggeriscono che vi sia una *matrice di relazioni* che permettono contemporaneamente di percepire e di essere percepiti. Mentre la filosofia contemporanea tende a separare il pensiero dal desiderio, dalla sensazione, dalla passione e dalla sessualità, la filosofia femminista mette in discussione queste dicotomie e ipotizza un percepire che è già pensiero e un'azione che trasforma i

soggetti che la compiono insieme al mondo. La percezione diventa dunque un'attività corporea e sensoriale mediata da forme istituzionali di potere, norme e convenzioni, ma allo stesso tempo contribuisce a determinare la costruzione di identità soggettive e relazioni di potere. Questa bidirezionalità è insita anche nelle performance di genere, che creano una sorta di cortocircuito tra i corpi inintelligibili, i quali incarnano una dissidenza dalle norme di genere, e la contemporanea produzione e riproduzione delle norme stesse, che in maniera iterativa definiscono i ruoli di genere e i corpi. L'identità di genere non è da intendersi, infatti, come un portato culturale inscritto aprioristicamente nel corpo, ma come uno strumento discorsivo costruito performativamente (Butler, 1990/2023). Butler, riprendendo costantemente le teorie foucaultiane (1976/2001) sulla formazione della soggettività sessuata, mette in luce come la performatività di genere sia in grado di agire contemporaneamente a livello discorsivo e materiale tramite processi di istituzione, ripetizione e trasgressione delle norme. Pertanto, qualsiasi tentativo di sfuggire a meccanismi di dominio e assoggettamento, per essere efficace non può che agire simultaneamente sulla sfera discorsiva, tentando di produrre nuovi significati, e sulla sfera materiale e corporea, alterando la produzione dei generi. Nel tentativo di cogliere questa urgenza, la politica transfemminista cerca da un lato di aprire un terreno di conflitto sull'uso del linguaggio, sul modo di nominare e di nominarsi, dall'altro di rimettere al centro delle rivendicazioni quelle soggettività che sfuggono dai meccanismi dell'ordinamento eterocisnormativo e che, proprio per tale motivo, possono farlo saltare.

71

Come si è avuto modo di constatare in questo capitolo, l'orizzonte politico del transfemminismo è la produzione di *contro-materialità* a partire dalla

proliferazione materiale di nuove femminilità e mascolinità, di corpi "anormali" e mostruosi inseriti nella biopolitica, che fanno debordare il dualismo fittizio ma fondante al centro della modernità capitalista – la cosiddetta "differenza sessuale". Il transfemminismo non è una critica astratta a questo dualismo teoretico. Piuttosto, contrabbanda le vite, i corpi, le identità e i generi non binari realmente esistenti su un piano sociale collettivo». (Espineira & Bourcier, 2016, p. 89, traduzione mia)

Secondo l'autore, la pratica della rappresentazione performativa è cruciale in tal senso, perché rende visibile la menzogna del binarismo di genere e sessuale, scollato dalla materialità dei corpi (Braidotti, 2019). Proprio per questo, come si

approfondirà nel capitolo successivo, considero le pratiche politiche performative fondanti della politica transfemminista.

3. Pratiche di protesta performative

Mi ricordo proprio questa sensazione di poter stare in reggiseno, in un giorno che non fosse il Pride, in giro per Roma senza sentirmi in difficoltà. E sembra una cosa stupida però in realtà è proprio una cosa che riguarda il corpo, riguarda il tuo attraversamento quotidiano dei posti che vivi e che abiti, è il tuo sempre sentirti in allarme. E quando lasci quella sensazione di allarme non ti sembra nemmeno più di vestire i tuoi panni. Perché sei così tanto abituata a stare in quella sensazione, che ti sembra una vita non tua. Penso certe volte: “forse è così che si sentono i maschi!”. (I15_35)

73

3.1 Performance e performatività

Il termine performance, nell’accezione comune, fa riferimento a un insieme di pratiche, rituali e azioni del quotidiano. Uno dei rimandi più frequenti è quello alla performance teatrale, una messinscena presentata di solito davanti a un pubblico. Goffman (1969/2022), ad esempio, riconduce la performatività – su cui si basa la sua analisi sociologica della vita quotidiana – a una metafora teatrale, sostenendo che le interazioni tra le persone avvengono per mezzo di modalità espressive tipiche del teatro, non soltanto attraverso il linguaggio verbale, ma anche tramite gesti, posture, oggetti, abbigliamento. Le performance, intese come forme artistiche basate su azioni svolte in uno spazio e in un tempo reali e nelle quali i corpi svolgono un ruolo centrale, emersero negli anni Sessanta e Settanta dalla spinta emancipatoria da parte di artist3 che non avevano accesso a teatri o a spazi artistici ufficiali (Pioselli, 2015). Una delle prerogative delle performance era infatti quella di svolgersi al di fuori degli spazi tradizionali della drammaturgia e di poter essere messe in scena all’improvviso e in qualsiasi luogo. Erano necessari soltanto i corpi dell3 artist3, la loro immaginazione e un pubblico, che non di rado veniva coinvolto in maniera inconsapevole o inaspettata. La performance, intesa come forma di espressione antistituzionale in grado di interrompere i meccanismi delle industrie culturali, divenne quindi un atto politico *ante litteram* (D. Taylor & Fuentes, 2011).

Negli anni Settanta i *Performance Studies*⁴² estesero il campo di interesse ben al di là dei limiti del teatrale, esplorando le arti performative, le cerimonie, i rituali, la danza, lo sport, il gioco, le proteste politiche, i social media e le performance della vita quotidiana (Schechner, 1977/2003). In quegli anni, il concetto di performance fu infatti oggetto di una profonda trasformazione: da oggetto scientifico si è fatta metodo, da disciplina è diventata un modello interpretativo. Questa trasformazione ha generato radicali cambiamenti di prospettiva in diversi ambiti della conoscenza: nella critica letteraria, nella performance, nel teatro e nella teoria di genere, effettuando uno spostamento che riguarda principalmente «lo

statuto dell'azione e della trasformazione della realtà» (Serlenga, 2011, p. 2). Al centro della ricerca dei Performance Studies si trovano i meccanismi di produzione e ricezione della pratica performativa, che si articola nella co-presenza di performer e spettator3 (Fischer-Lichte, 2008b). Come suggerisce Caleo, questo determina uno slittamento «dal carattere temporale di evento alla prossimità fisica dei corpi tra loro, mettendone in risalto la dimensione corporea e di immanenza» (2021b, p. 37). Inoltre, questo meccanismo di contemporaneità nella produzione e nella ricezione dovuto alla prossimità corporea, permette di superare la dicotomia soggetto/oggetto della rappresentazione a favore di un sistema circolare e autopoietico, in cui entrambe le parti hanno un ruolo attivo. In questa relazione il performativo crea una dimensione liminale in cui «il discorso porta in sé un potere trasformativo» (Fischer-Lichte, 2008b, p. 33, traduzione mia). Proprio riguardo al loro carattere liminale, Victor Turner (1982/2013) suggerisce che le performance siano in grado di produrre degli spazi di confine, dei luoghi figurati, continuamente aperti tra il dentro e il fuori, tra la realtà e la finzione, consentendo di agire sul simbolico e di ri-semantizzare la realtà. Questo spazio liminale, inteso come luogo di sospensione, crea dunque un momento di condivisione collettiva - in cui la performance viene trasformata dall3 spettator3 e viceversa - e una porosità dei confini tra interno ed esterno, una tensione costante tra reale e immaginario (Serlenga, 2011). A tal proposito scrive ancora Fischer-Lichte:

Il confondere reale e immaginario [...] ha portato a trasferire la spettator3/visitor3 in uno stato di in-betweenness, in uno stato di liminalità. Questa condizione non solo destabilizza l'ordine della percezione

⁴² Per una esaustiva ricostruzione storica e metodologica dei Performance Studies si rimanda a R. Schechner, *Performance Studies. An Introduction*, Second edition, Routledge, Londra 2006 (Opera originale pubblicata nel 1977).

ma, soprattutto, il sé. L'esperienza estetica, in tutti questi casi, va considerata come un'esperienza liminale, un'esperienza dell'essere "betwixt and between", per dirla con Victor Turner, un'esperienza di crisi. È soprattutto il crollo dell'opposizione tra "reale" e "immaginario" che induce la crisi. [...] Poiché queste coppie dicotomiche come "reale" e "immaginario" non costituiscono solo degli strumenti per descrivere il mondo, ma anche dei punti di riferimento per il nostro comportamento e le nostre azioni, la loro destabilizzazione, il loro collasso, si traduce da un lato in una destabilizzazione della nostra percezione del mondo, di noi stessi e degli altri, e, dall'altro, in una disintegrazione delle norme e delle regole che guidano il nostro comportamento. [...] Nella nostra epoca di continua estetizzazione della vita quotidiana basata sulla cultura dell'evento, il "piacere libero e distaccato" non può più essere considerato l'esperienza necessaria per permettere al soggetto di ricreare se stesso. A questo scopo, l'irritazione, la rottura dei frame e la destabilizzazione della percezione e del sé - in poche parole, l'induzione di uno stato di crisi - sembrano essere molto più appropriate. (2008a, p. 95, traduzione mia)

75

Nella capacità della performance di indurre degli *stati di crisi* viene dunque individuata la sua funzione di rottura. Il suo potenziale trasformativo è legato al suo carattere sperimentale, attraverso il quale viene reso visibile ciò che in condizioni normali è inaccessibile all'osservazione e alla messa a critica (Turner, 1987). I vari usi del termine *performance* rispecchiano la stratificazione di significati conferiti a queste pratiche e mettono in luce i sistemi sociali normativi e talvolta repressivi storicamente accettati come naturali. Si può fare riferimento, ad esempio, al campo delle arti visuali, al teatro o, ancora, all'ambito della vita quotidiana.

Quest'ultima accezione di performance è centrale nella teoria della performatività di Butler (1990/2023) che, a partire dalle teorie austiniene sul linguaggio⁴³, le quali ponevano un'enfasi sulla dimensione *testuale* dei fenomeni culturali, sposta il focus sulla dimensione performativa della cultura, mettendo al centro l'agire situato dei corpi. Nel considerare il potenziale trasformativo del performativo sulla realtà, Butler legge gli atti performativi come forme discorsive in grado di produrre

⁴³ Tradizionalmente la filosofia ha attribuito al linguaggio una funzione descrittiva o rappresentativa della realtà. Austin suggerisce invece di guardare al linguaggio non più, o non solo, come a uno strumento per *descrivere* uno stato di cose, ma come a un *agire*, da cui la nozione di *performativo* (Pasquino, 2011).

ciò che nominano e la performatività come «un ambito nel quale il potere agisce come discorso» (Butler, 1993/1996, p. 167). Queste riflessioni sulla performatività vengono formulate a partire dalla necessità di ripensare la relazione tra sesso e genere, disvelando le relazioni di potere che agiscono nella materializzazione del sesso attraverso pratiche accuratamente regolamentate. Proprio per mettere in luce queste relazioni di potere in grado di produrre un sesso prediscorsivo, e quindi presuntamente naturale, Butler legge la categoria di genere in chiave *performativa*. Casalini, riprendendo Butler, suggerisce che:

76

La performatività del genere indica che esso è un fare che si costruisce nel suo essere detto e ripetuto, e non un'essenza storica e naturale; oltre l'espressione del genere non c'è alcuna identità. Il senso comune, il modo in cui le cose ci appaiono, è un effetto della pratica di reiterazione di determinati atti linguistici. Il genere è costruito mediante il riferimento a un *framework* di norme che governano i corpi mediante la loro costante ripetizione, venendo a creare le condizioni sociali che rendono possibile il loro riconoscimento. (2012, p. 155)

Nonostante la dimensione del linguaggio sia dunque legata in maniera prescrittiva alla performatività, è possibile individuare in quest'ultima un'apertura alla trasformazione sociale e politica tramite l'uso creativo, sbieco e deviante di termini usati per accusare, patologizzare o insultare. Parallelamente all'emersione di specifiche soggettività, le norme determinano infatti anche l'esclusione di altre: il fatto di stabilire se l'esistenza di alcune persone sia reale o meno rappresenta, infatti, oltre che un potente mezzo di controllo sociale, anche una forma di violenza disumanizzante (Butler, 2016).

A tal proposito «il termine *queer* solleva la questione delle condizioni di forza e opposizione, stabilità e variabilità, all'interno della performatività» (Butler, 1993/1996, p. 168), operando come pratica linguistica atta ad avvilire il soggetto che nomina e a produrlo *per mezzo di* questo appellativo. È necessario dunque chiedersi in che modo agisca il performativo nel *rendere queer* «sia chi resiste o si oppone alla consuetudine sociale, sia chi la occupa senza il consenso sociale egemone» (Butler, 1993/1996, p. 168). Se da un lato il linguaggio esprime una funzione normativa, dall'altro la performatività apre alla possibilità di una trasformazione sociale e politica, può essere infatti usata per affermare la legittimità dei soggetti imprevisti e rendere visibili le asimmetrie di potere presenti

all'interno delle relazioni sociali. La performance evoca dunque «sia il divieto che il potenziale di trasgressione» (D. Taylor & Fuentes, 2011, p. 27, traduzione mia). Analizzare la performance come zona di conflitto sociopolitico implica considerare la centralità dei corpi in quanto luoghi in cui la performance prende vita. Lo spazio dei corpi non è neutro o inerte, è al contrario prodotto da regole sociali che lo rendono visibile o invisibile attraverso norme di genere, razza, orientamento sessuale, classe, cittadinanza, dis/abilità. Va da sé che lo studio della performance sia necessariamente legato a quello dei corpi e alla loro relazione con lo spazio: in quest'ottica corpo e spazio sono attraversati dalle stesse dinamiche di potere, dinamiche che definiscono la normatività dello spazio e tracciano un confine tra *corpi che contano* e *corpi che non contano* (Borghi, 2012a; Butler, 1993/1996).

77

I comportamenti sociali sono prodotti non solo da norme che codificano in maniera esplicita le condotte legittime, ma anche da «ingiunzioni che sono potenti e a cui è difficile resistere proprio perché sono silenziose e insidiose, insistenti e insinuanti» (Bourdieu, 1982/1991, p. 51, traduzione mia). Questo potere disciplinante implicito consiste nella sua capacità di istituire la prassi corporea e, al contempo, la sua modalità di negoziare lo spazio (Butler, 1997/2021). La capacità degli atti performativi di risignificare la realtà è data dal loro potenziale di interruzione della funzione disciplinante di queste *ingiunzioni* che informano il corpo e le interazioni sociali.

Butler (1997/2021) mette in luce come sia possibile tendere a una trasformazione sociale sfidando le forme di legittimità esistenti e forzando la possibilità di forme future. La forza del performativo deriva, secondo Butler, dalla ripetizione di azioni convenzionali in modi non convenzionali, che creano una rottura con il contesto in cui si svolgono, assumendo significati e funzioni a cui non sono destinate. Per dare profondità a questo assunto, l'autore ricorda uno degli atti performativi più rivoluzionari della storia contemporanea: «Quando Rosa Parks si sedette nella parte anteriore dell'autobus, il suo diritto di farlo non era garantito da nessuna delle convenzioni segregazioniste del Sud [degli Stati Uniti]. Tuttavia, rivendicando un diritto per il quale non aveva alcuna autorizzazione, investì il suo atto di una certa autorità e diede inizio al processo insurrezionale di rovesciamento dei codici di legittimità stabiliti» (1997/2021, p. 148, traduzione mia). Nonostante questo gesto di resistenza sia stato agito da una singola persona, ha messo in discussione l'intero ordine simbolico del contesto di riferimento. La presenza del suo corpo di donna nera non era prevista nel settore dell'autobus riservato ai bianchi, ma il suo

atto performativo all'interno di quello spazio ha segnato un punto di non ritorno nella lotta alla segregazione razziale, istituendo un nuovo immaginario sociale (Curcio et al., 2012).

Sara Ahmed sostiene che gli spazi acquisiscano «la *pelle* dei corpi che li abitano» (2007, p. 157, traduzione mia) e che assumano la propria forma modellandosi su alcuni corpi piuttosto che su altri. Per spiegare questa affermazione fa l'esempio di quattro femministe nere che entrarono tutte insieme nella sala di una conferenza universitaria a cui stava partecipando:

78

Si dà il caso che entrino tutte nella sala nello stesso momento. Sì, notiamo questi arrivi. Il fatto che ci accorgiamo di questi arrivi ci dice molto più su ciò che è già in atto piuttosto che su "chi" arriva. Qualcunə dice: "È come entrare in un mare di bianchezza". Questa frase esce fuori e rimane sospesa nell'aria. L'atto di parola diventa un oggetto, che ci riunisce intorno a sé. Allora sì, entrano nella stanza e mi accorgo che prima non c'erano, come una rioccupazione retrospettiva di uno spazio che già abitavo. Mi guardo intorno e ritrovo il mare di bianchezza. Come molti hanno sostenuto, la bianchezza è invisibile e non marcata, come centro assente rispetto al quale le altre appaiono solo come devianti o punti di deviazione. [...] Gli spazi sono orientati "intorno" alla bianchezza, nella misura in cui la bianchezza non viene vista. Non ci confrontiamo con la bianchezza: questa si "nasconde dietro" i corpi, come un dato di fatto. L'effetto di questo "intorno alla bianchezza" è l'istituzionalizzazione di una certa "sommiglianza", che fa sentire i corpi non bianchi a disagio, esposti, visibili, diversi, quando occupano questo spazio. (2007, p. 157, traduzione mia)

I corpi che «abitano spazi che estendono la loro forma» (Ahmed, 2007, p. 158, traduzione mia) sperimentano nel loro attraversamento una situazione di agio, la loro esperienza dello spazio è rassicurante e al tempo stesso non conflittuale, poiché lo spazio ha già assunto la loro forma. I corpi marginalizzati, invece, possono essere invisibili e definiti, per negazione, come corpi non bianchi, non maschili, non eterosessuali, non abili; oppure possono essere iper-visibili, quindi conflittuali, ed essere espunti in quanto *corpi alieni* (Puwar, 2004).

Per le persone che fanno costantemente esperienza della marginalizzazione partire da una presa di coscienza della propria identità è fondamentale non solo per portare i propri corpi e le proprie emozioni all'interno dello spazio pubblico, ma per trasformare l'arena politica con nuove pratiche e linguaggi. In questo senso lo spazio può essere risignificato grazie a corpi che trasgrediscono la norma

spogliandosi, esponendosi, travestendosi, mettendo in scena pratiche considerate *non adatte* allo spazio pubblico, come ad esempio dormire, bivaccare, urlare, ballare, esporre i genitali. Questo genere di azioni strappa il velo della normalità riarticolarlo i rapporti di potere e, conseguentemente, forza la rottura di uno spazio che pensa se stesso come omogeneo.

3.2 Pratiche performative transfemministe

Le pratiche fin qui nominate possono essere intese come atti performativi che, attraverso il *fare*, il *mettere in atto*, il *mettere in scena*, producono effetti sociali e corporei (Gregson & Rose, 2000). Come già anticipato, il focus di questa ricerca sono le performance usate come azioni collettive di protesta⁴⁴ da parte dei movimenti transfemministi. Invocando un concetto, quello di performance, legato anche a una genealogia artistica, non si intende dire che un'azione di protesta possa essere ridotta unicamente alla sua componente artistica o performativa, ma che la comprensione di questa tipologia di repertorio⁴⁵ possa essere un'importante lente di analisi delle rivendicazioni dei movimenti sociali e, nello specifico di questo lavoro, di quelli transfemministi. Il focus sulle pratiche di protesta performative è particolarmente interessante se si considera che, come sottolineano Taylor e Van Dyke (2007), le azioni di protesta e l'uso collettivo di metodi non convenzionali di partecipazione politica rappresentano il tratto distintivo dei movimenti sociali rispetto ai più classici attori politici. Un elemento che caratterizza queste due modalità dell'agire politico è l'uso strategico di forme non istituzionalizzate di espressione politica da parte dei movimenti sociali, con il fine di influenzare l'opinione pubblica ed esercitare pressione sulle istituzioni (Hatuka, 2018).

79

⁴⁴ Le azioni collettive di protesta sono definite da Tarrow (1994/2011) come la base di fenomeni come i movimenti sociali, le ribellioni, i riot, le proteste e le rivoluzioni. Si tratta di azioni politiche conflittuali orientate a un cambiamento culturale, sociale, politico o economico, o a una resistenza a tale cambiamento. Sono, inoltre, azioni non convenzionali che usano canali non istituzionali, come ad esempio gli scioperi, i sit-in, i boicottaggi, i cortei, i flashmob, le manifestazioni, le occupazioni, ecc. (Pilati, 2018).

⁴⁵ Tilly (2004) usa il termine *repertorio* per descrivere la costellazione di tattiche e strategie usate da gruppi di protesta nell'azione collettiva. I *repertori di tattiche* (*tactical repertoires*) sono spazi di contestazione in cui corpi, simboli, identità, pratiche e discorsi sono usati per perseguire o prevenire cambiamenti nelle dinamiche di potere istituzionale.

Prima di procedere con l'analisi delle pratiche di protesta performative è necessario circoscrivere il campo, poiché il concetto di performance può assumere un'ampia gamma di significati. Considerando che ogni aspetto della cultura è performativo (Butler, 1990/2023; Fischer-Lichte, 2008a), qualsiasi pratica che implichi una produzione di significati, idee o identità può essere intesa come una performance (Juris, 2015). Per farne oggetto di analisi è necessario separare le pratiche performative che sono espressione di eventi di protesta da altre pratiche adottate dai movimenti sociali che non si configurano come performance intenzionali. Nel contesto di questa ricerca verranno quindi prese in considerazione le pratiche di protesta conflittuali dei movimenti transfemministi che, oltre ad avere una dimensione performativa, utilizzano la performance come strumento tattico e strategico, mettendo al centro la dimensione corporea per generare significato, con un focus su quelle che mirano ad avere maggiore visibilità e che si rivolgono a un pubblico ampio.

Come scrive Golinelli: «alla configurazione delle pratiche partecipano corpi, oggetti, spazi che si organizzano sintatticamente lungo un asse temporale: sono proprio gli aspetti tensivi, sensoriali, somatici e passionali quel plesso eterogeneo di relazioni tra corso d'azione e verbalizzazione che un approccio testualista narratologico non riuscirebbe a cogliere» (2014, p. 64). Questa modalità di azione si basa sull'idea che il corpo stesso sia il principale luogo di produzione del pensiero: l'esperienza non si separa dal *logos*, la parola si radica nel corpo, che diventa uno strumento di resistenza volto a contestare le strutture di potere e le convenzioni sociali. L'efficacia di queste pratiche risiede nella loro capacità di produrre *spazi di apparizione* (Arendt, 1958/2012) in cui i corpi, con la loro vulnerabilità, la loro forza e la loro sinergia, diventano i principali veicoli simbolici e materiali nella lotta per il cambiamento sociale (Butler, 2014/2017). Nell'analizzare le pratiche performative è sempre importante tenere a mente chi sono i soggetti che le mettono in atto e da quale posizionamento lo fanno.

La necessità, si dice, è la madre dell'invenzione. [...] Le piante fioriscono in modo più prolifico in condizioni limite. La performance, allo stesso modo, cresce più intensamente e più velocemente ai margini e nelle crepe della società di quanto non avvenga al centro. Per esempio, non conosco una sola performance messa in scena da una famiglia nucleare bianca americana della middle class con 2,5 figli e una Jeep Cherokee. La maggior parte dell

performer che mi vengono in mente sono donne, gay e/o minoranze razziali.

Probabilmente non è una coincidenza. (Hill, 2000, p. 153, traduzione mia)

Come si evince dalle parole di Leslie Hill, quando le pratiche di protesta performative partono da istanze politiche radicali, non sono mai una mera esibizione o rappresentazione estetica, ma coreografie di corpi in azione che trasmettono messaggi potenti e provocatori. La stessa presenza fisica di alcuni corpi nello spazio pubblico diventa un atto politico che, attraverso la creazione di immagini, identità e significati, produce un potere contro-egemonico (Fuentes, 2020).

Molte delle performance di protesta avvengono in spazi pubblici come piazze, 81
strade, università, ospedali o consultori e solitamente alla presenza di un pubblico coinvolto in maniera quasi sempre inconsapevole. In questi spazi designati vengono articolate azioni in grado di creare una temporanea dissonanza che interrompe l'armonia stagnante delle consuete modalità di fruizione e percezione spaziale. Spesso i corpi esprimono gestualità sguaiate e posture insolite, rendendo esplicita una dimensione teatrale artefatta che genera spaesamento in chi assiste. Questo straniamento percettivo segnala uno spazio pubblico già orientato, caratterizzato da un'identità rigida e stratificata, che non contempla la possibilità di azioni impreviste (Golinelli, 2014).

Questi meccanismi di continua destabilizzazione territoriale aiutano a comprendere come queste pratiche siano sempre situate: il loro significato è, infatti, intrinsecamente legato allo spazio-tempo dell'azione e la loro interpretazione non può prescindere dal contesto in cui sono prodotte. Un corpo nudo non ha lo stesso portato sovversivo in spiaggia, all'interno di un museo o in una piazza cittadina. È infatti il loro svolgersi in luoghi in cui non sono previste a determinare l'efficacia delle performance. In questo senso lo spazio va pensato come veicolo di significazione e non esclusivamente come uno scenario. Citando le parole di Gregson e Rose:

Le gerarchie incorporate nella posizione fisica, nello spazio assoluto, possono essere messe in discussione attraverso l'elaborazione pratica, attraverso la performance, delle metafore del margine e del centro, del margine nel centro e del centro nel margine. [...] Particolari performance articolano le proprie spazialità, invece di essere semplicemente situate nello spazio. (2000, pp. 446–447)

Lo spazio non si configura dunque come una superficie sulla quale questi soggetti si fanno spazio, ma piuttosto come un contesto che interviene esso stesso nel significare l'azione. Inoltre, il fatto che queste pratiche siano *site-specific* determina la loro unicità e irriproducibilità, nonostante la loro diffusione translocale comporti talvolta un adattamento a contesti territoriali diversi.

82 Le pratiche performative hanno una dimensione intrinsecamente effimera, appaiono nello spazio pubblico scompaginandone le dinamiche in un lasso temporale finito. Il loro portato politico dipende dal processo piuttosto che dal prodotto finale, dalla loro efficacia simbolica piuttosto che dalla loro materialità e oggettualità statica. Si potrebbe dire dunque che la dimensione temporale sia un ulteriore elemento fondante delle performance, caratterizzate dalla transitorietà e dall'immediatezza. Peggy Phelan sostiene che, dopo la sua produzione, la performance sia destinata a scomparire, in quanto nessuna forma di documentazione o riproduzione è in grado di catturare il presente⁴⁶.

La sola vita della performance è nel presente. La performance non può essere salvata, registrata, documentata, o diversamente affidata alla diffusione di rappresentazioni *delle* rappresentazioni: quando succede, essa diventa qualcosa di diverso dalla performance. La sostanza della performance [...] diventa se stessa attraverso la sparizione. [...] Solo raramente in questa cultura viene valorizzato l'“adesso” a cui la performance rivolge le sue domande più profonde. [...] La performance avviene in un tempo che non si ripeterà. (2003, p. 146, traduzione mia)

Altri autori (Moten, 2003; Muñoz, 1996) affermano invece che la natura effimera della performance costituisca un presupposto essenziale per la sua riproducibilità e che vada pensata come «una traccia, una rimanenza, ciò che resta sospeso nell'aria come un rumore» (Muñoz, 2009/2019, p. 65, traduzione mia).

Come si vedrà in maniera più approfondita nel capitolo 6, sebbene possa sembrare che il carattere effimero della performance non permetta una trasformazione sociale e spaziale duratura, la sua efficacia non è da ricercarsi nelle tracce materiali del suo manifestarsi, quanto piuttosto nelle possibilità generative di una memoria personale e collettiva (Fuentes, 2015).

⁴⁶ Naturalmente, se si considerano le multiformi possibilità di riproduzione delle performance nello spazio online, il dibattito sull'irriproducibilità della performance assume forme più complesse. La simultanea trasmissione di un atto performativo in rete, infatti, non permette di scindere il momento della creazione da quello dell'archiviazione.

I corpi come territori di resistenza

L'esplorazione delle pratiche performative orienta indubbiamente lo sguardo sull'interazione tra i corpi e lo spazio, evidenziando la materialità di questa relazione sia sugli apparati di produzione corporea⁴⁷ che sui processi di trasformazione spaziale.

Come visto nel capitolo precedente, nella storia dei femminismi il corpo ha sempre assunto una rilevanza fondamentale ed è stato identificato come luogo di resistenza e sovversione dello spazio normato (Borghi, 2019; Butler, 2014/2017; Castelli, 2019a). Riprendendo il concetto di vulnerabilità di Butler (2004/2017), Olivia Guaraldo sostiene che le istanze corporee siano qualcosa di immediatamente politico: 83

L'importanza delle lotte politiche recenti, dove i corpi assemblati in piazza chiedono pane e giustizia, casa e dignità, starebbe proprio nell'aver mostrato come tali corpi, con i loro bisogni, parlano *prima di qualsiasi discorso rivendicativo*. E lo fanno insieme, in una dimensione di relazione e di comunanza che gioca molto anche sulle potenzialità resistenziali che la dipendenza e la precarietà possono avere. Sembrerebbe, insomma, che tali spazi di apparenza di "corpi in alleanza" siano luoghi virtuosi di esibizione del sé, luoghi in cui può prendere forma quel mostrarsi gli uni agli altri che Arendt ritiene essere il gesto inaugurale di ogni spazio politico. (2020, p. 113)

Questo primo livello di analisi mostra la significatività della dimensione corporea nelle pratiche performative, che non può essere scissa dalla sua materialità ingombrante e dalle sue cicatrici biografiche. La dimensione agentiva di tali pratiche dunque «si configura e si struttura *in corpore*, "a condizione di corpo"» (Golinelli, 2014, p. 65).

L'esperienza della protesta forza un ripensamento della politica e del suo legame con la dimensione corporea individuale e collettiva. Le pratiche dei movimenti transfemministi contemporanei sono esplicitamente in relazione con quelle delle femministe degli anni Settanta, che hanno messo in crisi la dicotomia pubblico/privato. Rachele Borghi, rifacendosi al lavoro di Elena Vacchelli (2011),

⁴⁷ Per Donna Haraway (1991/2018) i corpi non rappresentano oggetti di conoscenza essenziali e naturali, ma «nodi generativi material-semiotici» i cui confini si materializzano nell'interazione sociale. Il corpo, in quanto oggetto di conoscenza, è dunque parte attiva e generatrice di significato negli apparati di produzione corporea.

commenta così la produzione di spazialità dei movimenti femministi milanesi degli anni Settanta:

Pratiche come il *self-help* o autocoscienza erano parte di un processo di impoteramento che passava attraverso la creazione di spazi separatisti, veri e propri laboratori di pratiche di riappropriazione dei corpi e di esercizio dell'autodeterminazione, dal momento che la riconquista del proprio corpo era considerata come la prima tappa verso la riappropriazione collettiva dello spazio pubblico dal punto di vista materiale (spazio fisico) e simbolico (spazio politico). (2019, pp. 121–122)

84 Per riuscire a trasformare lo spazio pubblico, quindi, è indispensabile in primo luogo decostruire le norme patriarcali che agiscono sul corpo e – mettendolo al centro – farne uno strumento di resistenza.

A ben guardare, si può rintracciare un duplice ruolo attribuito al corpo nel contesto delle performance di protesta transfemministe. In primo luogo, in quanto elemento di conflitto e dissenso (il corpo è quindi il soggetto dell'azione performativa): si pensi, ad esempio, allo strumento della nudità, utilizzato per esprimere la propria autodeterminazione rispetto al controllo dei corpi e la propria libertà nei confronti di imposizioni di carattere morale. Il corpo può essere però utilizzato anche come oggetto della performance, attraverso pratiche che mettano al centro una specifica narrazione sul corpo, che spesso ha come obiettivo l'affermazione di un'autonomia decisionale su tematiche riguardanti la sessualità, l'identità di genere, la maternità o l'aborto. Ogni rivendicazione fatta in nome del corpo e attraverso questo non è dunque solo una modalità per rivendicare uno spazio di apparizione nello spazio pubblico e contestarne il disciplinamento, ma è allo stesso tempo un modo per far sì che il corpo stesso diventi preconditione di ogni rivendicazione politica (Bortolati, 2017).

Nelle azioni di protesta dei movimenti transfemministi contemporanei è spesso presente l'elemento della nudità, che di per sé non rappresenta un fenomeno innovativo. La pratica del denudarsi può assumere almeno due significati: da una parte permette di rendere visibile la propria vulnerabilità e di collettivizzarla, dall'altra costituisce una sfida simbolica che tenta di cortocircuitare, attraverso l'esposizione del proprio corpo, un sistema valoriale che lo oggettifica. Questa seconda operazione potrebbe sembrare a prima vista ossimorica, perché può essere letta come una legittimazione di un sistema di codici morali e sessuali imposti. Al contrario, rappresenta una forma di sottrazione allo sguardo

sessualizzante maschile e una pratica di autodeterminazione nel momento in cui si scelgono le modalità e le condizioni di quell'esposizione. Riconquistare la possibilità di attraversare lo spazio pubblico stabilendone le regole è un forte strumento di riappropriazione del *potere dell'erotico*⁴⁸. A tal proposito è significativa l'elaborazione di Maria Nadotti della nudità nell'atto della protesta:

Parlano – ed è una scelta precisa, visto che alle donne è “sempre stato impedito di parlare altrimenti” – attraverso il corpo. [...] Un capovolgimento e una riappropriazione in cui il tetro discorso di chi opprime si converte, senza ironia, nella rivolta discorsiva dell'oppresso, costretto a dirsi attraverso l'immagine di sé che gli si è incollata addosso: un corpo nudo, vulnerabile e potente, che da sé si dissacra dissacrando i simboli di chi lo riduce a semplice incarnazione del desiderio e del bisogno altrui. (2014, p. n.d.)

85

Un ulteriore livello da tenere in considerazione nella lettura di questi fenomeni è come riescano a far emergere e a detonare la retorica del decoro strumentale alla normalizzazione dei corpi e a forme implicite di segregazione nello spazio urbano. Le attiviste autodefiniscono spesso i propri corpi come indecorosi e, nel fare questo, rifiutano di contribuire alla sedimentazione sociale della categoria del decoro.

Il posizionamento di questi movimenti mette in luce la produzione della politicità del decoro attraverso l'individuazione e l'esclusione del degrado a partire dal loro posizionamento: definendosi come “indecoros*”, si pongono al di fuori dalla (apparente) opposizione binaria decoro-degrado, rifiutando di dover prendere parte, per imposizione morale e senso estetico, alla costruzione del decoro. Allo stesso modo, il rifiuto della partecipazione al decoro diventa rivendicazione di una relazione di cura con i luoghi e con i contesti vissuti che non può essere ridotta all'idea della lotta al degrado. [...] Riconoscendo il meccanismo di potere che definisce il decoro, dirsi indecoros* è posizionarsi al di fuori di questa complementarità, sviluppando capacità creative e spazio di resistenza. (Tulumello & Bertoni, 2019, p. 102)

Oltre a rendere manifesta la propria vulnerabilità – e forse proprio in virtù di questa – i corpi in piazza sono corpi che disturbano, presenti dove non sono previsti o in cui la loro presenza è proibita. Da un punto di vista situato e transfemminista, i

⁴⁸ Audre Lorde (1984) parla dell'erotico come di una risorsa, profondamente radicata in una dimensione intima e spirituale, repressa dal sistema di potere dominante. Liberarsi da queste costrizioni sociali significa dunque riuscire ad esprimere la forza generativa dell'erotico.

corpi assumono un valore simbolico di resistenza e trasgressione delle norme che regolano la conformazione e l'accessibilità dello spazio pubblico. Il corpo si configura come spazio biopolitico su cui agisce la violenza normativa della società e attraverso il quale è contemporaneamente possibile agire resistenza e cambiamento (Borghi, 2018). La pluralità della performance non annienta, dunque, le istanze individuali, personali, ma mette i corpi al centro della scena, come mezzi di relazione politica che si soggettivano a partire dalla loro «dimensione esposta, sessuata, plurale» (Castelli, 2019).

86 In questo processo lo spazio non è preesistente, non è materia inerte, è un luogo di possibilità, si lascia *aggredire* e alterare dai corpi e dalle relazioni che lo abitano. La performance si fa così pratica – seppure effimera – di resistenza, strumento di rivolta delle soggettività marginalizzate, escluse, invisibilizzate, stigmatizzate, che impongono la propria radicale presenza, costringendo a guardarle, a svelare i rapporti di potere e a immaginare nuovi spazi di libertà e agibilità politica.

3.3 La performance come strategia politica

L'uso della performance come strumento di protesta è una pratica risalente almeno agli inizi del secolo scorso e da più di due decenni contribuisce a plasmare, a livello di immaginario, l'identità dei movimenti sociali (Hill, 2000; Reed, 2005/2019). Questo tipo di proteste ha generato e amplificato sentimenti contrastanti di euforia e repulsione, momenti di effervescenza collettiva, di sospensione delle temporalità sociali, che hanno contribuito a creare soggettivazione politica (Werbner et al., 2014). Sebbene molte delle strategie usate dai movimenti sociali contemporanei siano inedite, è possibile rintracciare in queste una forte eredità delle pratiche adottate nei decenni precedenti sia dai movimenti femministi che dai movimenti per la giustizia globale (Graeber, 2012; Grassi, 2013).

Storicamente si tende a collegare l'adozione della performance come pratica di protesta all'emersione della *Performance Art* degli anni Sessanta e Settanta. Tuttavia, come sostiene Leslie Hill (2000), le radici più profonde di queste pratiche andrebbero ricercate nel movimento femminista e, in particolare, nelle azioni delle cosiddette *suffragette*. Le pratiche prodotte nel contesto del movimento per il suffragio femminile avevano espliciti obiettivi propagandistici: l'esigenza era infatti quella di realizzare una riforma politica per ottenere il diritto al voto. La

contaminazione con le performance teatrali che attrici e drammaturghe mettevano in scena per influenzare l'opinione pubblica sulla questione del suffragio è indubbia. Resesi conto del fatto che il teatro non era sufficiente a raggiungere un numero adeguato di persone, le suffragiste puntarono all'attenzione del grande pubblico attraverso marce, proteste e azioni strategiche che mobilitarono centinaia di migliaia di donne (Bard, 2014). In un chiaro spirito di trasgressione all'imposizione dei confini domestici, «le suffragette misero in atto un vero e proprio assalto allo spazio pubblico» (Arcara, 2018, p. 49). Le loro azioni spaziavano dall'organizzazione di volantaggi e comizi al lanciare sassi contro le finestre degli uffici governativi o incendiare le case dei parlamentari. Alcune azioni avevano un'esplicita valenza simbolica: ad esempio, nel 1914 fu squarciata la *Venere Rokeby* di Velázquez, custodita all'interno della National Gallery di Londra per mettere in luce la contraddizione tra l'alto valore materiale attribuito all'opera e il disprezzo per la vita e le opinioni delle suffragiste. Durante le marce, inoltre, alcune donne indossavano costumi storici che rappresentavano figure emblematiche per il movimento, come ad esempio Giovanna d'Arco. In risposta alla linea dura e intransigente del governo, le suffragiste diedero vita a forme di protesta più dirette e viscerali che, nonostante implicassero in alcuni casi l'uso della violenza, avevano una forte componente performativa.

87

Vennero incendiate le cassette postali, tagliati i fili del telegrafo e bruciate le stazioni ferroviarie. Si potrebbe obiettare che si trattasse di atti di terrorismo piuttosto che di performance, ma nessuna può dissuadermi dal pensare che le decine di signore alla moda che sincronizzavano i loro orologi da polso, si dirigevano verso i quartieri dello shopping designati di Oxford Street, Knightsbridge e Kensington e pudicamente estraevano dalle borsette dei martelli con i quali spaccavano decorosamente le vetrine esclusive, non fossero squisite performer con una consapevolezza e un controllo assoluti della performance, perfettamente capaci di coniugare il contenuto e la forma della propria azione. (Hill, 2000, p. 155, traduzione mia)

L'uso politico della violenza è storicamente connesso alla consapevolezza, da parte dei soggetti marginalizzati, che le istituzioni statali non solo siano indifferenti alle disuguaglianze, ma spesso ne siano anche artefici. Come sostiene Dorlin (2020), è interessante cercare di comprendere come alcune componenti del femminismo suffragista abbiano messo in pratica questo assunto politico, rifiutando di affidarsi alla giustizia dello Stato e riconoscendo in esso una fonte di ulteriore vulnerabilità.

Nella storia dei movimenti femministi, infatti, l'uso della violenza è sempre stato un tabù legato alla presunta prerogativa maschile dell'uso di tale strumento in contrapposizione a una natura intrinsecamente non violenta del genere femminile. Tuttavia, il rifiuto di tale dicotomia e il conseguente uso della violenza come strumento di lotta politica sono stati rivendicati nel corso del tempo e in maniera molto eterogenea da parte dei movimenti femministi. Quello della violenza agita dalle donne è un nodo molto complesso e difficile da sciogliere, che spesso viene schiacciato tra l'affermazione del diritto di agire violenza anche per le donne e chi vede nella violenza uno strumento esclusivamente patriarcale di cui non è possibile riappropriarsi. Il punto di partenza di molte delle riflessioni femministe e transfemministe contemporanee su questo tema è il riconoscimento del *privilegio della violenza*, ovvero il fatto che questa sia considerata legittima solo se messa in atto dagli uomini. Non è un caso se le donne che si ribellano agendo violenza vengono da sempre mostrificate e considerate pazze, umorali, irrazionali o isteriche e, conseguentemente, riportate forzatamente all'ordine⁴⁹. Cercando di non cadere in semplificazioni che si fermano a una contrapposizione tra l'uso politico della violenza e il suo rifiuto *tout court*, può risultare interessante focalizzare piuttosto l'attenzione sull'esercizio microfisico e quotidiano della violenza da parte dei movimenti femministi e transfemministi non solo nell'autodifesa, ma anche nelle pratiche di protesta performative.

Facendo un salto temporale alla seconda metà del Novecento, è possibile constatare come i movimenti femministi degli anni Settanta facciano ampio ricorso alla performatività nelle loro manifestazioni di protesta. Attraverso le fotografie di quegli anni è possibile immergersi nell'espressività estetica che caratterizzava i momenti di piazza: «striscioni, bandiere con il segno femminista, nastri colorati, scope (simbolo delle streghe), carriole piene di firme, tamburi e tamburelli, nacchere, pentole e coperchi da suonare, fiori e mimose nei capelli delle ragazze dai volti dipinti, [...] girotondi improvvisati e una moda coloratissima» (Agosti, 2014). A Roma, tra il 1976 e il 1980, le femministe del collettivo Pompeo Magno portarono per strada il *Patriarcato*, un fantoccio che bruciarono poco dopo a Piazza

⁴⁹ Questo stesso discorso si può ovviamente estendere a tutte le soggettività marginalizzate che il potere normativo tenta di controllare per garantire il mantenimento di specifiche posizioni gerarchiche. Si veda ad esempio in quali casi viene applicato il termine *terrorismo* per designare un «uso di violenza illegittima», questa è la definizione che ne dà il vocabolario Treccani <https://www.treccani.it/vocabolario/terrorismo/> (ultimo accesso il 15/03/2024). Per ulteriori approfondimenti sul privilegio della violenza si veda Dorlin (2020) e Vergès (2021).

Navona, una *Bruca* rosa, che simbolicamente divorava l'albero del patriarcato, e un'enorme gallina di cartapesta, accompagnata da un cartello con scritto: «Guai a chi mi rompe l'uovo, sto covando un mondo nuovo!» (AA.VV., 1995; Seravalli, 2013). In altre occasioni si creavano in piazza dei momenti di cabaret, degli spettacoli teatrali o delle letture. Da ricordare anche la riappropriazione del colore, in particolare del rosa e del viola, contro la femminilità stereotipata associata al suo utilizzo. Paola Mastrangeli ricorda così i momenti di piazza di quegli anni:

Piazza è visibilità dell'urgenza di far vedere una ritrovata libertà del corpo, una ritrovata libertà del corpo fuori dagli schemi, fuori dalle gonne strette, dai tacchi. [...] Questi zoccoli usati come arma, che erano il contrario dei tacchi, erano una cosa comoda, erano una cosa per scappare, erano una cosa per colpire. [...] La piazza è sempre stata il luogo dei movimenti di liberazione. È stata il luogo dell'opposizione, ma una rabbia creativa e una rabbia felice non si era mai vista in piazza. [...] Prima era solo una cosa di lotta, una cosa chiusa, scura, pugni chiusi. Voglio dire, conquistarla con la gioia di andarsene per il mondo in tante, è stata proprio la novità di quegli anni. [...] Abbiamo rivoltato il significato del rosa femminuccia, del rosa che deve stare a casa. Noi ci riappropriavamo del rosa e stavamo per la strada ed eravamo sfrontate, eravamo sfacciate, eravamo... sboccate ci dicevano, eravamo molto maleducate. [...] Questa lotta all'oppressione, con questa rabbia così creativa, una rabbia strana, felice, quasi una rabbia erotica. Sono stati gli anni contraddistinti da una forma diffusa di erotismo, perché c'era erotismo nel fare le cose insieme. (1995, pp. 111–114)

89

Torna in queste parole l'evidenza dell'intreccio tra i corpi, la riappropriazione dello spazio pubblico e la creatività, l'urgenza di dare voce a una rabbia inespressa e di inventare nuovi modi per farlo. Il gesto probabilmente più iconico dei movimenti femministi è emblematico di questa espressività creativa che espone in piazza tutto il non detto: unire le mani aperte sopra la testa a simboleggiare la vulva, e farlo tutte insieme. Materializzazione di qualcosa che a parole non si poteva dire, questo simbolo si è insinuato in maniera così profonda nell'immaginario collettivo da essere diventato nell'accezione comune *il gesto femminista* (AA.VV., 2014).

Il gesto del sesso con le mani, esposto, rivendicato, non si colloca solo in una genealogia dell'irrisione, della denuncia del vestito dell'imperatore, del ribaltamento, di un'immagine che è usata come corpo contundente, come un urto. Non è mera strategia comunicativa, invalidante del discorso opposto. [...] Sembra piuttosto inserirsi in quella delle invenzioni: e le donne si

inventarono un sesso. Un oggetto inedito, che pure è sempre esistito identico a sé nella sua morfologia ma che nel suo sottrarsi a una specifica presa del potere assume le forme del tutto è possibile. (Bussoni, 2014, pp. 60–61)

I movimenti femministi usano dunque i corpi come strumento per terremotare gli spazi, per sovvertirli, creare fratture e insinuarsi nelle crepe. Questa forza creatrice è in grado di spostare lo sguardo, di immaginare qualcosa che non esisteva ancora. Allo stesso tempo opera uno slittamento rispetto agli orizzonti simbolici disponibili, non si adegua, ma è generatrice di nuove relazioni. Come si è visto, le strategie utilizzate sono varie e molto spesso fanno ricorso alla provocazione, all'ironia, al simbolismo e alla creatività per costruire un immaginario altro, modificando sensibilmente la classica configurazione dell'estetica del conflitto.

L'umorismo, il gioco e la frivolezza sono emersi come strumenti di contestazione politica dalla seconda metà del Novecento (t'Hart & Bos, 2007). Samuele Grassi (2013) suggerisce la possibilità di individuare le radici di queste pratiche nella controcultura beat negli Stati Uniti degli anni Cinquanta, nel Flower Power e nelle contestazioni contro la guerra in Vietnam, nella rete Black Power contro la discriminazione razziale, nelle proteste studentesche del Sessantotto e nell'eredità dei moti di Stonewall e di movimenti come ACT UP⁵⁰. In Europa, simili esperienze sembrano essere portate avanti nelle pratiche di *détournement* dell'Internazionale Situazionista⁵¹ degli anni Sessanta o, come visto nel caso italiano, in quelle dei movimenti femministi.

Queste pratiche di protesta vengono ideate pensando a una sottrazione rispetto a una forma di scontro oppositiva, in cui è necessario porsi su un piano quantitativo rispetto al livello di violenza necessario per scalfire il potere. Le strategie adottate si basano piuttosto sul disorientamento e sullo spiazzamento della controparte

⁵⁰ ACT UP è stata un'organizzazione politica internazionale orientata a richiamare l'attenzione sulle conseguenze del profondo stigma nei confronti dell'AIDS (in termini di ricerca scientifica, diritto all'assistenza sanitaria e sostegno socioeconomico). A partire dalla fine degli anni Ottanta, ACT UP diede vita ad azioni dirette dal forte impatto emotivo e molto creative sul piano comunicativo, facendo leva sul potere mediatico per orientare l'opinione pubblica e costringere le istituzioni a intervenire (Halcli, 1999).

⁵¹ I situazionisti, un gruppo francese riunito intorno alla rivista *Internationale Situationniste*, si descrivono come «coloro che si dedicano alla costruzione di situazioni». Questo lavoro che interviene nell'esistenza reale è inteso come costruzione collettiva di momenti di vita, in un lavoro che passa dalla creazione di un set alla progettazione del ruolo di chi agisce, senza che sia possibile agire come spettatore. In questo contesto è interessante sottolineare l'apporto dei Situazionisti a un nuovo approccio di relazione con lo spazio urbano e all'aspetto performativo delle derive (*dérives*) urbane da loro proposte: le erranze situazioniste erano infatti pratiche volte alla realizzazione di una città ludica contro la città borghese (Careri, 2006).

come strategia: fare ed essere ciò che non ci si aspetta. L'imprevedibilità destabilizza spesso anche la narrazione mediatica dei conflitti, interrompendone la linearità e rendendo difficile applicare schemi interpretativi predefiniti che strumentalizzano le dinamiche degli scontri per delegittimare, in maniera unidirezionale, l'uso della violenza. Queste strategie di conflitto non convenzionali mettono inoltre in crisi l'efficacia delle strategie repressive, costringendo le istituzioni a confrontarsi con forme di dissenso fluide e dinamiche, che sfuggono ai tradizionali meccanismi di gestione delle proteste.

Sono queste le ragioni che inducono alcuni movimenti, a partire dagli anni Novanta, a utilizzare la frivolezza tattica (*tactical frivolity*), ovvero pratiche performative non orientate allo scontro diretto, ironiche e dissacranti, che usano la creatività per aprire spazi di conflittualità con il potere istituzionale. Tra queste il *pink bloc* si afferma a livello internazionale durante le manifestazioni dei movimenti per la giustizia globale, in particolare a Praga nel 2000, a Genova nel 2001 e a Roma, Milano e Bologna nel 2004 (Bazzichelli, 2006), ispirandosi a movimenti come *Reclaim the Streets*⁵² e a proteste come *Carnival against capital*⁵³ (Ramírez-Blanco, 2018). Queste esperienze femministe e queer usano strategicamente il colore rosa (in alcune situazioni affiancato dall'argento) come grimaldello ludico-tattico all'interno delle proteste, stravolgendo l'idea che persone vestite in maniera stravagante, che ballano, giocano e scherzano – identificate tra l'altro come femministe e persone queer – non siano in grado di portare avanti delle azioni di protesta. Un risultato significativo di questa strategia d'azione è stato senza dubbio il successo ottenuto dal *pink bloc* durante le manifestazioni del 2000 a Praga: fu l'unico blocco a riuscire a oltrepassare la zona

⁵² *Reclaim the Streets* è stato un movimento politico, nato in Gran Bretagna a metà degli anni Novanta, che organizzava rave anticapitalisti illegali per le strade, trasformando le proteste in veri e propri festival che mettevano al centro la creazione di forme alternative di socialità e la riappropriazione dello spazio pubblico (Bogad, 2016).

⁵³ Il *Carnevale contro il capitale* è stata una giornata di protesta internazionale che si è svolta il 18 giugno 1999 in coincidenza con un vertice del G8 in Germania. Sono state organizzate proteste e azioni carnevalesche in oltre 40 città a livello globale. Quel giorno, nel distretto finanziario di Londra, 10.000 persone si sono radunate in strada, giocando a pallavolo con enormi mappamondi gonfiabili e ballando a ritmo di samba. Il *Carnevale contro il capitale* non era un'organizzazione, ma piuttosto un concetto: un invito all'azione e l'evocazione di un carnevale sovversivo e celebrativo come forma di protesta (Bogad, 2016).

rossa e ad arrivare al Centro Congressi in cui si svolgeva il vertice del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale⁵⁴.

In Italia all'inizio degli anni Duemila iniziano a emergere collettivi e gruppi transfemministi e queer autorganizzati che si rifanno all'uso di tattiche di resistenza creativa e frivolezza tattica. Tra questi ad esempio il laboratorio Sexyshock a Bologna, che ha messo al centro la liberazione dell'immaginario a partire dalla sessualità e dal desiderio, o il collettivo romano A/matrix, che nel 2004 dà vita a un'azione che prevede la disseminazione di uova d'oro in giro per la città, accompagnate dallo slogan «viene prima la gallina dell'uovo», in opposizione alla legge sulla procreazione medicalmente assistita che considera l'embrione una persona (Bonomi Romagnoli, 2014).

Le esperienze femministe e queer di questi anni adottano un linguaggio in parte nuovo, riprendendo le questioni della sessualità, dell'identità di genere e delle relazioni e intrecciandole ai temi della precarietà, del reddito, del welfare, dell'autodeterminazione dei corpi e della violenza di genere (Montalbano, 2015). Dalla scia di queste sperimentazioni politiche radicali e a partire dalle rinnovate forme di conflitto e dall'apertura di nuovi immaginari prenderanno vita i movimenti, i collettivi e le pratiche del periodo immediatamente successivo. L'excurus storico appena tracciato – seppure temporalmente irregolare e disomogeneo – parte dalla necessità di riconoscere dei cambiamenti radicali nelle modalità di attivazione e mobilitazione politica dei movimenti transfemministi attraverso esempi ed evocazioni. Sebbene le eredità storiche dei femminismi che li hanno preceduti siano sempre percepibili, i movimenti contemporanei sono riusciti a moltiplicare le pratiche di protesta attraverso performance incarnate che uniscono un rinnovato repertorio simbolico alla capacità di adattarsi agli specifici contesti territoriali.

⁵⁴ Le immagini di questa azione e di altre proteste che usano la *tactical frivolity* sono visionabili nel documentario di Marcelo Expósito e Núria Vila (2007) a questo link <https://archive.org/details/tacticalfrivolity> (ultimo accesso il 15/03/2024).

4. Approcci metodologici alla ricerca

L'invito [...] è quello di entrare in queste narrazioni in punta di piedi, mantenendo uno sguardo fluido, aperto, perché le storie non sono algoritmi, ma percorsi umani aperti al cambiamento.
(Curcio et al., 2012, p. 104)

Nel corso degli ultimi decenni, nell'ambito delle scienze sociali, si è assistito a un mutamento che ha investito il campo della teoria e quello della pratica, sia per quanto riguarda la dimensione metodologica che quella epistemologica. Questi avanzamenti nella ricerca sociologica si basano su alcuni principi fondamentali che possono essere ricondotti a un approccio postmoderno: la centralità del linguaggio, generata dalla consapevolezza che la conoscenza è necessariamente mediata da un linguaggio situato; il rapporto dialogico e non neutro tra ricercatore e campo della ricerca, il cui presupposto è che non esista un unico modo per leggere la realtà, ma che la conoscenza venga prodotta iterativamente attraverso il confronto con il contesto di indagine; la consapevolezza che l'obiettivo non sia tanto quello di produrre delle conoscenze assolute, quanto di fornire delle interpretazioni plausibili. Inoltre, un elemento che ha assunto notevole rilevanza nell'approccio alla ricerca è la postura attenta e riflessiva di chi fa ricerca rispetto al campo di indagine (Juris & Khasnabish, 2013). Questo approccio sottende un ribaltamento prospettico nel rapporto tra soggetto e oggetto della ricerca che si materializza nelle pratiche metodologiche adottate, sempre più incentrate sulla dimensione relazionale e caratterizzate dalla ridefinizione del ruolo di chi conduce la ricerca e dell3 partecipanti. Secondo queste prospettive, la ricerca viene condotta insieme all3 partecipanti e non su di loro, mettendo in primo piano le esperienze personali e collettive, piuttosto che l'estrazione di dati.

In questo capitolo verranno descritti gli approcci metodologici alla ricerca che permettono di ripercorrerne il processo. In particolare, verranno affrontate le prospettive epistemologiche che hanno guidato gli sviluppi di tutto il lavoro di campo. Si tratta di riflessioni che partono dal presupposto che un approccio femminista non riguardi esclusivamente l'analisi teorica, ma abbia a che fare anche con le modalità di produzione della conoscenza. Una prospettiva femminista si

manifesta nella selezione degli argomenti, degli obiettivi della ricerca, della problematizzazione della realtà, dell'approccio all'oggetto di studio, della consapevolezza delle relazioni di potere che regolano il funzionamento sociale e del posizionamento che la ricercatore decide di adottare. A tal proposito, in particolare nel contesto della ricerca sui/con i movimenti femministi o con qualunque soggetto marginalizzato e vulnerabilizzato, risulta importante adottare un approccio situato e relazionale per evitare di riprodurre forme di ingiustizia epistemica. Adottare un approccio etico alla ricerca richiede di porsi in maniera trasparente, autoriflessiva e aprirsi alla negoziazione. Inoltre, verranno presentati lo strumento di ricerca adottato in questo studio – la *grounded theory* costruttivista – e le metodologie di raccolta dei dati: osservazione partecipante, interviste e focus group. Infine, nell'ultimo paragrafo, verrà presentato il disegno della ricerca e saranno descritti tutti i passaggi metodologici necessari all'emersione della teoria.

4.1 Metodologie ed epistemologie femministe

Nel contesto occidentale, la conoscenza scientifica è storicamente determinata da un'epistemologia dominante che stabilisce quali siano i criteri di validità epistemologica e metodologica nell'ambito delle diverse discipline. Nel tempo, molte critiche sono state mosse alla presunta neutralità e oggettività del sapere scientifico, soprattutto a partire da prospettive femministe, postcoloniali e critiche. Questi approcci hanno messo in luce i pregiudizi della scienza e reso evidente come la conoscenza scientifica sia influenzata da interessi e relazioni di potere, oltre che dalle caratteristiche dei soggetti che la producono e dal contesto storico e sociale di riferimento. Non è un caso che per secoli le donne e le persone razzializzate siano state assenti dalla produzione di conoscenza, private della possibilità di esprimersi e di qualsiasi autorevolezza epistemica. Inoltre, la rappresentazione che le diverse discipline hanno dato nel tempo delle donne, delle persone razzializzate e di altre categorie oppresse è stata funzionale a dimostrare la loro presunta inferiorità e a giustificarne l'oppressione.

In questo quadro, le epistemologie femministe emergono come una prospettiva che sviluppa una critica radicale del sapere occidentale, patriarcale e coloniale per decostruirlo. Questo posizionamento è politico ancora prima che teorico, dal momento che la produzione di conoscenza è alla base della trasformazione sociale

intesa come processo di liberazione e autodeterminazione per le donne e le persone marginalizzate. Infatti, per questi soggetti, la possibilità di esprimersi e rendere evidente la propria condizione di subalternità è di per sé un atto di sovversione epistemica.

Le epistemologie femministe partono dal presupposto che il genere (nella sua intersezione con altre categorie sociali, come la razza e la provenienza etnica, la classe, la sessualità, l'età e la dis/abilità) sia un elemento che organizza la vita sociale. Di conseguenza, la costruzione della conoscenza scientifica non è immune dalle implicazioni che il genere come categoria sociale ha nella sua formulazione. Poiché l'epistemologia è una teoria della conoscenza che determina i criteri attraverso i quali il sapere scientifico viene giustificato e legittimato, le epistemologie femministe hanno cercato di mettere in discussione questi criteri evidenziando le modalità in cui il genere influenza la conoscenza e gli approcci metodologici. Il punto di partenza è stato dimostrare come le donne siano state escluse dalla produzione di sapere, sia come soggetto che come oggetto della conoscenza (assumendo che tale dicotomia abbia validità); inoltre, è stato messo in luce come l'epistemologia tradizionale astraesce i soggetti dalle relazioni di potere e dominio che caratterizzano le asimmetrie dei rapporti tra i generi.

A partire da questi presupposti, le epistemologie femministe hanno evidenziato i fondamenti dell'*ingiustizia epistemica*, proponendo allo stesso tempo nuovi approcci teorici e differenti prospettive per indagare i fenomeni sociali (Fricker, 2007). Questo è avvenuto innanzitutto grazie a una critica radicale degli ideali di oggettività, neutralità, razionalità e universalità della scienza. In particolare, l'oggettività non può essere raggiunta perché il posizionamento di chi fa ricerca è determinante nella produzione di conoscenza: questo vale sia per quanto riguarda la sua identità soggettiva che per la sua posizione sociale. Sfidando il metodo epistemologico empirista tradizionale, che mira alla produzione di un'oggettività disincarnata, alcune teoriche femministe propongono approcci critici e situati, come la *politica del posizionamento* (Rich, 1984), i *saperi situati* (Haraway, 1988) e la *standpoint theory* (Harding, 2004), basati sulla *posizionalità*, l'*autoriflessività* e la *forte oggettività*.

Nel saggio *Notes Toward a Politics of Location* (1984), Adrienne Rich esplora come il proprio posizionamento influisca sulla comprensione della realtà e pone l'enfasi sulla materialità del corpo. La politica del posizionamento esorta a rendere esplicita la posizione da cui si prende parola, riconoscendo – anche in virtù dei

saperi prodotti dai *Black feminism* – come la bianchezza sia un invisibile privilegio epistemico che rende insufficiente posizionarsi come *donna*.

Questo corpo. Bianco, femmina; o femmina, bianco. Le prime ovvie, durature esperienze. [...] Sono stata definita bianca prima di essere definita femmina. [...] Sono stata vista e trattata come femmina, ma anche vista e trattata come bianca sia da persone Nere che bianche. [...] Posizionarmi nel mio corpo significa molto di più di quanto abbia significato avere una vulva, una clitoride, un utero e un seno. Significa riconoscere questa pelle bianca, i luoghi in cui mi ha portata, i luoghi in cui non mi ha permesso di andare. (1984, pp. 215–216, traduzione mia)

96

In questo saggio Rich incoraggia una riflessione critica sul proprio posizionamento e sui propri privilegi, sottolineando come questi influenzino la produzione di conoscenza. Negli stessi anni, Donna Haraway propone una critica radicale all'idea che la conoscenza possa essere neutrale, sostenendo piuttosto la necessità di «politiche e epistemologie legate a un luogo, a una posizione e collocazione, dove la parzialità, e non l'universalità, è la condizione perché siano ascoltate le nostre proposte di sapere razionale. [...] Scrivo per sostenere la visuale che proviene da un corpo, un corpo sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato» (1991/2018, p. 120). Questi *saperi situati* pongono l'accento sull'importanza di riconoscere e valorizzare la prospettiva incarnata di chi produce conoscenza come unico modo per una comprensione complessa della realtà, contestando prospettive disincarnate e non posizionate. Tuttavia, l'autoriflessività nella ricerca non può essere ridotta a esplicitare il posizionamento o il punto di vista di chi produce conoscenza, ma rende necessario anche interrogarsi sulla legittimità e le conseguenze della produzione del sapere in ambito accademico, sul potere che si esercita sulle persone che partecipano alla ricerca e sulla possibilità di comprendere le esperienze con cui ci si confronta sul campo.

Infine, secondo una rielaborazione della tradizionale *standpoint theory* formulata da Sandra Harding (2004), alcune autrici sostengono che la prospettiva delle persone oppresse abbia una maggiore valenza critica, che i gruppi dominanti tendono storicamente a oscurare (Hartsock, 1983; Hill Collins, 1991; hooks, 1984). La tesi di fondo è che le esperienze e le conoscenze derivate da una posizione di marginalità possano rivelare le dinamiche di potere e di oppressione che restano invisibili se si considera solamente la prospettiva dei gruppi dominanti. In particolare, nella lettura di bell hooks, questa forma di *privilegio epistemico* non è

costituita esclusivamente dalla condizione di oppressione, ma anche e soprattutto dall'esperienza di resistenza nei confronti del sistema egemonico (Tanesini, 2015). Nell'introduzione a *Feminist Theory: From Margin To Center* (1984) hooks scrive:

Essere nel margine significa appartenere, pur essendo esterni, al corpo principale. Per noi, americani neri, abitanti di una piccola città del Kentucky, i binari della ferrovia sono stati il segno tangibile e quotidiano della nostra marginalità. Al di là di quei binari c'erano strade asfaltate, negozi in cui non potevamo entrare, ristoranti in cui non potevamo mangiare e persone che non potevamo guardare dritto in faccia. Al di là di quei binari c'era un mondo in cui potevamo lavorare come domestiche, custodi, prostitute, fintanto che eravamo in grado di servire. Ci era concesso di accedere a quel mondo, ma non di viverci. [...] Vivendo in questo modo – all'estremità –, abbiamo sviluppato uno sguardo particolare sul mondo. Guardando dall'esterno verso l'interno e viceversa, abbiamo concentrato la nostra attenzione tanto sul centro quanto sul margine. Li capivamo entrambi. Questo modo di osservare ci impediva di dimenticare che l'universo è una cosa sola, un corpo unico fatto di margine e centro. [...] Questo senso di appartenenza, impresso nelle nostre coscienze dalla struttura della vita quotidiana, ci ha dato una visione oppositiva del mondo – un modo di vedere sconosciuto a gran parte dei nostri oppressori. (hooks & Nadotti, 2020, pp. 127–128)

97

A partire dalle riflessioni di hooks, è importante sottolineare come non sia sufficiente appartenere a una categoria oppressa per non mettere in atto forme di oppressione, così come non è sufficiente occuparsi di questioni considerate marginali per essere certi di non riprodurre dinamiche di potere sulla base dei propri privilegi. Chi gode di determinati privilegi, infatti, rischia di mettere in campo *vizi epistemici* che condizionano il proprio posizionamento e le relazioni con le altre persone, pregiudicando la capacità di ascolto e comprensione. Questi vizi derivano, secondo José Medina, «non solo dal fatto di godere in modo sproporzionato del privilegio del sapere (o, piuttosto, di presumere di sapere), ma anche dal fatto di avere il privilegio di non sapere o di non aver bisogno di sapere» (2021, p. 53, citato in Casalini, 2022). Brunella Casalini suggerisce a tal proposito di adottare quella che Nancy Tuana (2017) definisce *epistemologia liberatoria*: un approccio alla conoscenza che non si limita a riconoscere le ingiustizie epistemiche, ma agisce attivamente per sovvertirle.

Una postura che Lugones riassume nella figura della teorica come «*streetwalker/callejera*»: un modo di fare teoria che prende le distanze dalla

visione da nessun lungo proposta da una parte della filosofia, e piuttosto mette «le mani vicino alle orecchie per ascoltare meglio, per sentire il significato nelle chiusure e aperture della nostra prassi»⁵⁵, rifiutando il presupposto che «i soggetti soggiogati negozino la loro sopravvivenza quotidiana in modo miope all'interno della concretezza di rapporti corpo a corpo»⁵⁶. (2022a, p. 77)

98

María Lugones (2003) sostiene che tentare di descrivere la dimensione dell'oppressione rischia di sovradeterminare i soggetti oppressi, trascurando le risorse a cui questi attingono per raggiungere la consapevolezza del proprio stato di oppressione e dare vita a strategie di resistenza. È necessario in tal senso avvicinarsi ai soggetti oppressi tenendo in considerazione la complessità molteplice e situata delle loro identità e non considerandoli vittime del sistema di oppressione. Per fare questo, Lugones (2006) propone di avvicinarsi alla complessità dei soggetti con la volontà di ascoltare, aprirsi all'altrə e *sconfinare tra mondi*, ricorrendo a una comunicazione che non si basi esclusivamente sulla sfera razionale, ma che faccia ricorso alle narrazioni e alle emozioni per generare *coalizioni profonde* (Casalini, 2022a). Come spiega Mariana Ortega (2016), riprendendo Lugones, la *politica coalizionale* si basa sulla possibilità di costruire strumenti di resistenza alle oppressioni attraverso le relazioni e la *comunicazione complessa*, intesa come il riconoscimento dell'*opacità* dell'altrə, che non miri a processi di assimilazione, quanto piuttosto alla trasformazione del proprio vocabolario, del proprio modo di vivere e alla costruzione di una memoria collettiva attraverso forme di comunicazione che superino i tentativi riduzionistici propri dell'oppressione. La comunicazione complessa è quindi basata sulla creatività e sulla disposizione a comprendere le diverse modalità in cui le persone comunicano senza cercare di assimilarle o ridurle al proprio linguaggio. Inoltre, Ortega, rifacendosi sia a Lugones che a Gloria Anzaldúa (1987; 2002), sottolinea che la politica coalizionale sia necessariamente incarnata, in quanto «riconosce la natura esperienziale e contestuale delle nostre pratiche di resistenza» (2016, p. 169, traduzione mia). Di questo tipo di politica non è possibile fare una restituzione teorica, perché è una politica del cambiamento, del divenire-con (*becoming-with*), che implica non soltanto comprendere l3 altr3, ma lasciarsi trasformare da loro e

⁵⁵ Cfr. M. Lugones, *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Lanham Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 1.

⁵⁶ Ivi, p.207.

con *loro*. La possibilità di questa trasformazione dipende dalla propria disponibilità a uscire dalle proprie *comfort zones* nella relazione, anche quando questo causa una sensazione di disagio. È proprio coltivando questo disagio che si riesce a spostare le proprie abitudini percettive che «acuiscono la nostra vista, sintonizzano il nostro udito, migliorano il nostro gusto, espandono la nostra conoscenza» (2016, p. 169, traduzione mia). In sintesi, la politica coalizionale non si basa su un'identità fissa, ma sulla consapevolezza che le identità siano instabili e le persone siano soggetti in divenire, che occupano determinati luoghi sociali e materiali, ma che sono innanzitutto corpi in relazione tra loro. Non è sufficiente dunque riconoscere gli infiniti modi in cui razza, classe, genere, sessualità, dis/abilità, nazionalità e altre categorie si intrecciano tra loro, ma è necessario comprendere in che modo queste forme di oppressione interferiscano con le esperienze corporee, modellando la percezione di sé e del mondo. Infine, a partire dalla condivisione delle proprie esperienze corporee, è possibile innescare processi trasformativi attraverso coalizioni profonde che superino la sfera comunicativa e siano generative di *agentività resistente* e processi emancipatori.

99

4.2 Partire da sé: l'importanza di un approccio situato

Secondo le prospettive fin qui tracciate, per evitare il rischio di riprodurre forme di oppressione e violenza epistemica nell'ambito della ricerca è necessario – anche se può non essere sufficiente – adottare metodologie fondate sulla costruzione relazionale, collettiva e processuale del sapere. Inoltre, per poter condurre una ricerca in maniera etica è necessario adottare una postura critica e autoriflessiva nel lavoro sul campo: questo non significa esclusivamente dichiarare il proprio posizionamento, ma comprende anche il fatto di rendere espliciti gli obiettivi, le metodologie e i fini della ricerca.

Nell'ambito dello studio con/dei movimenti sociali, è stata descritta una relazione tra il modo in cui la ricercatrice si avvicina con la partecipanti alla ricerca e il tipo di informazioni che vengono raccolte. Ragion per cui la dimensione relazionale è fondamentale sia ai fini della qualità della ricerca, che per le questioni epistemologiche specificate nel precedente paragrafo (Milan, 2014).

Come sottolinea Stefania Milan, nell'approcciarsi allo studio con/dei movimenti sociali è importante tenere in considerazione che questi producono continuamente immaginari e conoscenza politica, attraverso processi autoriflessivi

e partecipativi che è fondamentale preservare nella costruzione del disegno della ricerca. Inoltre, condurre una ricerca in ambito accademico o istituzionale implica spesso un certo livello di esposizione per chi partecipa alla ricerca, che può avere conseguenze rilevanti se si considera che molte delle pratiche dei movimenti sociali sono considerate illegali o illegittime. Per questo è importante costruire insieme all3 partecipanti strumenti di tutela e garantire un certo grado di riservatezza delle informazioni condivise. Infine, dato che l3 attivista che partecipano alla ricerca lo fanno su base volontaria, con un investimento emotivo, di tempo ed energie, potrebbe verificarsi che quest3 si aspettano da chi conduce la ricerca un certo livello di coinvolgimento politico o di poter porre delle condizioni alla propria partecipazione. Per questi motivi è fondamentale negoziare l'accesso al campo di ricerca e assumere «un posizionamento eticamente informato [...] rispetto ai valori e alle pratiche del movimento» (Milan, 2014, p. 447, traduzione mia). Partendo dal presupposto che non esistono ricerche neutrali dal punto di vista politico, Milan sottolinea l'importanza di un approccio autoriflessivo che tenga in considerazione i diversi livelli di implicazione tra il mondo della ricerca accademica e quello dell'attivismo. Come suggerisce Francesca Spalla, in anni recenti molti ricercatori/attivisti femministi hanno tentato di approcciarsi allo studio con/dei movimenti sociali tenendo fortemente in considerazione la loro capacità di produrre sapere e soggettivazione politica e attribuendo prioritaria importanza alla conoscenza situata propria di questi attori politici.

La produzione di conoscenza non è riducibile ad una rappresentazione della realtà slegata dalla prassi, ma è da intendere come una pratica politica incarnata, che nel proporre visioni e immaginari ha un ruolo chiave anche nella ridefinizione degli obiettivi, del senso e dei fini dell'agire politico ed è allo stesso tempo una pratica autocritica e riflessiva capace di produrre una nuova ermeneutica di sé. (2024, p. 124)

Un approccio alla ricerca che tenti di superare la dicotomia soggetto/oggetto ha importanti implicazioni, poiché l3 partecipanti sono considerati produttori di conoscenza tanto quanto la ricercatore. Riconoscere che le conoscenze dei movimenti abbiano degli effetti politici e contribuiscano allo stesso tempo a produrre nuove epistemologie del cambiamento sociale implica un ripensamento delle modalità e degli obiettivi del fare ricerca (Spalla, 2024).

Un ulteriore aspetto da considerare nell'ambito della ricerca con/sui movimenti sociali – in particolare quelli femministi – è, inoltre, la dimensione relazionale.

Come visto nel paragrafo precedente, la riflessione sulle relazioni rappresenta un elemento costitutivo dell'epistemologia femminista. In particolare, come suggerisce Giada Bonu Rosenkranz (2022a), le procedure di raccolta ed elaborazione dei dati sono dei veri e propri processi relazionali tra chi conduce la ricerca e le partecipanti, che richiedono spesso di esplicitare la propria posizione sul campo e le implicazioni personali nella ricerca.

Alla luce di queste riflessioni, è fondamentale dunque riconoscere la parzialità del punto di vista di chi conduce la ricerca e contribuisce alla produzione del sapere, esplicitando il proprio posizionamento e mettendo in evidenza i propri privilegi.

Nello specifico di questa ricerca, ho sempre cercato di condurla con trasparenza, esponendo le finalità, gli obiettivi del progetto e le implicazioni che avrebbe avuto prendervi parte, esplicitando allo stesso tempo le forme di tutela che ho immaginato di poter mettere in campo, negoziandole continuamente con le partecipanti. Tutto questo è avvenuto, in un primo momento, attraverso un'e-mail inviata alle partecipanti, contenente una scheda informativa che forniva le principali informazioni sul progetto di ricerca, sulle modalità dell'intervista, della raccolta dei dati e del loro trattamento, sulle implicazioni di un loro coinvolgimento nella ricerca, sulla possibilità di ritirarsi in qualsiasi momento dalla partecipazione e, infine, sulle modalità di una futura pubblicazione dei risultati della ricerca. Questa e-mail è stata un utile strumento attraverso il quale ho avuto la possibilità di presentarmi con le persone che non avevo avuto modo di conoscere direttamente. In questa breve presentazione ho fornito una prima spiegazione sul mio posizionamento di ricercatrice e attivista transfemminista, sulla volontà di attuare un approccio femminista e partecipativo alla ricerca e sul desiderio di decidere insieme le modalità e i tempi di partecipazione. Tutti questi argomenti sono stati successivamente ridiscussi all'inizio di ogni intervista per poter raccogliere eventuali considerazioni e suggerimenti da parte delle partecipanti. Inoltre, ho sempre esplicitato ciò che del mio posizionamento ritenevo potesse essere utile nella relazione con le persone intervistate, con un atteggiamento di apertura nei confronti di domande e curiosità nei miei confronti. Dichiarare di avere un approccio transfemminista alla ricerca ed esplicitare il mio coinvolgimento attivo nei movimenti transfemministi è stato determinante nella costruzione di un rapporto di fiducia con le partecipanti. A tal proposito, è interessante riportare un estratto delle note di campo relative all'incontro con un'attivista intervistata:

Si è appena conclusa l'intervista con *** [nome della persona intervistata, N.d.R.] e per la prima volta ho avvertito una sensazione di forte disagio, che mi ha ulteriormente interrogata sull'enorme responsabilità nei confronti delle persone che decidono di affidarmi le proprie storie. [...] Abbiamo deciso di bere un caffè per chiacchierare un po' prima di iniziare l'intervista, era la prima volta che parlavamo di persona. Mi ha colpita la schiettezza con cui mi ha detto: "Ho accettato di incontrarti soltanto perché è stata *** [una persona che conosciamo entrambe, N.d.R.] a chiedermelo, ma prima di decidere se fare l'intervista dovresti spiegarmi cosa intendi farci". Le ho risposto che potevamo deciderlo insieme, che non volevo fare *estrattivismo* e che era mia intenzione discutere anche con lei le modalità di restituzione dei risultati della ricerca. [...] Ho avuto l'impressione che il mio tono di voce apparisse autoassolutorio. (Note di campo, 14 settembre 2023)

La persona cui fanno riferimento queste note non ha esitato a mostrare la propria diffidenza nei miei confronti. Non ero preparata a questo tipo di reazione, perché le persone precedentemente intervistate si erano mostrate accoglienti nei miei confronti e non era stato complicato instaurare un dialogo. Nel caso di questa intervista, invece, come si deduce dalle note di campo, l'interazione non è iniziata nel migliore dei modi: non c'era fiducia nei miei confronti, ma allo stesso tempo comprendevo pienamente le preoccupazioni di chi avevo davanti perché mi è capitato di trovarmi nella stessa posizione e di porre le stesse domande a chi conduceva l'intervista. Questo è il motivo per cui la risposta che ho dato mi è sembrata autoassolutoria, come se volessi preventivamente giustificare il mio ruolo di potere nel contesto della ricerca. Nonostante le iniziali difficoltà, io e la persona intervistata siamo riuscite poi a trovare delle modalità per spiegarci e comprenderci e l'intervista si è svolta in maniera molto distesa, cosa che mi è stata restituita anche alla fine dell'incontro. Questo episodio è esemplificativo della necessità di mettersi continuamente in discussione e non dare mai per scontate le modalità di interazione con le persone che partecipano alla ricerca. Il processo autoriflessivo è stato una parte fondamentale di questo lavoro ed è stato spesso supportato dal confronto con altre attiviste e accademiche femministe che si ritrovavano come me a vivere esperienze di ricerca che tenevano insieme diversi livelli di complessità.

4.3 Gli strumenti metodologici della ricerca

La metodologia individuata per condurre questa ricerca è la *grounded theory* costruttivista (Charmaz, 2006), una strategia qualitativa utilizzata per sviluppare concetti teorici sulla base dei dati empirici raccolti, attraverso processi iterativi di raccolta dei dati, codifica e analisi. La *grounded theory* è una *famiglia di metodi* che può essere utilizzata per guidare la ricercator3 in un'elaborazione teorica a partire da diverse metodologie di raccolta delle informazioni (Bryant & Charmaz, 2007). Si basa, infatti, sull'assunto che la formulazione di teorie debba essere radicata su dati raccolti attraverso l'osservazione partecipante, le interviste o altre tecniche qualitative, successivamente analizzati attraverso l'emergere di codici e categorie, per giungere a livelli di concettualizzazione gradualmente maggiori (Corbin & Strauss, 1990). Questo significa che le categorie di analisi non vengono predeterminate prima dell'entrata nel campo, ma emergono spontaneamente durante la conduzione della ricerca e dell'interazione con i soggetti partecipanti. Sebbene questa strategia di ricerca sia ampiamente utilizzata in ambito sociologico per l'interpretazione dei significati attribuiti ai fenomeni osservati, la sua applicazione nell'ambito degli studi sui movimenti sociali non trova molto riscontro in letteratura (Peters, 2014). Alice Mattoni attribuisce il ruolo marginale di questa metodologia al fatto che nell'ambito di queste ricerche la ricercator3 «hanno raramente approfondito alcuni degli aspetti che meglio si adattano alla strategia di ricerca della *grounded theory* – percezioni, identità, emozioni e, più in generale, le dimensioni culturali delle proteste» (2014, p. 22, traduzione mia). Tuttavia, i metodi di raccolta dei dati della *grounded theory* sono in molti casi comuni a quelli di molte delle metodologie di ricerca comunemente usate nello studio dei movimenti sociali. Inoltre, spesso vengono adottati alcuni degli approcci metodologici propri della *grounded theory* (come, ad esempio, le interviste in profondità o l'osservazione partecipante) senza che vengano necessariamente specificate le strategie di ricerca complessivamente utilizzate. Mattoni conclude l'articolo *The potentials of grounded theory in the study of social movements* sostenendo che «grazie alla sua predisposizione nell'individuare teorie e concetti attraverso un'accurata analisi dei dati, questa strategia di ricerca sembra particolarmente indicata quando ci si confronta con fenomeni nuovi e/o ambiti poco studiati dei movimenti sociali, per i quali potrebbe essere difficile formulare e testare ipotesi» (2014, p. 38, traduzione mia).

Nel suo approccio tradizionale, formulato da Glaser e Strauss (1967), la *grounded theory* prevede la «scoperta della teoria come emergente da dati separati dall'osservatore scientifico» (Charmaz, 2006, p. 10, traduzione mia). In anni più recenti, Kathy Charmaz propone una riformulazione di tale strumento di indagine, partendo dal presupposto che né i dati né le teorie vengono scoperti, poiché chi fa ricerca è parte del mondo che studia e dei dati che raccoglie: «*costruiamo* la nostra *grounded theory* grazie al nostro coinvolgimento e alle nostre interazioni passate e presenti con persone, prospettive e pratiche di ricerca» (2006, p. 10, traduzione mia). La *grounded theory* costruttivista assume dunque un approccio interpretativista alla realtà studiata, che dà valore alle esperienze e ai punti di vista sia dell3 ricercator3 che dell3 partecipanti. Questa metodologia mette in luce come il posizionamento situato di chi fa ricerca abbia sempre delle implicazioni nella conoscenza teorica, legata a concetti e modelli di ricerca, e in quella empirica, legata al campo. Proprio per questo, la *grounded theory* costruttivista dà una significativa centralità all'autoriflessività, la quale aiuta a elaborare in maniera critica le conoscenze teoriche pregresse e il proprio ruolo nell'interpretazione dei dati. Questo tipo di approccio dà valore e centralità alle esperienze e ai racconti dell3 partecipanti alla ricerca e riconosce come la produzione di conoscenza sia un processo fortemente legato al contesto sociale. Tale metodologia, inoltre, adotta un approccio interpretativo nei confronti di linguaggi e concetti emergenti dall'interazione con l3 partecipanti, considerandol3 parte del processo di co-costruzione della conoscenza. Tutte le caratteristiche fin qui esplicitate sono coerenti con un approccio femminista alla ricerca, cosa che è stata peraltro ampiamente esplorata in letteratura (Hesse-Biber & Flowers, 2019; Keddy et al., 1996; Olesen, 2007; Plummer & Young, 2010; Wuest, 1995).

Gli elementi costitutivi della *grounded theory* costruttivista proposta da Charmaz, sintetizzati da Andrea Salvini (2015), sono:

1. L'utilizzo di concetti sensibilizzanti (*sensitizing concepts*) nell'orientamento alla raccolta e all'analisi dei dati;
2. Un processo iterativo nella raccolta e nell'analisi dei dati che prevede un continuo spostamento tra il lavoro sul campo e l'analisi, tra loro strettamente interconnessi;
3. Un atteggiamento aperto da parte di chi conduce la ricerca rispetto a linee interpretative impreviste;

4. Un orientamento all'analisi dei dati teso alla costruzione di teorie di medio raggio;
5. Una continua rimodulazione della metodologia che possa rispondere alle diverse situazioni che si presentano nel corso della ricerca;
6. Una logica inizialmente induttiva che si completa successivamente con l'adozione di prospettive comparative e abduttive.

In sintesi, la *grounded theory* costruttivista implica un continuo confronto con i dati per costruire astrazioni, che vengono a loro volta messe alla prova collegandole ai dati: «[s]ignifica imparare a conoscere lo specifico e il generale – e vedere cosa c'è di nuovo in essi – per poi esplorarne i legami con questioni più ampie o creare questioni più ampie non riconosciute nella loro interezza» (Charmaz, 2006, p. 181, traduzione mia).

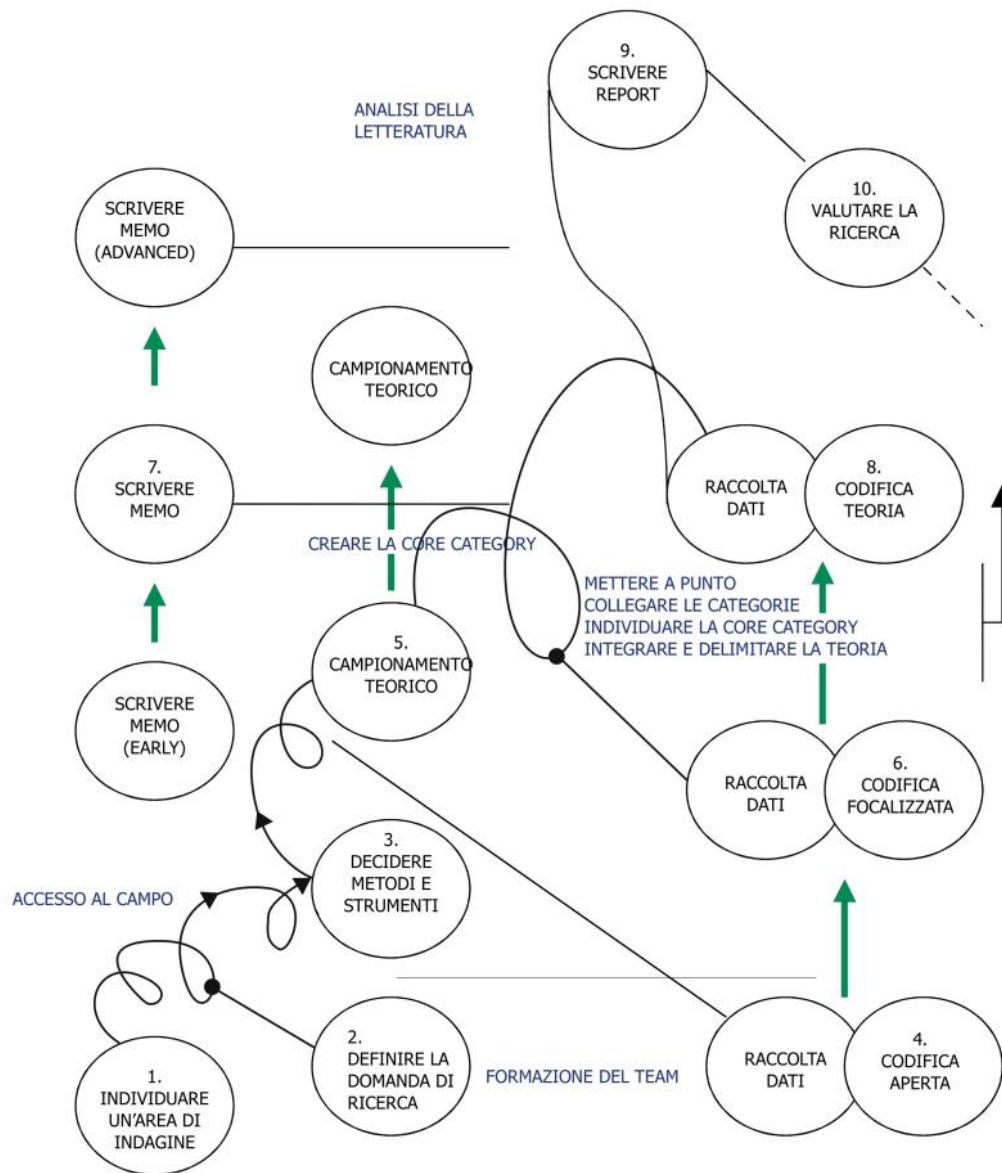


Fig. 3 Fasi del processo di ricerca della grounded theory. Fonte: Tarozzi, M. (2008). *Che cos'è la grounded theory*. Carocci.

Si proverà adesso a descrivere in maniera più dettagliata le fasi del processo di ricerca previste dalla *grounded theory* costruttivista, per poi passare, nel paragrafo successivo, a descrivere il disegno di questa ricerca.

4.3.1 Individuazione di un'area di indagine e definizione di una domanda di ricerca

L'ambito di indagine viene definito all'inizio della ricerca, cercando di adottare un approccio teorico aperto a possibili cambiamenti e valutando in maniera critica in che modo le proprie conoscenze teoriche influiscano sulle interazioni con i partecipanti e la raccolta dei dati. Come precedentemente accennato, l'analisi dei dati non si basa su ipotesi predefinite, ma su concetti sensibilizzanti che guideranno l'analisi: «mentre i concetti definitivi forniscono prescrizioni su cosa vedere, i concetti sensibilizzanti si limitano a suggerire le direzioni lungo le quali guardare» (Blumer, 1954, p. 7, citato in Mattoni, 2014, traduzione mia). Il primo approccio al campo può quindi essere guidato da una domanda di ricerca ampia e non troppo definita, che possa eventualmente essere modificata nel corso della ricerca o affiancata da ulteriori domande più specifiche in base alle osservazioni e ai dati raccolti.

107

4.3.2. Raccolta e analisi dei dati

Come già detto, i dati raccolti tramite le metodologie di ricerca selezionate vengono analizzati quasi simultaneamente, in modo che le prime interpretazioni dei dati possano essere utilizzate per orientare la raccolta successiva. Il disegno di ricerca della *grounded theory* costruttivista non prevede quindi un campionamento a priori, sulla base di motivazioni statistiche (ad esempio attraverso una selezione rappresentativa della popolazione), ma tende a delineare un campo di indagine da cui iniziare le esplorazioni. Si adotta quindi un campionamento teorico (*theoretical sampling*), a cui si fa ricorso dopo aver identificato un primo insieme di concetti sensibilizzanti che orientano la ricerca. Attraverso l'applicazione delle prime linee interpretative, chi conduce la ricerca individua ambiti e persone potenzialmente in grado di approfondire le prime categorie emerse dall'analisi. La scelta delle persone che parteciperanno alla ricerca dipende dunque da «esigenze di raffinamento teorico piuttosto che da esigenze di rappresentatività statistica» (Salvini, 2015, p. 37). La raccolta e l'analisi dei dati continuano quindi finché il quadro interpretativo non sarà ritenuto soddisfacente a dare una possibile interpretazione concettuale del fenomeno indagato (*saturatione teorica*).

La *grounded theory* è una strategia di ricerca molto flessibile, che consente diverse modalità di raccolta dei dati, con una predilezione nei confronti dell'uso di dati qualitativi, generalmente più dettagliati rispetto a quelli quantitativi, in modo da

ottenere analisi più dense di significato. In particolare, nello studio dei movimenti sociali, vengono spesso utilizzati: l'osservazione partecipante, le interviste, i focus group e l'analisi dei documenti. In particolare, l'osservazione partecipante permette un'immersione nelle pratiche di movimento per esplorare le attività politiche, le assemblee, i momenti di svago, i processi di costruzione delle mobilitazioni, nonché le interazioni e le dinamiche tra le attiviste. Questo approccio offre una prospettiva di internità che difficilmente si riesce a ottenere con altri metodi di ricerca (Balsiger & Lambelet, 2014; Lichterman, 1998; Staggenborg, 2013). Le interviste rappresentano probabilmente la metodologia più utilizzata nello studio dei movimenti sociali, perché ne permettono una comprensione approfondita e diversificata. Permettono infatti di esplorare le motivazioni personali nella partecipazione politica, ma anche di far emergere, attraverso le narrazioni personali, la dimensione esperienziale e quella percettiva (Blee & McDowell, 2013; della Porta, 2014b). I focus group sono solitamente utilizzati per approfondire questioni specifiche, raccogliendo opinioni e vissuti personali diversi. Inoltre, dato che generalmente la ricercatrice si limita a facilitare le discussioni tra le partecipanti, è possibile un'approfondita osservazione delle dinamiche relazionali e dei processi collettivi, aspetti che sono più difficili da cogliere attraverso altre metodologie (Bloor, Frankland, Thomas, & Robson, 2001; della Porta, 2014a). Infine, l'analisi dei documenti (testi scritti, audio, video) prodotti dai movimenti sociali consente di comprenderne meglio la storia, le strategie e le analisi teoriche e politiche. I documenti costituiscono una fonte primaria di dati, prodotti dalle attiviste senza l'intervento di chi conduce la ricerca (Frisina, 2016; Mosca, 2014). Nonostante ognuno di questi quattro metodi di raccolta dei dati possa essere utilizzato singolarmente, questi forniscono descrizioni ancora più dettagliate e complesse quando vengono combinati attraverso una triangolazione. Lo stesso fenomeno può quindi essere osservato – nella sua multidimensionalità – da differenti prospettive (Ayoub et al., 2014; Mattoni, 2014).

Per quanto riguarda l'analisi dei dati, la *grounded theory* si basa sull'elaborazione di codici. Successivamente alla raccolta dei primi dati, questi vengono analizzati assegnando dei codici a delle piccole porzioni di dati: si può procedere, per esempio, assegnando un codice a ogni stringa della trascrizione di un'intervista o delle note di campo. Si prosegue così attraverso diversi livelli di codifica che non saranno qui approfonditi (codifica aperta, codifica assiale e codifica focalizzata), fino a individuare delle relazioni tra codici, che faranno emergere gradualmente

categorie concettuali che permetteranno a loro volta di individuare delle categorie teoriche. Queste categorie teoriche rappresenteranno un quadro di riferimento concettuale nell'ambito del quale emergerà l'elaborazione teorica. Con l'avanzare della ricerca, si individueranno nuove relazioni tra i diversi codici, che porteranno a mettere in risalto alcune categorie e ad escluderne altre in base alla loro frequenza e alla loro centralità. Come ripetuto più volte, durante l'analisi dei dati se ne raccolgono altri per arricchire le categorie analitiche emerse e per tralasciarne definitivamente altre.

Il lavoro fin qui descritto prevede tempi molto lunghi per l'analisi e un'elaborazione concettuale molto complessa. Per questi motivi, può essere utile ricorrere al

4.3.3. Emersione della teoria

Il laborioso processo di codifica prevede di interpretare i dati per produrre dei codici che vengono gradualmente definiti ed elaborati fino a generare dei concetti, i quali a loro volta costituiranno una teoria emergente dalla ricerca. Questo processo viene supportato dalla raccolta di note (*memo*) e mappe concettuali che costituiscono le riflessioni teoriche sui dati che vengono man mano analizzati. Inoltre, i memo hanno il compito di rendere il processo di ricerca trasparente e tracciabile, in quanto costituiscono una sorta di diario della ricerca che ne descrive i procedimenti.

Una fase importante della costruzione teorica è il confronto costante con la partecipanti attraverso la raccolta di nuovi dati, che agisce come riferimento comparativo per la validazione delle interpretazioni. La raccolta dei dati si potrà ritenere conclusa nel momento in cui chi conduce la ricerca si renderà conto che non emergono nuovi aspetti o dettagli riguardo alle categorie concettuali di riferimento. È possibile in questo caso procedere con l'organizzazione interpretativa dei risultati mediante la stesura di un elaborato finale (Salvini, 2015).

4.4 Il disegno della ricerca

Tenendo conto delle prospettive teoriche e metodologiche descritte, è stato sviluppato un disegno di ricerca che si adattasse allo studio dei movimenti transfemministi. La struttura della ricerca risponde a diverse esigenze: innanzitutto studiare delle pratiche di protesta richiede delle metodologie flessibili, in grado di

adattarsi a eventi imprevisti o cambiamenti improvvisi (molte delle pratiche di protesta vengono organizzate con pochissimo preavviso, in alcuni casi non vengono pubblicizzate, ecc.); in secondo luogo, esplorare le dimensioni emotive, percettive e relazionali dell3 partecipanti, in particolar modo rispetto alle esperienze di vita in relazione allo spazio pubblico; infine, focalizzare la ricerca su un arco temporale relativamente lungo (dal 2007 al 2023), con un approccio retrospettivo che permettesse di ricostruire e richiamare alla memoria proteste e mobilitazioni avvenute diversi anni prima rispetto al momento della raccolta dei dati.

110 La selezione del contesto di ricerca e delle fonti è avvenuta in maniera coerente con la struttura metodologica e gli obiettivi della ricerca (Cardano & Gariglio, 2022). In particolare, si è scelto di circoscrivere il campo della ricerca all'attivismo e alla militanza femminista, transfemminista e queer nel contesto italiano, privilegiando l'esperienza e la conoscenza di chi si impegna attivamente nella costruzione e nella sperimentazione di pratiche di protesta performative come strumento di azione politica. La scelta di non estendere la raccolta dei dati, coinvolgendo persone esterne a queste reti di militanza e attivismo, è coerente con la volontà di osservare questo fenomeno a partire da un posizionamento situato, costruendo questa ricerca *all'interno* dei movimenti e non *su* di essi (Bevington & Dixon, 2005; Goodwin et al., 2001). Per quanto riguarda l'aspetto temporale, la scelta di prendere in considerazione le pratiche di protesta avvenute in Italia a partire dal 2007 è coerente con la riemersione del movimento femminista e transfemminista, che per alcuni anni non aveva visto grandi manifestazioni fino a quella organizzata a Roma il 24 novembre 2007 (Bonomi Romagnoli, 2014; Montalbano, 2015). Inoltre, il periodo storico preso come riferimento corrisponde a grandi linee a quello successivo alla crisi finanziaria del 2008, individuata da molti studios3 come un momento di rottura che ha comportato l'emersione di un significativo fermento sociale e politico a livello globale (della Porta, 2020, 2015b; Flesher Fominaya & Hayes, 2018).

Le metodologie selezionate per la raccolta dei dati sono l'osservazione partecipante, le interviste (in profondità e semi-strutturate) e il focus group. Inoltre, tutto il lavoro di ricerca è stato affiancato dall'esplorazione di documenti, elaborati da diversi gruppi, collettivi e reti transfemministe, e di foto e video di numerosi eventi di protesta che hanno avuto luogo in Italia nell'arco temporale preso in considerazione. Questa esplorazione documentaria è stata fondamentale

per costruire una sorta di mappatura preliminare delle pratiche di protesta adottate dai movimenti femministi e transfemministi e ha orientato la prima fase di accesso al campo. In particolare, è stato possibile individuare pratiche di collettivi e gruppi meno conosciuti o che non sono più attivi, informazioni che non sarebbero state altrettanto facilmente reperibili solo attraverso l'interazione con i soggetti della ricerca.

Osservazione partecipante

L'osservazione partecipante è stata la prima modalità con cui mi sono approcciata alle pratiche dei movimenti transfemministi. Ho iniziato a partire da una domanda molto generale: *In che modo i movimenti transfemministi immaginano e producono spazio pubblico?*

111

Come visto nel paragrafo precedente, secondo le metodologie della *grounded theory* costruttivista, partire da una domanda ampia è un buon modo per approcciarsi alla comprensione di un fenomeno sociale altrettanto ampio. Utilizzando la lente dell'approccio transfemminista alla politica nello spazio pubblico è iniziato il lavoro di accesso al campo, a partire dal quale sono state definite delle ulteriori traiettorie di ricerca che hanno indirizzato domande sempre più specifiche.

L'accesso al campo non ha presentato particolari criticità: la mia esperienza di militanza transfemminista mi ha infatti permesso di fare affidamento su una rete di relazioni che ha facilitato la mia partecipazione. Ho avuto l'accortezza di esplicitare il mio posizionamento di ricercatrice e militante nell'interazione diretta con le persone, non nascondendo l'imbarazzo che questo suscitava in me nel primo periodo della ricerca.

Il lavoro sul campo si è svolto durante numerosi momenti di protesta in diverse città d'Italia durante un periodo non consecutivo che va da marzo 2021 a settembre 2023. In particolare, ho partecipato a manifestazioni, cortei, presidi, iniziative pubbliche e passeggiate nelle città di Roma, Milano e Bologna. Inoltre, ho seguito con assiduità le assemblee di costruzione della rete romana SoReMa transfemminista, la cui pratica politica sono le passeggiate transfemministe in quartieri periferici della città. La partecipazione più assidua è stata senza dubbio nella città di Roma, che è il luogo in cui vivo. Questa scelta è stata dettata da quattro fattori: durante il primo periodo della ricerca erano ancora in vigore alcune restrizioni dovute alla pandemia; in alcuni periodi sono stata limitata negli

spostamenti da vicissitudini personali; questo tipo di manifestazioni non vengono generalmente organizzate con largo anticipo e in alcuni casi sono state addirittura spontanee; quasi tutte le manifestazioni di carattere nazionale, soprattutto quelle del movimento Non Una di Meno, si sono svolte nella capitale.

Durante l'osservazione partecipante ho avuto modo di raccogliere note di campo usando un quaderno, le note sullo smartphone o la registrazione di note vocali, a seconda delle diverse situazioni. Le note venivano periodicamente trascritte sul computer, rilette e analizzate, in modo da non far trascorrere troppo tempo tra la raccolta dei dati e l'analisi.

112 Nonostante l'osservazione partecipante non sia un metodo comunemente usato negli studi sui movimenti sociali, questo approccio è stato necessario per approfondire la dimensione processuale dell'organizzazione delle proteste (principalmente per quanto riguarda le passeggiate transfemministe), analizzare in prima persona lo svolgimento di molte pratiche di protesta ed estendere la rete di relazioni con attivisti e militanti. Inoltre, queste esperienze sono state fondamentali per mettere meglio a fuoco la traccia e per selezionare le prime persone a cui proporre un'intervista. Con l'avanzare dell'esperienza sul campo e la mappatura costruita grazie all'esplorazione documentaria, mi sono infatti resa conto della necessità di dare centralità al processo di costruzione delle pratiche di protesta performative oltre che alle esperienze delle persone intervistate. Per questo motivo, ho cercato di selezionare persone che sapevo essere direttamente coinvolte nell'organizzazione di questo tipo di pratiche, provando a diversificare la scelta dei soggetti della ricerca in base all'età e ai diversi livelli di esperienza.

Interviste

Le interviste sono state svolte da marzo a ottobre 2023 e hanno avuto un ruolo centrale nella raccolta dei dati. Come detto, la traccia dell'intervista è stata preparata soltanto dopo il primo periodo di osservazione partecipante. È importante sottolineare come questa si sia basata su un elenco di domande e possibili argomenti da trattare nel corso delle interviste. Sebbene le domande toccassero molte delle dimensioni esplorate in questa ricerca, la traccia non è stata utilizzata come una struttura rigida, ma ha funzionato più come orientamento. Le domande non sono state poste sempre nello stesso ordine: nonostante le interviste siano state pensate come un percorso narrativo, ho cercato di assecondare il flusso dell'interazione per non far sentire i partecipanti come se

fossero interrogate. Inoltre, nei casi in cui sono state aperte delle traiettorie inaspettate che mi sono sembrate coerenti con la ricerca, ho formulato sul momento nuove domande che potessero indagare anche questi aspetti.

La traccia delle interviste è stata costruita intorno a queste traiettorie di indagine:

- L'esperienza di attivismo/militanza;
- Il rapporto personale con lo spazio pubblico;
- L'importanza del tema dello spazio pubblico nell'elaborazione politica collettiva (all'interno di spazi assembleari);
- Le pratiche di protesta che ponessero al centro il tema lo spazio pubblico, con un'attenzione particolare alle pratiche performative;
- Gli effetti di queste pratiche.

113

Sono state effettuate in totale 31 interviste ad altrettanti attivisti e militanti. Il campione non è stato scelto per essere statisticamente rappresentativo rispetto alle persone che fanno attivismo o militanza.

Come già accennato ho seguito un campionamento teorico (*theoretical sampling*), selezionando 13 partecipanti in base alla loro esperienza nell'organizzazione di pratiche performative, cercando di mantenere una certa eterogeneità in base all'età e all'esperienza politica all'interno dei movimenti femministi e transfemministi (Breckenridge & Jones, 2009). Una delle caratteristiche della ricerca qualitativa è l'attenzione rivolta tanto alle modalità con cui le persone interpretano il mondo, quanto ai significati che danno a ciò che le circonda. Dato che la chiave di questa lettura sono le esperienze personali e collettive, è stata data importanza alla rappresentatività teorica piuttosto che a quella statistica: 13 partecipanti sono stati selezionati in base al fatto di essere esperti rispetto al campo di indagine. Per questo motivo, il campione non è stato scelto a priori, ma identificato progressivamente, grazie alla continua analisi dei dati e ai riferimenti che emergevano nel corso delle interviste. Infatti, quando non si è in possesso di informazioni complete sul tema di indagine, il campione può essere selezionato in base a determinate caratteristiche rispetto a una o più proprietà individuate come argomento di ricerca (Gobo, 2008). In altre parole, «il *theoretical sampling* si pone l'obiettivo di costruire un campione che sia teoricamente significativo poiché basato su certe caratteristiche o criteri che aiutano a sviluppare una teoria o una spiegazione» (Mason, 2006, p. 94, citata in Gobo, 2008, traduzione mia). Questa tipologia di campionamento si fonda quindi sulla selezione di partecipanti in base alla teoria che si sta sviluppando; inoltre, le dimensioni del campione sono

suscettibili di modifica nel corso della ricerca e, nel caso della *grounded theory* costruttivista, si basano sulla saturazione teorica (Charmaz, 2006).

Nel contesto di questa ricerca, le prime 13 interviste sono state interviste in profondità, caratterizzate da una struttura aperta e flessibile che permettesse una comprensione approfondita delle esperienze, delle percezioni e dei significati attribuiti dalli partecipanti alle diverse dimensioni indagate. Questa scelta è stata coerente con l'approccio di tipo esplorativo che ha caratterizzato la prima fase della ricerca. Con il proseguire dell'analisi si è ritenuto opportuno, invece, svolgere delle interviste semi-strutturate, approfondendo le prime categorie emerse. Anche queste interviste, tuttavia, hanno mantenuto un certo grado di flessibilità che ha consentito di lasciare degli iniziali spazi di apertura ad argomenti non previsti.

114

Tutte le persone intervistate sono state contattate tramite un'e-mail, in alcuni casi dopo una prima interazione diretta o telefonica. L3 attivista intervistate hanno un'età compresa tra i 24 e i 54 anni, 28 di queste si identificano nel genere femminile, una è una persona non binaria, una si identifica come *frocia* e una come *gender questioning*. L'esperienza politica nei movimenti femministi, transfemministi e queer delle persone intervistate è molto eterogenea – anche considerando la differenza di età – e va dai 2 ai 30 anni. Dell3 attivista intervistate 16 vivono a Roma, 11 a Bologna, 2 a Milano, 1 a Palermo e 1 a Brescia. 23 delle interviste sono state svolte in presenza, mentre le restanti 8 online per esigenze organizzative delle persone intervistate. Per quanto riguarda le interviste svolte in presenza, ho sempre chiesto alle persone di scegliere il *setting*, mettendo eventualmente a disposizione la mia abitazione: 8 persone hanno scelto questa opzione, 7 hanno optato per degli spazi pubblici (parchi o piazze), 6 hanno proposto di vederci a casa loro, un'intervista si è svolta in un bar e una all'interno di uno spazio transfemminista occupato.

Durante le interviste ho sempre cercato di creare un'atmosfera accogliente, di ascolto e attenzione, provando a trasmettere all3 partecipanti il valore che davo alla loro scelta di dedicare tempo ed energie a questo progetto. In alcuni casi è stato molto impegnativo gestire le interviste, soprattutto per quanto riguarda la dimensione emotiva ed esperienziale. È capitato più volte, infatti, che parlando delle proprie esperienze nell'attraversare lo spazio pubblico, alcuni3 partecipanti riportassero racconti di molestie o violenze, riversando nello spazio dell'interazione un portato emotivo di cui non sempre è stato semplice prendermi cura. Ho cercato in questi casi di lasciare lo spazio e il tempo necessari per

l'elaborazione di queste situazioni, senza anteporre gli obiettivi della ricerca al benessere delle persone intervistate.

La tabella e i grafici riportati illustrano la distribuzione del campione in base all'età e all'esperienza nell'ambito dell'attivismo femminista, transfemminista e queer.

Codice intervista	Fascia di età (anni)	Esperienza di attivismo (anni)
I1_24	21-25	0-5
I2_37	36-40	16-20
I3_36	36-40	6-10
I4_38	36-40	11-15
I5_42	41-45	6-10
I6_33	31-35	6-10
I7_42	41-45	11-15
I8_40	36-40	21-25
I9_47	46-50	26-30
I10_38	36-40	6-10
I11_35	31-35	11-15
I12_28	26-30	0-5
I13_36	36-40	16-20
I14_38	36-40	11-15
I15_35	31-35	11-15
I16_34	31-35	6-10
I17_41	41-45	16-20
I18_39	36-40	16-20
I19_27	26-30	6-10
I20_37	36-40	11-15
I21_35	31-35	11-15
I22_31	31-35	0-5
I23_34	31-35	6-10
I24_32	31-35	6-10
I25_43	41-45	6-10
I26_48	46-50	26-30
I27_31	31-35	6-10
I28_54	51-55	21-25
I29_47	46-50	16-20
I30_35	31-35	11-15
I31_35	31-35	16-20

Tabella 1 Lista delle interviste

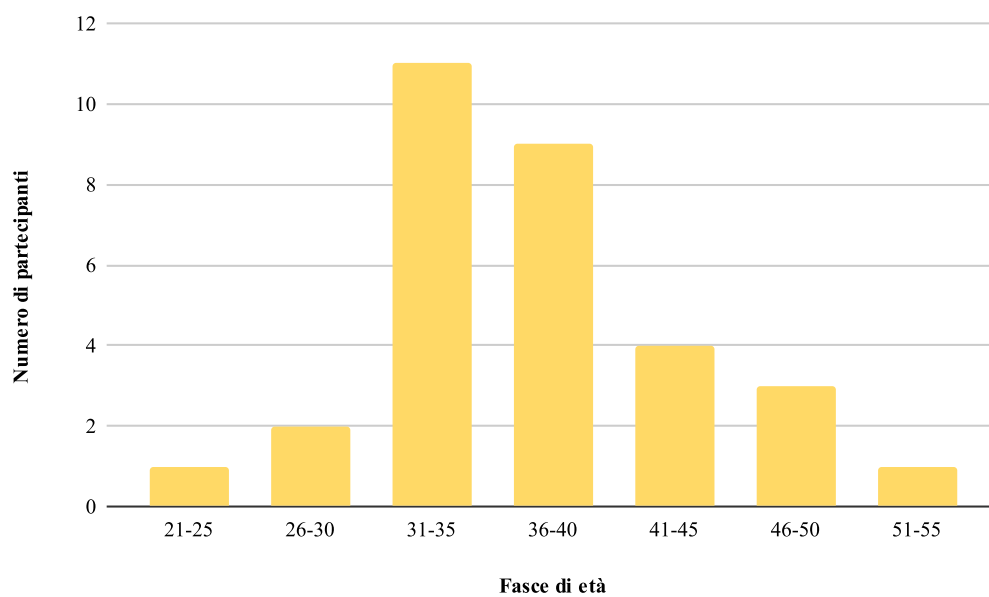


Fig. 4 Partecipanti per fasce d'età

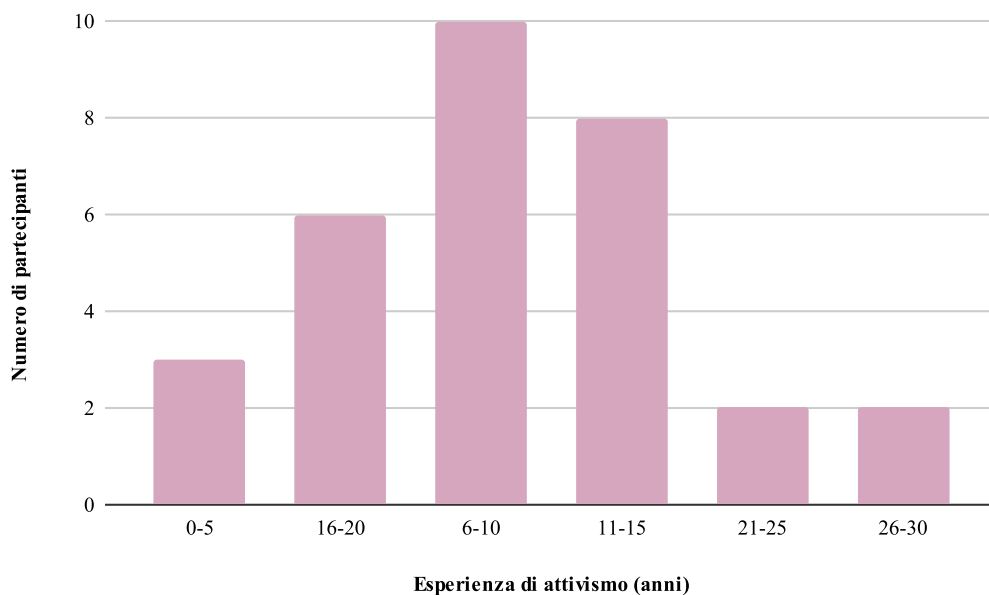


Fig. 5 Partecipanti per esperienza politica

Focus group

L'ultima metodologia utilizzata è stata quella del focus group, svolto a settembre 2023 con delle attiviste che fanno politica femminista nel quartiere di Spinaceto, a Roma. La scelta di organizzare questo focus group è stata dettata dalla necessità di raccogliere le esperienze di alcune attiviste a breve distanza da una pratica di protesta: nello specifico una passeggiata transfemminista avvenuta nello stesso quartiere nel mese di aprile 2023. Il focus group è una metodologia appropriata per analizzare le dinamiche all'interno di un gruppo, osservando le interazioni e ascoltando le conversazioni tra le partecipanti sui temi proposti (Stewart & Shamdasani, 2014). In questo caso è stato interessante introdurre attività pratiche che non propendessero per un tipo di comunicazione esclusivamente verbale.

Il focus group si è svolto negli spazi della biblioteca del Laboratorio Femminista del CSOAT⁵⁷ Auro e Marco a Spinaceto. Hanno partecipato 6 attiviste di età compresa tra i 21 e i 28 anni, che si sono autoselezionate in base alle disponibilità di tempo. La durata complessiva è stata di circa tre ore, durante le quali sono state proposte tre attività. La prima consisteva nell'osservazione di una serie di immagini da me proposte riguardanti alcuni contesti spaziali, a partire dalle quali raccontare le proprie esperienze (una strada buia, la hall di una stazione, una spiaggia, un autobus affollato e una piazza piena di tavolini). La richiesta è stata quella di richiamare alla memoria le proprie esperienze di vita sulla base delle sensazioni generate dalle immagini, secondo la tecnica della foto-elicitazione, che prevede l'uso di immagini per stimolare discussioni e raccogliere dati durante interviste o focus group (Richard & Lahman, 2015). L'interazione tra le partecipanti è stata molto fluida, il clima che si è instaurato è stato di ascolto e supporto reciproco.

La seconda attività prevedeva la realizzazione di una mappa del quartiere che è stata disegnata dalle attiviste. Su questa mappa sono state poi tracciate collettivamente le zone in cui si sono verificate situazioni di disagio (molestie, paura, barriere architettoniche e difficoltà di vario tipo) e i luoghi che invece restituivano una sensazione di benessere (appartenenza, libertà, possibilità di autodeterminarsi). L'uso della mappa «stimola una memoria spaziale dell'esperienza personale[:] ad emergere sono le contro-mappe personali, invisibili nelle tradizionali cartografie delle città, che trasformano i confini dello spazio urbano» (Bonu Rosenkranz, 2019, p. 81). Grazie all'uso di questa mappa sono

⁵⁷ L'acronimo sta per Centro Sociale Occupato Autogestito Transfemminista.

emerse molte esperienze di difficoltà nell'attraversamento dello spazio pubblico, ma anche la possibilità di trasformare lo spazio attraverso pratiche collettive e la presenza di reti affettive e di solidarietà. Sono stati numerosissimi i rimandi alle esperienze di organizzazione della passeggiata transfemminista e agli effetti che questa ha avuto sul territorio. Questo è stato il punto di partenza per la terza attività, che prevedeva una discussione approfondita sulla percezione di trasformazione del quartiere in seguito alla passeggiata organizzata qualche mese prima.

Condurre il focus group è stato molto interessante perché mi ha dato la possibilità di cogliere degli aspetti processuali dell'organizzazione di una passeggiata che difficilmente sono riuscite a ricostruire dalle singole interviste. Le attiviste hanno dato infatti centralità non solo al momento della passeggiata in sé, quanto piuttosto a tutto il processo preparatorio che ha coinvolto altre realtà femministe del territorio e ha previsto numerosi momenti assembleari, di autoformazione e laboratoriali.

Nel complesso, ho tentato di seguire con il focus group le stesse traiettorie di indagine dell'intervista, in modo che i risultati potessero essere usati in maniera complementare. Come visto, i metodi di raccolta dei dati utilizzati differiscono tra di loro sotto molti aspetti, ma hanno permesso una ricca analisi delle pratiche di protesta transfemministe a partire dal punto di vista dell'attivista e dall'osservazione dei momenti di protesta, aspetti coerenti con la metodologia della *grounded theory* costruttivista, che dà centralità alle esperienze delle persone che partecipano alla ricerca (Mattoni, 2014).

Analisi dei dati

Le interviste e il focus group sono stati registrati attraverso l'uso di un registratore audio e successivamente trascritti. Le trascrizioni sono state effettuate a breve distanza dalle interviste, per permetterne una ricostruzione fedele e allo stesso tempo per andare avanti con il processo di analisi. Le interviste e il focus group sono stati resi anonimi e sono stati cancellati i dettagli che potessero ricondurre all'identità dell' partecipanti. Questo passaggio si è rivelato di fondamentale importanza sia per la privacy che per la tutela delle persone intervistate: spesso le pratiche di protesta dei movimenti si muovono sul confine dell'illegalità e mi sono sentita da subito caricata di una grande responsabilità nel trattare alcune informazioni acquisite. Ad ogni attivista è stato assegnato un codice identificativo

alfanumerico che indica il numero progressivo dell'intervista e l'età. Sebbene in molti casi si scelga di utilizzare degli pseudonimi per far riferimento alle persone intervistate, ho preferito attenermi all'uso dei codici, in quanto ritengo che assegnare degli pseudonimi possa in alcuni casi risultare infantilizzante e sovradeterminante.

120 Per l'analisi dei dati è stato utilizzato il software *Atlas.ti* (versione 24), che mi ha dato la possibilità di organizzare la grande quantità di materiale raccolto. La codifica è iniziata con le note raccolte durante l'osservazione partecipante e ha generato la prima serie di codici. Grazie alle prime interviste in profondità i codici si sono moltiplicati ed è stato possibile iniziare a raggrupparli sulla base delle affinità che venivano individuate. Le prime categorie emerse riguardavano delle macroaree generiche, come ad esempio *pratiche di protesta, esperienze personali o caratteristiche dello spazio pubblico*. Procedendo con l'analisi alcuni codici sono stati abbandonati perché ritenuti meno importanti, mentre altri sono stati ulteriormente esplorati, procedendo man mano con la costruzione di ulteriori categorie principali e sottocategorie. L'uso di annotazioni dei processi analitici e mappe concettuali ha facilitato il lavoro di analisi e il successivo lavoro di scrittura. La parte conclusiva dell'analisi è stata quella che ha portato all'elaborazione finale dei risultati della tesi.

I dati raccolti hanno portato all'emersione di due temi in particolare: *l'uso di pratiche di protesta performative e gli effetti di trasformazione spaziale* di tali pratiche. All'interno di queste macro-tematiche sono state articolate le categorie che rispondevano alle domande di ricerca.

Per quanto riguarda il primo tema, è emerso che le pratiche di protesta performative vengono utilizzate dai movimenti transfemministi per affrontare diversi aspetti della difficoltà che le donne e le soggettività dissidenti percepiscono nell'attraversare lo spazio pubblico in maniera libera e autodeterminata. In particolare, diversi tipi di pratiche vengono utilizzati per affrontare aspetti differenti dell'inaccessibilità dello spazio. Queste pratiche saranno descritte in maniera approfondita nel capitolo 5.

Il capitolo 6, invece, tratterà degli effetti di trasformazione spaziale delle pratiche performative. In particolare, dall'analisi dei dati è emerso come queste pratiche riescano a generare trasformazioni personali nella percezione dello spazio pubblico e quindi sulla sua accessibilità; trasformazioni collettive, che agiscono

anche sull'agibilità politica dei movimenti transfemministi; e ricadute territoriali, che modificano le relazioni e i rapporti di potere.

La raccolta dei dati è andata avanti fino a quando non è stato raggiunto un certo grado di saturazione teorica: mi sono accorta infatti che l'analisi delle ultime interviste appariva ridondante rispetto ai codici e alle categorie che fino a quel momento erano stati utilizzati. Inoltre, il focus group mi ha permesso una verifica delle prime categorie teoriche emerse: le partecipanti, attraverso i loro racconti, hanno confermato l'ipotesi emergente che le pratiche performative potessero avere degli effetti di trasformazione spaziale.

In conclusione, è importante specificare che non è ancora stato possibile condividere i risultati di questo processo di ricerca con le partecipanti, passaggio che ritengo fondamentale per verificare ulteriormente l'elaborazione teorica che ne è scaturita. Per gli evidenti limiti temporali che caratterizzano molti dei percorsi di ricerca in ambito accademico, questo non sarà possibile prima della chiusura definitiva di questo testo, ma sarà comunque importante effettuare questo passaggio di restituzione, che spero possa contribuire ai numerosi archivi delle pratiche dei movimenti transfemministi.

5. Un atlante spaziotemporale di pratiche

Talvolta l'esagerazione ci disgusta solo perché non abbiamo la forza necessaria per comprenderla. In realtà dovrei dire, la necessaria innocenza. (Benjamin, 1935/2004, p. 250)

Nel terzo capitolo si è tentato di definire le pratiche di protesta performative e delinearne le principali caratteristiche, soprattutto per quanto riguarda quelle adottate dai movimenti transfemministi in Italia. Tratteggiare delle indicazioni genealogiche - seppure incomplete - permette di leggere le pratiche contemporanee alla luce di un quadro più complessivo. Inoltre, potrebbe capitare di individuare, tra le pagine di questo capitolo, alcuni particolari che evocano forme di protesta lontane nel tempo e nello spazio, fosse anche solo per dei minuscoli dettagli.

123

Come illustrato in maniera più ampia nel precedente capitolo, nel corso delle interviste e del focus group I3 partecipanti alla ricerca hanno raccontato le pratiche performative a cui hanno preso parte o che hanno contribuito a organizzare nel corso del loro attivismo, richiamandole alla memoria in base al flusso dell'intervista e ai temi toccati. Verranno proposte in questo capitolo sotto forma di un atlante e descritte per lo più attraverso le parole delle persone intervistate, per provare a restituirle nella stessa forma polifonica con cui sono state raccolte. Alcune di queste pratiche, inoltre, sono state oggetto di osservazione partecipante, per cui saranno raccontate da una prospettiva più situata.

Il processo di costruzione di questo *atlante* ha tratto ispirazione dalla pionieristica opera di Aby Warburg dal titolo *Mnemosyne: l'atlante delle immagini* (1924-1929)⁵⁸. Con questo progetto, che costituiva una sorta di analisi deviante realizzata sulla base di anacronismi e discontinuità, Warburg ideò un nuovo sistema per analizzare le opere d'arte e il loro ruolo nella cultura occidentale. Discostandosi dalla tendenza estetizzante della storia dell'arte, lo studioso sperimentò un metodo di ricerca basato sull'accostamento di rappresentazioni fotografiche di

⁵⁸ I pannelli di *Mnemosyne* possono essere consultati a questo link <http://warburg.library.cornell.edu> (ultimo accesso 15/03/2024)

opere d'arte di varia natura, provenienti da epoche e contesti molto diversi tra loro, fissate su lastre di legno nere che potevano essere continuamente riassemblate. Ogni singolo pannello conteneva un accostamento di immagini poste in relazione tra loro attraverso dei dettagli, che restituivano interpretazioni sempre nuove e inattese. Per l'artista Dora García l'*Atlante* di Warburg rappresenta «un processo caleidoscopico basato su una conversazione sulla storia dell'arte in continuo divenire, costruita sulle immagini invece che sulle parole» (2011, p. 19).

124



Fig. 6 Aby Warburg – *Mnemosyne: Atlante della memoria* – Pannello 77

La molteplicità che un'opera come *Mnemosyne* è in grado di restituire mette in crisi la linearità della storia, permette dei salti, dei rimandi temporali, degli andirivieni. Fornisce delle chiavi di lettura complesse, che danno importanza ai dettagli, agli andamenti carsici della storia, alle sopravvivenze. Accostando immagini appartenenti a contesti molto diversi, l'*Atlante* permette di costruire una moltitudine di immaginari, connessioni, composizioni. Così come Benjamin e Brecht, anche Warburg considerava la singola immagine decontestualizzata come niente più che un punto di vista. Grazie all'*Atlante*, che permette accostamenti variabili di immagini, sono possibili una lettura critica e consapevole e la generazione di idee e significati. Ancora García scrive:

Nel progetto, il montaggio non è semplicemente un processo formale, ma un'attività critica dal significato politico e perfino economico. Anzi, *l'Atlante* rappresenta un'operazione radicale agita dai margini, da una biblioteca, luogo capace di trasgressione, de-creazione e inversione: nozioni fondamentali nei discorsi contemporanei che hanno cercato di ridefinire le comunità marginali (postcoloniali, femministe, gay, pazzi o outsider). Inoltre *l'Atlante* non solo individua l'immagine singola come frammento di un'immagine mutevole, ma arriva a de-sacralizzare l'oggetto d'arte assunto a oggetto di culto. (2011, p. 20)

Seguendo la disarmante intuizione di Warburg e l'analisi che Dora García fa della sua opera, il tentativo del presente atlante è quello di rappresentare i gesti, intesi come forme simboliche, il cui significato non può essere decodificato solamente attraverso la traduzione in linguaggio: è necessario anche dare forma all'espressività corporea e all'esperienza attualizzata in essa. Rappresentare la complessità dell'agitazione dei corpi, la significatività dei momenti di protesta e la pluralità delle pratiche messe in campo presenta diverse criticità. Sebbene la natura effimera, contingente, unica e irripetibile delle performance ne renda impossibile una loro rappresentazione (Phelan, 2003), è immaginabile un ribaltamento prospettico che dia centralità alla performance come memoria (Schneider, 2011), ponendo al centro la trasmissione incorporata dei saperi e delle pratiche. Per fare questo, seguendo il pensiero di Diana Taylor (2003) sulla trasmissione della performance come materia viva, imprescindibile dal corpo e da una dimensione collettiva, può essere utile ricostruire un repertorio di pratiche incarnate, dando centralità alla dimensione processuale della loro creazione. Questo repertorio prenderà la forma di un atlante di pratiche, nel tentativo di restituirne sia la dimensione spaziale che quella temporale. L'operazione è stata quella di comporre, scomporre e ricomporre le diverse pratiche, accostarle in maniera diversa, tracciare linee di continuità e discontinuità storiche e geografiche tra di esse e con le pratiche tramandate dai saperi femministi attraverso la storia. L'atlante proposto sarà organizzato e ordinato a partire da alcune intuizioni, mettendo in relazione i meccanismi attraverso cui le diverse forme di protesta operano, seguendo un criterio di affinità. Tale disposizione non è da intendersi come un tentativo di sistematizzazione che esaurisca la complessità delle esperienze proposte: non si traduce dunque in una tassonomia o in una classificazione enciclopedica. Al contrario, molto spesso è possibile scorgere in

ogni esperienza un intreccio delle diverse caratteristiche ed è possibile ricondurre molte pratiche a diverse relazioni di affinità. Si tratta di una strategia euristica e situata che risponde alla necessità di mostrare le specificità delle pratiche e alcuni dei possibili meccanismi attraverso cui operano. Questi meccanismi costituiranno, nel capitolo successivo, una lente attraverso la quale poter leggere processi più ampi di trasformazione spaziale.

5.1 Pratiche che chiamano in causa le istituzioni

126 Alcune delle azioni dei movimenti transfemministi e queer chiamano in causa le istituzioni, considerate responsabili della violenza di genere a causa della loro inerzia nel contrastare la cultura dello stupro o della loro complicità nella perpetuazione di discriminazioni di genere. Per questo motivo, molte delle pratiche di protesta performative si svolgono simbolicamente davanti a luoghi istituzionali, come ad esempio i tribunali, gli ospedali, le ambasciate o i municipi. Il livello di conflittualità è molto variabile: alcune azioni, come ad esempio i *flashmob* per il riconoscimento delle malattie invisibili⁵⁹, hanno come duplice obiettivo quello di denunciare un vuoto istituzionale e quello di chiedere il riconoscimento ufficiale di queste patologie e la conseguente presa in carico da parte del servizio sanitario. Altri tipi di protesta, invece, si pongono in un'ottica di scontro e sono mosse prevalentemente dalla rabbia, come ad esempio l'azione del collettivo romano Cagne Sciolte⁶⁰ che, nel 2014, ha cementato un water davanti all'ingresso di un ospedale in seguito alla notizia di una donna costretta ad abortire da sola nel bagno dell'ospedale a causa della presenza di soli medici obiettori. Le due proteste che saranno analizzate di seguito si collocano nello spettro di queste modalità di conflittualità politica, in cui appare sempre fondamentale

⁵⁹ Si tratta di patologie croniche estremamente invalidanti e sottodiagnosticate, perché comportano segni e sintomi spesso poco evidenti e riconoscibili. Tra queste rientrano anche patologie, come ad esempio la vulvodinia o l'endometriosi, che colpiscono le donne o le persone AFAB (a cui è stato assegnato alla nascita il genere femminile), motivo per cui sono state poco studiate.

⁶⁰ Le Cagne Sciolte sono un'occupazione non abitativa nata a Roma nel 2013 dall'incontro di compagne3 femministe e transfemministe che avevano al tempo l'esigenza di trovare uno spazio per uno sportello anti violenza femminista autogestito. Anche dopo la fine dell'esperienza dello sportello, lo spazio delle Cagne Sciolte ha continuato a essere un punto di riferimento per le lotte transfemministe della città di Roma, senza afferire in maniera diretta a strutture e partiti politici, ma mantenendo la sua radicalità di posizionamento e lettura transfemminista dell'esistente.

rendere esplicite ed evidenti le dinamiche di oppressione e le responsabilità delle istituzioni.

Un violador en tu camino

Il 25 novembre 2019, Giornata mondiale per l'eliminazione della violenza contro le donne, decine di manifestanti si sono schierati davanti alla Corte Suprema di Santiago del Cile⁶¹ per dare vita alla performance di protesta *Un violador en tu camino* (Uno stupratore sulla tua strada)⁶², ideata dal collettivo LASTESIS (2021). Se da un lato questa performance ha dato voce a una forte denuncia del sessismo, della misoginia e della cultura dello stupro, dall'altro ha rivolto delle specifiche accuse nei confronti delle istituzioni statali, religiose e militari.

127



Fig. 7 Performance *Un violador en tu camino*. 2019 - Plaza de la Dignidad, Santiago del Cile
Fonte: <https://belatina.com/>

Occupando simbolicamente e temporaneamente i luoghi del potere, questo corpo multitudinario ha dato vita a una potenza espressiva ed emotiva amplificata dalla sincronicità e dalla sequenza gestuale (Caleo, 2021a). La performance fa ricorso a

⁶¹ Qui il video della performance <https://www.youtube.com/watch?v=OLOlJHQiN-U> (ultimo accesso il 15/03/2024).

⁶² La performance si basa sul testo *Las estructuras elementales de la violencia*, dell'antropologa Rita Laura Segato (2003). Il titolo allude al motto dei *Carabineros* cileni «Carabinero, un amigo en tu camino» (Carabiniere, un amico sulla tua strada).

diverse metafore concettuali che si stratificano con i significati delle immagini, dei movimenti e dei luoghi in cui si articolano.

El patriarcado es un juez / Il patriarcato è un giudice
Que nos juzga por nacer / Che ci giudica per essere nat3⁶³
Y nuestro castigo / E la nostra punizione
Es la violencia que no ves / È la violenza che non vedi
El patriarcado es un juez / Il patriarcato è un giudice
Que nos juzga por nacer / Che ci giudica per essere nat3
Y nuestro castigo / E la nostra punizione
Es la violencia que ya ves / È la violenza che ora vedi
Es femicidio / È femminicidio
Impunidad para mi asesino / Impunità per il mio assassino
Es la desaparición / È la sparizione
Es la violación / È lo stupro

128

Nella prima strofa si fa riferimento alla giustizia e alla discrezionalità che viene spesso adottata nei processi riguardanti la violenza sulle donne. Dando le spalle alla Corte Suprema, l3 manifestanti prendono le distanze da questa forma di cecità selettiva da parte del sistema giudiziario (*la violencia che non vedi*); allo stesso tempo, però, la manifestazione stessa diventa un modo per imporre con la propria presenza la necessità di rendere visibile la violenza istituzionale (*è la violencia che ora vedi*). Il fatto di indossare le bende sugli occhi è un esplicito riferimento alle torture a cui le donne sono state sottoposte durante gli anni della dittatura di Pinochet in Cile⁶⁴ e alle ferite oculari inferte dalla polizia cilena durante le proteste del 2019-2020. Un altro elemento della performance sono gli squat con le braccia dietro la nuca che l3 partecipanti eseguono e che richiamano un'altra pratica umiliante subita sia durante la dittatura militare che durante le proteste

⁶³ Il collettivo LASTESIS esplicita in un testo pubblicato dopo la performance che «nascere con o senza vulva, nascere dissidenti nel senso più ampio e più stretto del termine, ci lega funestamente alla brutalità. Tutto ciò che il patriarcato tocca lo trasforma in brutalità». (2021, p. 22, traduzione mia)

⁶⁴ Dal 1974 al 1975 fu attivo in Cile un centro di tortura dal nome *Venda Sexy* (benda sexy) in cui venivano usati stupri e umiliazioni sessuali come arma di tortura. Il nome deriva dal fatto che le persone torturate venivano bendate (Hermosilla, 2019). La violenza politica e sessuale è stata una strategia utilizzata fin dall'epoca coloniale per stabilire un ordine eteronormativo. Soprattutto durante la dittatura di Pinochet, è stata utilizzata come forma di controllo e depoliticizzazione delle donne e delle soggettività dissidenti attraverso la tortura sessuale.

studentesche del 2011-2013 e la rivolta sociale del 2019-2020⁶⁵. È interessante notare la natura diacronica, oltre che simbolica, di questi movimenti, che possono essere considerati degli esercizi di memoria storica.

Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía / E la colpa non era mia, né di dove mi trovavo né per come ero vestita

Questo verso viene ripetuto quattro volte, a sottolineare la persistenza e la sistematicità della colpevolizzazione e della vittimizzazione di chi subisce violenze. Il tema dell'abbigliamento, come si vedrà in altre performance, è centrale per i movimenti transfemministi, in quanto spesso viene utilizzato a livello giudiziario e mediatico per colpevolizzare le donne della violenza vissuta.

129

El violador eras tú / Lo stupratore eri tu
El violador eres tú / Lo stupratore sei tu

Questo passaggio è fondamentale nella performance, perché opera uno spostamento da chi subisce la violenza a chi la agisce. L'uso del passato e del presente mette in evidenza, ancora una volta, la dimensione storica dell'oppressione di genere.

Son los pacos / Sono gli sbirri
Los jueces / I giudici
El estado / Lo stato
El Presidente / Il Presidente

El Estado opresor es un macho violador / Lo Stato oppressore è un macho stupratore
El Estado opresor es un macho violador / Lo Stato oppressore è un macho stupratore

Nel nominare i diversi attori della violenza di genere, le manifestanti con dei gesti puntano fisicamente il dito contro le diverse istituzioni che mettono in atto, normalizzano o legittimano stupri, femminicidi e sparizioni, sottolineando il loro ruolo nella perpetuazione della cultura dello stupro e del sessismo.

Duerme tranquila, niña inocente / Dormi tranquilla, bimba innocente
Sin preocuparte del bandolero / Senza preoccuparti del bandito

⁶⁵ La performance è stata eseguita nel contesto delle rivolte che hanno infiammato il Cile nell'autunno 2019 e durante le quali ventitré persone hanno perso la vita e diverse migliaia sono rimaste ferite in seguito all'intervento dei *Carabineros*.

Que por tu sueño dulce y sonriente / Che sul tuo sonno dolce e sorridente
Vela tu amante carabinero / Veglia il tuo amante carabinero

Quest'ultima strofa, volutamente contraddittoria e sarcastica, è tratta dall'inno ufficiale dei *Carabineros* del Cile per evidenziare l'assoluta incoerenza tra la costruzione di un immaginario formale e le effettive pratiche repressive messe in atto nei confronti di chi agisce un dissenso (Pérez-Arredondo & Cárdenas-Neira, 2022).

In questa pratica di protesta le manifestanti danno voce alla rabbia per la costante invisibilizzazione della violenza e sfidano le istituzioni patriarcali svelando l'implicazione di queste ultime nel sistema di oppressione. Le attiviste del Colectivo LASTESIS, a proposito della rabbia, scrivono:

La rabbia, nel regno animale, si può trasmettere quando un esemplare affonda i denti nel corpo di un altro. Il virus viaggia dal punto in cui si è prodotta la ferita fino a raggiungere il cervello. Prima provoca un'inflammatione e, quindi, la morte. Ma a questa innata e mortifera capacità di propagare la malattia incurabile, possiamo affiancare un altro tipo di rabbia. Una rabbia che da secoli è senza cura. E che appartiene a un sistema atavico e rancido che attacca anche il corpo. I nostri corpi. Ci ferisce, ci immobilizza e ci ammazza.

Proviamo rabbia. Rabbia contro l'oppressione millenaria. Rabbia contro l'impunità storica. Rabbia e paura di essere aggredite, assassinate, dimenticate.

Il patriarcato scorre nelle vene dei governi e dei potenti, in quelle dei mezzi di comunicazione e della polizia. Attraversa i diversi settori socioeconomici. Si infiltra nei tribunali della giustizia. Attraversa lo Stato in modo sotterraneo e, a volte, in maniera così ovvia. (2022, p. 14)

In breve tempo, la performance ha superato i confini del Cile e si è moltiplicata in tutti i continenti, venendo riproposta in centinaia di città⁶⁶ ⁶⁷. Grazie ai social media, il suono ritmico del tamburo che fa da sottofondo è risuonato a livello

⁶⁶ In alcuni casi, come in Turchia, scatenando reazioni fortemente repressive da parte del governo. Qui il video della manifestazione interrotta dalla polizia a Istanbul <https://www.youtube.com/watch?v=W8Vy1fsYLRU> (ultimo accesso il 15/03/2024).

⁶⁷ Qui è possibile consultare una mappa interattiva di tutti i posti in cui è stata eseguita la performance a livello globale, a cura del collettivo GeoChicas https://umap.openstreetmap.fr/es/map/un-violador-en-tu-camino-20192021-actualizado-2905_394247#2/-20.1/-13.0 (ultimo accesso il 15/03/2024).

globale, portando i movimenti femministi al centro dello spazio pubblico e dell'attenzione dei media (Serafini, 2020). Una caratteristica che emerge in maniera evidente da questa performance, che è presente anche nella letteratura riguardante le pratiche performative (Tarrow, 1993), è la modularità delle tattiche, ovvero la possibilità che differenti attivisti utilizzino la medesima tipologia di performance, in diversi luoghi, adattandola alle specificità dei diversi contesti. Tilly (2008) suggerisce che le tattiche di protesta modulari abbiano maggiori probabilità di diventare parte del repertorio di un movimento. In questo caso l'intreccio tra la chiarezza del messaggio politico, il ruolo simbolico delle immagini e la presenza di una rete transfemminista transnazionale ha permesso alla performance di essere ripetuta in contesti diversi dopo essere stata modulata e ricontestualizzata. Nella maggior parte dei casi, su richiesta del collettivo LASTESIS le parole sono state tradotte e gli specifici riferimenti sociali e culturali (come, ad esempio, quello ai *Carabineros*) sono stati adattati agli specifici contesti locali, mentre altri sono stati mantenuti (Pérez-Arredondo & Cárdenas-Neira, 2022). Un'attivista sudamericana riporta una discussione avvenuta durante un'assemblea di uno dei nodi italiani di Non Una di Meno riguardo all'opportunità di tradurre il testo in italiano:

131

A un certo punto si diceva in assemblea: "Facciamolo in spagnolo che è più bello!". E io mi sono incazzata, dicendo: "Ma che c'entra che sia bello, non è questo il punto!". E mi sono trovata a dover spiegare una cosa che non mi ero mai spiegata nemmeno io, perché era nuova per me. Quello che molte delle scrittrici, teoriche e artiste femministe razzializzate spiegano: c'è un'esotizzazione delle esperienze altrui, solo delle cose che servono, ma togliendo il contesto di quelle esperienze. E poi avevo parlato con una compagna cilena [...] e le ho chiesto cosa pensava, [...] lei mi ha risposto quello che pensavo io, anche molto più articolato perché lo stavano pensando, perché lo stavano riprendendo in tutto il mondo e mi ha detto: "No, noi vogliamo che si faccia nella lingua del posto, perché vogliamo che le persone che ti stanno guardando capiscano quello che si dice". (I23_34)

Nonostante l'esecuzione delle performance avvenga in uno spazio-tempo ben definito, spesso è evidente il riferimento a realtà transfemministe che, su diversa scala, portano avanti rivendicazioni simili. Secondo Gago (2022), la dimensione locale alimenta la diffusione e la radicalità delle mobilitazioni femministe, che a loro volta attingono da proteste specifiche e situate.

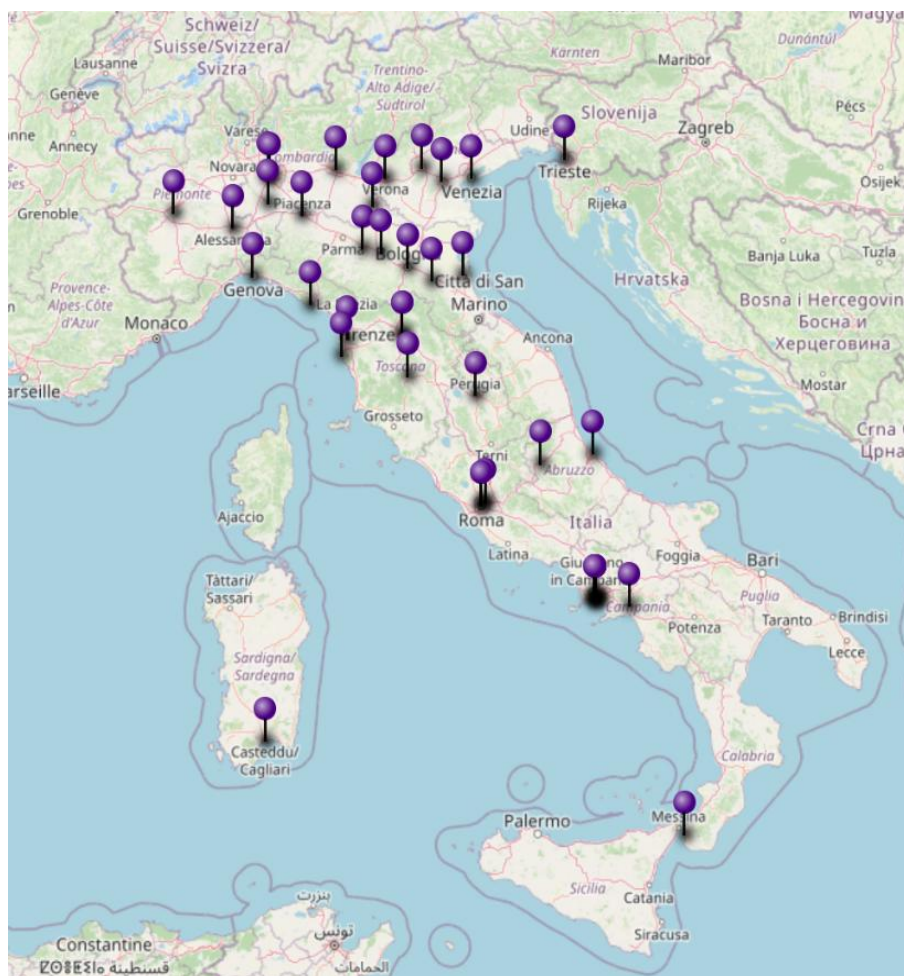


Fig. 8 Performance *Un violador en tu camino*. 2019 – Via Rizzoli, Bologna
Foto di Michele Lapini. Fonte: <https://www.dinamopress.it/>

L'uso dei social media è stato centrale in questa diffusione e ha permesso la circolazione immediata dei video e delle immagini, generando una notevole partecipazione. È significativa a tal proposito la percezione di un'attivista:

C'è stata una contaminazione che è diventata virale anche grazie, semplicemente, al web. Quando io ho visto i video di tutte le performance del *Violador* in tutto il mondo, in posti diversissimi, per me è stato potentissimo, perché ho immaginato un corpo collettivo che non era solo quello della piazza bolognese o delle piazze in Italia, era un corpo collettivo che veramente mi dava l'idea di che cos'è il movimento transnazionale, cioè di qualcosa che eccede ogni cazzo di confine. (I24_32)

In Italia le performance sono state replicate in più di trenta città nel solo mese di dicembre 2019, ma hanno continuato a essere portate in strada anche nei mesi successivi, organizzate nella maggior parte dei casi da nodi territoriali di Non Una di Meno.



*Fig. 9 Mappa dei luoghi della performance Un violador en tu camino in Italia. Elaborata a partire dalla mappatura interattiva a cura del collettivo Geochicas OSM, che fa uso del software OpenStreetMap. La mappa è aggiornata a dicembre 2019
Elaborazione grafica dell'autrice*

In molti casi sono stati scelti, anche in Italia, luoghi simbolici per lo svolgimento della performance, in piazze centrali e davanti a edifici istituzionali. A Roma, ad esempio, la manifestazione è avvenuta davanti alla Corte di Cassazione, a Firenze davanti al Palazzo di Giustizia, a Bologna in via Rizzoli davanti alle Due Torri. Un'attivista di Non Una di Meno Bologna racconta del processo decisionale sull'eventualità di chiedere un'autorizzazione per la manifestazione:

Era un posto simbolicamente importante dove farlo. [...] In molti momenti dell'attivismo qua ho riflettuto sulla cosa di come qua bisogna chiedere autorizzazione per fare una piazza. Che non è che non esista da noi, perché comunque si fa, si negozia questo anche, però l'ho sentito sempre come se qua fosse... Non prendersi l'autorità di poter fare quello, ma chiedere il permesso, quando per me, se tu fai un atto di protesta, e quell'atto di protesta

era anche collegato a protestare contro anche lo Stato, contro la polizia, contro quelli che sono complici anche di questa violenza di genere e quindi perché dobbiamo chiedere l'autorizzazione a loro per farlo? (123_34)

Il testo spagnolo è stato tradotto in italiano e riadattato al contesto locale, in alcuni casi sono state fatte scelte linguistiche e contenutistiche che permettessero un maggiore radicamento nelle esperienze territoriali⁶⁸. Un'attivista di Non Una di Meno Palermo spiega:

134

Perché è stato così potente? Non è certo la performance di cinque minuti il punto. Però il fatto che abbia mobilitato e creato un immaginario enorme, perché dal Cile è arrivato in tutto il mondo, è arrivato in India, è arrivato in Italia, è arrivato in tantissimi altri paesi in cui è stato riprodotto. Perché? Per quello che dice? Sì, ma per il modo in cui lo dice, è stato uno strumento immediatamente riproducibile che ha creato modalità di condivisione e quindi in Sicilia l'abbiamo fatta in siciliano, in altri paesi che hanno riprodotto con lo stesso, con la stessa lingua, lo stesso linguaggio del Cile e altri hanno innestato altre cose. Quindi diventa una storia che si compone piano piano di altri pezzi e diventa una storia collettiva. Quello è proprio il senso delle pratiche spaziali di questo tipo. (127_31)

Molt3 dell3 attivist3 intervistat3 hanno riportato una partecipazione molto numerosa a queste manifestazioni, anche da parte di persone non vicine ai movimenti femministi, riconducendo questo avvenimento sia al messaggio politico della performance, sia al fatto che chiunque si sentisse coinvoltə in prima persona dalla questione della violenza potesse partecipare attivamente nella costruzione di questa risposta collettiva. Il tema della *potenza* è presente in molte interviste:

È stato molto potente perché ha fatto il giro del mondo questa cosa [...] poi sostanzialmente indicava come *violador* tutti i responsabili, dallo Stato alla Chiesa a... appunto, anche proprio a indicare *il violador sei tu*, [...] che,

⁶⁸ Questa la libera traduzione italiana, adottata nella maggior parte delle manifestazioni: «La colpa è del patriarcato / Il braccio armato dello Stato / Dice che io sono il problema / Giustificando il suo sistema / Il patriarcato punta il dito / E ci giudica impunito / Il nostro castigo / È la violenza che ora vivo / Il femminicidio / Impunità per l'assassino / È l'abuso / È lo stupro / E la colpa non è mia, né dentro casa, né per la via / E la colpa non è mia, né dentro casa, né per la via / E la colpa non è mia, né dentro casa, né per la via / L'assassino sei tu / Lo stupratore sei tu / Le guardie / I giudici / Lo Stato / La Chiesa / E lo stato oppressore è un macho stupratore / E lo stato oppressore è un macho stupratore / E lo stato oppressore è un macho stupratore / E lo stato oppressore è un macho stupratore / L'assassino sei tu / Lo stupratore sei tu / L'assassino sei tu / Lo stupratore sei tu / Siamo il grido altissimo e feroce di tutte quelle donne che più non hanno voce».

secondo me, è un altro aspetto molto forte di rottura in quello spazio lì. Dire chiaramente delle cose, cioè, dire *ok, tu sei quello che mi ha violentata*, un tu generico [...] è come se comunque quella cosa non si potesse mai dire, non si potesse mai nominare, si fanno sempre un sacco di giri di parole e al tempo stesso quando stai per le strade così, è come se quella cosa in fondo pacificamente fosse un po' silenziata, cioè non è mai esplicito [...] come se invece non ci fosse mai in quello spazio lì un riconoscimento del fatto che la violenza maschile c'è, è dappertutto, è strutturale e va dalle istituzioni al fatto che il mio compagno a casa mi picchia. (I6_33)

Ovviamente veniva da un'urgenza enorme. In qualche modo doveva uscire fuori e non è un caso che poi ha fatto il giro del mondo [...]. Perché era potente, però era potente perché partiva da sé, perché in quel momento era un'urgenza. (I20_37)

135

Condividere esperienze personali e renderle collettive rappresenta, nelle parole di queste attiviste, un potente strumento per riconoscersi e rendersi leggibili anche all'esterno. Inoltre, permette di sottolineare la necessità di nominare la dimensione strutturale della violenza di genere nello spazio pubblico, non relegandola alla sola sfera relazionale.

Ancelle

Un'altra azione che ha avuto un'ampia eco mondiale a partire dagli Stati Uniti è quella delle *Handmaids* (Le ancelle). Nel 2017 un gruppo di attivisti si è radunato davanti alla sede del Governo del Texas per protestare contro l'approvazione di una serie di leggi che avrebbero limitato il diritto all'aborto. Nelle settimane successive questo tipo di protesta è stato ripreso in diverse capitali statunitensi e del mondo. In Argentina, nel 2018, a pochi giorni dal voto cruciale al Senato sul disegno di legge per la depenalizzazione dell'aborto, 13 manifestanti hanno usato questa performance per vedere riconosciuto il diritto all'interruzione volontaria di gravidanza. La figura dell'ancella è così diventata in tutto il mondo un simbolo di resistenza agli attacchi neofondamentalisti contro i diritti riproduttivi delle donne in tutto il mondo. In Italia, a partire dal 2018, manifestanti con grandi mantelli rossi e testa china, coperta da grandi copricapi bianchi, si sono materializzate durante manifestazioni e presidi, davanti a tribunali e luoghi istituzionali, dentro a consigli comunali e aule parlamentari (Cossutta, 2019). In particolare, a Verona, sovrastano silenziose alcune sedute del consiglio comunale in cui si discute di mozioni

antiaborto; in diverse altre città appaiono nel contesto di manifestazioni contro il ddl Pillon – che introduceva una serie di modifiche in materia di diritto di famiglia, separazione e affido condiviso dei e delle minori – e contro la violenza maschile sulle donne.

136



Fig. 10 Performance Ancelle. 2018 – Milano
Fonte: <https://www.facebook.com/nonunadimenomilano>

L'estetica riproduce quella della serie televisiva *The Handmaid's Tale*, basata sul libro *Il racconto dell'ancella* che Margaret Atwood scrisse nel 1985. Il romanzo è ambientato in una realtà distopica in cui, in seguito a guerre e crisi climatiche, si instaura un governo totalitario, religioso, razzista e patriarcale. A causa di una diffusa infertilità e della drastica decrescita demografica, alle poche donne che sono ancora fertili – le *Ancelle* – spetta il compito di riprodursi per conto dei comandanti e delle loro mogli. Inoltre, nella Repubblica di Gilead, è proibita alle donne qualsiasi attività al di fuori della sfera domestica e l'aborto è punito con la morte.

La figurazione dell'ancella, oltre che fungere da monito per futuri deprecabili, mette in luce anche pericoli già esistenti nella società odierna, come ad esempio

gli attacchi alla Legge 194/1978 che regola il diritto all'aborto. Per Cossutta (2019, p. 22) il costume delle ancelle «diventa simbolo non tanto di una condizione subordinata e di schiavitù, ma di un'organizzazione sociale e di un'ideologia che rende quella condizione possibile, utilizzando, in una maniera paradossale, una figura di sottomissione per rivendicare una possibilità di resistenza». Una delle persone intervistate racconta dell'effetto creato da questa performance nel contesto del Consiglio comunale di Milano:

L'abbiamo fatto contro la mozione per fare [diventare] Milano *città per la vita*, che era stata presentata in Comune a Milano, come in altre città italiane... Quando siamo entrate nel Consiglio comunale con i costumi da ancella, sicuramente quello produceva questa sorta di spaesamento, di spiazzamento, che aveva fatto sì che appunto ci fosse un momento di riconfigurazione anche del dibattito all'interno del Consiglio comunale, che non ci sarebbe forse stato se fossimo entrate semplicemente con un cartello che diceva: «no a questa mozione», no? Credo che ci siano degli aspetti di spiazzamento che sono utili e che vedo che hanno comunque degli effetti. (I13_36)

137

Per alcuni attivisti riproporre un immaginario prodotto dal capitalismo delle piattaforme mainstream, come quella che ha diffuso la serie TV in Italia, può essere problematico, perché rischia di riprodurre rappresentazioni sottostanti a logiche commerciali e di perdere, almeno in parte, la capacità prorompente per cui sono state immaginate.

Per esempio, anche questa cosa si vede nell'enorme appeal che ha in Occidente il riprendere le Ancelle, Mad Max, che sono prodotti del capitalismo. [...] Noi abbiamo ripreso le Ancelle [della serie tv], non è che abbiamo ripreso le Ancelle della Atwood, cioè quindi quell'immaginario lì. (I2_37)

Quando hanno iniziato ad utilizzare l'Ancella [...] A parte che è un costume ideato, che proviene da un immaginario di un libro e che però è stato disegnato da una costumista di una piattaforma televisiva, insomma, quindi tu stai utilizzando un prodotto commerciale, cioè stai promuovendo il prodotto commerciale, non soltanto il libro. Ecco, che poi anche il libro stesso è un prodotto commerciale in un certo modo, però comunque stai facendo... Questo gioco, secondo me, è un po' scivoloso, perché quel simbolo tra l'altro viene venduto anche durante Halloween, ormai è la *costumeria* di Halloween. (I9_47)

Sull'immaginario dell'Ancella ci eravamo fatte vari discorsi su come in realtà, anche se veniva da un romanzo, quello che stavamo replicando era l'immaginario [televisivo]. Cioè, quella performance, quello spogliarsi di quelle vesti, aveva senso nel momento in cui si parlava di aborto e aveva senso fatto... Cioè, nel senso, per me le pratiche performative o sono *site-specific* o non sono niente. Nel senso che, se poi a ogni manifestazione, a ogni piazza, c'è la riproposizione uguale a se stessa e decontestualizzata, quella pratica smette [di avere] il suo ruolo di irruenza, di interruzione di quello spazio dato e di creazione di altro, perde di potenza. E noi avevamo discusso che a un certo punto l'immaginario dell'Ancella non aveva più quella potenza, anche perché riproposta in tutte le salse. [...] Se c'è un immaginario egemonico, non significa semplicemente sottrarsi, però può diventare un qualcosa per ribaltare quell'immaginario. Tu lo prendi, sai che esiste e lo ribalti, lo risignifici. Però a un certo punto, quando invece c'è la riproposizione della stessa cosa, decontestualizzata, smette pure di avere quel ruolo. (I24_32)

Atwood stessa si interroga sull'ambiguità nell'uso di questi costumi: indossarli può forse tenere insieme un richiamo a rappresentazioni della cultura pop e un significato politico che – proprio perché alla portata di tutti – possa aprire spiragli di trasformazione sociale.

Le *Ancelle* riescono a evocare, in chi le guarda, sgomento, angoscia, inquietudine, aprono a immaginari nefasti, di cui si possono già scorgere delle avvisaglie nel presente, in una temporalità circolare, che si fa monito ed evidenza. Tuttavia, si potrebbe interpretare il ruolo delle ancelle come quello di guardiane del tempo, che offrono la propria esperienza affinché la storia non si ripeta, un seme di resistenza – presente anche nel romanzo di Atwood – che opera silenziosamente.

5.2 Pratiche irritate

Alcune delle pratiche performative dei movimenti transfemministi adottano la strategia di disturbare, turbare, manomettere o mettere temporaneamente a soqquadro lo spazio pubblico. Si tratta di incursioni effimere, spesso caratterizzate dalla loro presenza temporanea, che hanno l'obiettivo di obbligare a spostare lo sguardo, di svelare dimensioni altrimenti non evidenti. Queste pratiche usano

linguaggi di rottura, forme espressive irritate⁶⁹, che creano un altrove simbolico, fuori dai rituali coercitivi delle norme sociali (Valentino, 2017).

La necessità di imporsi allo sguardo nasce, dunque, dalla consapevolezza dei movimenti transfemministi e queer della non neutralità dello spazio. Come visto nei capitoli precedenti, non solo lo spazio non è neutro, ma veicola e agisce forme di violenza simbolica su chi sta ai margini, marcando un confine tra ciò che è accettabile, accolto, pacificato e ciò che è indesiderato o indesiderabile. Dando una nuova accezione al concetto di *inadeguato*, Dora García lo definisce come la volontà di rivelare, in un contesto ostile, la *violenta fragilità* di tutto ciò che è considerato adeguato e aggiunge che «l'inadeguato è una forma di dissidenza, che però evita il centro. L'inadeguato risponde alla necessità di non colmare le aspettative, di non essere quello che ci si aspetta da noi» (2011, p. 34).

139

Quello che queste pratiche generano è l'interruzione momentanea di una spazialità omogenea, che riproduce continuamente la propria narrazione, un'intromissione in una quotidianità che non lascia spazio all'imprevisto, alla materialità dei corpi, al desiderio. Ecco perché questi corpi contundenti, che si impongono allo sguardo, destabilizzano la normalità su cui è costruita l'esperienza urbana di chi non ha bisogno di *farsi spazio* e innescano in chi è a proprio agio all'interno delle forme di rappresentazione – che richiamano al decoro, alla bianchezza, all'eteronorma e al binarismo di genere – reazioni violente, di shock e repulsione. Provocare una forma di scomodità, di inquietudine, in chi osserva è certamente uno degli effetti ricercati – in maniera più o meno conscia – da questo tipo di pratiche, proprio a sottolineare il fatto che un ordine sociale così costruito non è neutro e non è naturale, ma si fonda sull'esclusione e sull'invisibilizzazione dei soggetti non conformi.

Alcune di queste pratiche sono volte ad affermare l'autodeterminazione delle donne e delle soggettività LGBTQIA+ rispetto alle ingerenze della Chiesa e delle organizzazioni neofondamentaliste sui diritti e le scelte riproduttive, sul *sex work*, sui diritti civili, sulla sessualità e l'identità di genere e sull'educazione sessuale e affettiva nelle scuole. È un esempio il *Cross kissing* organizzato nel 2009 dal collettivo LGBT universitario romano *Sui Generis* in seguito a delle aggressioni

⁶⁹ Nicola Valentino (2017) parla di forme espressive *ir-ritate* in riferimento al significato etimologico della parola, che significa *fuori dal rito*. Queste forme di rappresentazione esprimono saperi autonomamente generati, che si sottraggono alle istituzioni e ai regimi epistemologici che codificano i saperi e la cultura.

omofobe. Questa azione consisteva in un flashmob che interrompeva il traffico delle strade adiacenti all'Università la Sapienza di Roma ed è ricordato così da una delle attiviste intervistate:

Interrompi il flusso della città, interrompi un pezzo di una strada, che in quel caso era via Cesare de Lollis, che è comunque una strada molto trafficata, in cui passano un sacco di persone che ti bestemmiano, perché stai interrompendo il traffico e che vedono qualcosa che comunque in genere nella città non vedono, o almeno non vedono in quelle dimensioni, magari la vedi una coppia di lesbiche che si baciano, non vedi 40 donne che si baciano. (I15_35)

140

Altri esempi di questo tipo di pratiche sono le numerose e colorate manifestazioni, organizzate in diverse città italiane, per contestare le *Sentinelle in piedi*⁷⁰ e i *Family day*⁷¹, organizzate in diverse città italiane. In particolare, le *Sentinelle in piedi* vigilano sulla cosiddetta *famiglia naturale* e sulla *libertà di espressione* (anche nei casi in cui questa sia diretta a invalidare e reprimere le esperienze di autodeterminazione di chi non rientra nei loro canoni) riunendosi in luoghi pubblici, schierandosi in un modo che richiama le formazioni militari, stando in piedi, in silenzio, con un libro aperto in mano e vegliando sulla *morale* (Garbagnoli, 2014).

Una delle azioni di contestazione alle *Sentinelle in piedi*, riunitesi a Roma nel 2014, ha portato alla creazione di un gruppo dal nome provocatorio di *Sveltinelle*. Una caratteristica di queste manifestazioni è l'organizzazione di performance pubbliche basate sulla contrapposizione tra la creatività, il disordine, il colore e la rumorosità delle attiviste transfemministe ed LGBTQIA+ e lo schieramento statico, rigido e silenzioso delle *Sentinelle in piedi*. Un'attivista racconta così la contro-manifestazione:

⁷⁰ Le *Sentinelle in piedi* sono un'organizzazione di militanti ultraconservatori e associazioni familjariste cattoliche che esprimono la loro opposizione all'adozione di leggi che tutelino chi subisce aggressioni in ragione della propria identità di genere e/o orientamento sessuale e a qualunque tipo di intervento in ambito scolastico orientato all'educazione all'affettività e alla sessualità consapevoli.

⁷¹ I *Family day* sono giornate dedicate alla difesa dei valori tradizionali della famiglia, promosse da movimenti ultracattolici e neofondamentalisti, organizzate quasi sempre in concomitanza con discussioni parlamentari di progetti di legge sui diritti civili delle persone LGBTQIA+ (Zappino, 2016). Durante questi eventi si è verificata in molti casi l'affissione pubblica di manifesti, come ad esempio durante il Family Day del 2015 a Roma, durante il quale la città è stata ricoperta da manifesti che riportavano slogan come «Due uomini non fanno una madre», «Basta gay!» o slogan antiaborto (Lavizzari, 2019).

Per esempio, mi viene in mente l'azione che ho fatto con un collettivo [...] di andare diciamo in una piazza dove c'erano le Sentinelle in piedi [...] Si sono portati i libri in piazza e facevano finta di leggere. Qualcuno leggeva questo libro al contrario, insomma... Con la parvenza di essere solo famiglie che volevano stare in piazza da famiglie e fare le cose da famiglie con i fascisti di Casapound e di Blocco studentesco che presidiavano la piazza. Ecco, con questa ciurma di persone con le paillettes, con le piume e veramente molto scappate di casa, che si sono infilate anche in una situazione molto pericolosa, perché comunque era una piazza piena di fascisti. [Siamo arrivate] con un grande striscione con scritto «Voi in piedi, noi in tutte le posizioni», a voler rompere quella... Quel silenzio. In realtà quel rumore, perché è una cosa comunque sempre molto rumorosa quando delle persone che hanno tutti i diritti e hanno tutti i privilegi del mondo si battono e scendono in piazza affinché qualcuno non abbia diritti e non abbia mai il privilegio che hanno loro. (I15_35)

141

In risposta all'organizzazione del Family Day del 2016, tenutosi a Roma, un collettivo transfemminista e queer ha organizzato un *flashmob* in cui coppie di persone si scambiavano baci non eterosessuali. In questo caso, come spiega un'attivista, «avere un ruolo, avere un personaggio o una storia da raccontare mi entusiasma tantissimo e quindi fare robe del genere... Io personalmente le trovo più divertenti ed efficaci uguali, se non di più, anche a livello mediatico. Tutte queste foto di noi che ci baciamo... Era molto diretto il messaggio, senza dover spiegare». (I19_27)

Il tentativo di queste pratiche di sottrarsi a imposizioni discorsive dogmatiche si configura in una performatività dissacrante di quell'ordine solenne, attraverso il ricorso a espressioni provocatorie, ma anche il sovvertimento della simbologia religiosa. Oltre alla rivendicazione di una sessualità libera, si fa spesso ricorso a una dissacrazione della ritualità e delle figure clericali, come emerge dai racconti delle *Frocessioni* e dei cortei *No Vat*⁷², organizzati da più di quindici anni in molte città

⁷² Barbara Bonomi Romagnoli (2014, formato ebook) spiega che le manifestazioni *No Vat* (dove *Vat* sta per Vaticano) promosse da *Facciamo Breccia*, sono nate «per chiedere non solo l'autodeterminazione e la libertà di scelta responsabile in ogni fase della vita, ma anche l'istruzione pubblica e laica, l'abolizione dell'ora di religione (almeno per come è concepita attualmente nella maggior parte delle scuole, ossia come ora di catechismo), un sistema sanitario pubblico e laico; uno Stato sociale che risponda alle necessità reali delle diverse persone, i diritti e la piena cittadinanza di lesbiche, trans, gay e migranti, l'eliminazione delle leggi ideologiche dettate dal Vaticano e la cancellazione della legge 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita, l'abolizione del Concordato e dei privilegi derivanti (esenzione Ici, otto per mille, etc.)».

d'Italia. Nel 2006 il Papa presenziò al Convegno Ecclesiale Nazionale della CEI a Verona e in quell'occasione il movimento Facciamo Breccia organizzò *Layca*, la prima *FroceSSIONE*. Come spiega un'attivista:

FroceSSIONE era una presa in giro della processione, quindi si sviluppava come una processione. E la facemmo a Veronetta, che è il quartiere oltre l'Adige, che era l'unico che ci dettero, però noi volevamo anche farlo lì perché era in qualche modo il nostro quartiere. [...] Fu un momento di delirio collettivo meraviglioso. [...] La pratica era quella dell'ironia, quindi di prendere in giro la Chiesa Cattolica nella sua pompa magna, nelle sue pratiche, eccetera. [...] Non c'era nessuno vestito in jeans e maglietta, ecco, eravamo tutte, non lo so, con tiare fatte di cartone, oppure vestiti da suore, da preti, ovviamente con cose che però non tornavano con i preti e le suore. (I28_54)

142

Altre due pratiche di intervento nello spazio urbano con una forte componente di rottura rispetto a ciò che è considerato consueto sono state *l'Holy Vagina* e *l'Anasuromai*, di seguito descritte.

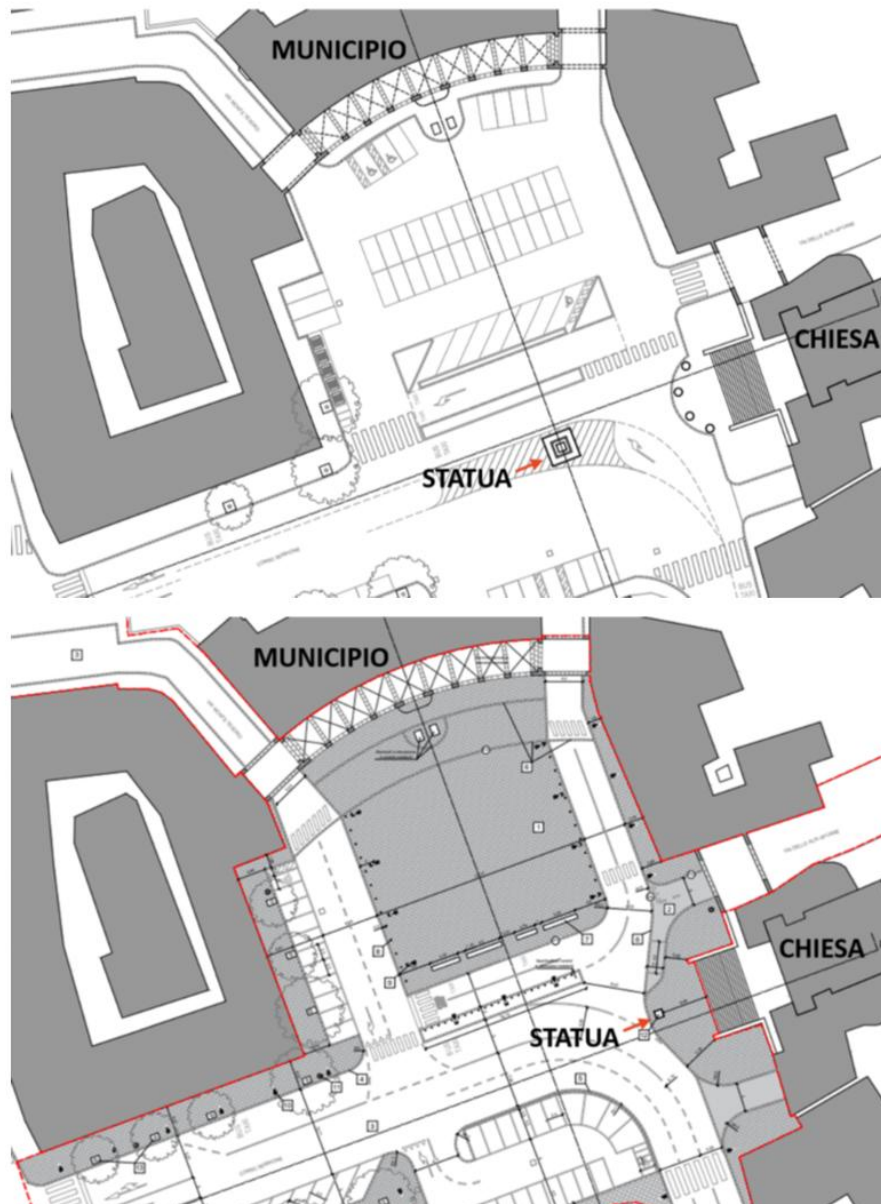
Holy Vagina · Piazza Sempione / Roma

Nel 2021, poco dopo lunghi mesi di lockdown e restrizioni dovute alla pandemia di Covid-19, alcuni collettivi del III Municipio di Roma hanno portato in *froceSSIONE* un'enorme vulva di cartapesta⁷³ per le vie del quartiere di Monte Sacro. Questa performance è nata come forma di protesta nei confronti di un attacco alla comunità LGBTQIA+ da parte del parroco della Chiesa dei Santi Angeli Custodi e del movimento tradizionalista cattolico di estrema destra Militia Christi, che hanno preso di mira la bandiera rainbow affissa sul Municipio antistante la chiesa. Su un articolo (CSA Astra, 2021b) scritto da una delle realtà promotrici della manifestazione si legge: «Mentre immaginiamo come ridisegnare le nostre città nel pieno di una pandemia globale che ha contratto gli spazi di socialità, pensando spazi a beneficio della collettività e dell'ambiente, ecco che ci troviamo ad avere a che fare con l'espressione di una cultura misogina e omotransfobica, una concezione arcaica della famiglia intesa solo come "tradizionale"».

Le esternazioni oscurantiste e omofobe del parroco si inseriscono all'interno di uno scontro sul progetto di pedonalizzazione di Piazza Sempione, che prevedeva lo

⁷³ Questo genere di iconografia è molto caro ai movimenti femministi e transfemministi, performance simili sono infatti state organizzate, ad esempio, nel 2017 a Bologna, nel 2018 a Perugia, nel 2023 ad Ancona e a Padova.

spostamento di qualche metro di una statua raffigurante una madonna posta al centro della piazza e che fungeva, fino a quel momento, da spartitraffico.



143

*Fig. 11 In alto: planimetria di Piazza Sempione (Roma) nella sua configurazione preesistente ai lavori di riqualificazione. Elaborazione grafica dell'autrice
In basso: planimetria originariamente presentata del progetto di riqualificazione di Piazza Sempione (Roma)
Fonte: <https://www.comune.roma.it/>*

L'opposizione allo spostamento della statua è stata letta dall3 attiviste e da parte del quartiere come una strumentalizzazione per impedire la pedonalizzazione della piazza, per il timore che cambiare la destinazione d'uso di questo spazio,

restituendolo alla socialità, potesse comportare il rischio di una *movida selvaggia*⁷⁴.

Durante la performance le attiviste transfemministe hanno distribuito dei volantini con i recapiti dei consultori e dei centri antiviolenza e dati aggiornati sull'obiezione di coscienza, l'omofobia e la violenza maschile sulle donne e di genere (CSA Astra, 2021b). Un'attivista racconta così la costruzione della performance e la sua realizzazione:

144

Un po' avevamo voglia di uscire perché siamo state chiuse per un sacco di tempo e un po', ecco, ci sembrava proprio il momento perfetto. [...] Nella costruzione per arrivare a quella giornata [...] ci prende la voglia di fare cose con le mani e quindi ci si mette proprio a costruire questa vagina gigante, bellissima. Mentre la si costruiva con le altre, le foto... I feedback erano tutti positivi, ci siamo fatte prendere super a bene. [...] Volevamo uscire, fare una passeggiata in quartiere, portarci la *Holy [Vagina]*, mettere un po' di musica, cioè veramente, ecco, far capire a questi che noi ci siamo, viviamo in questo quartiere, ci siamo sempre state, siamo anche questo, nel senso, perché vi ponete in questo modo? Non esistete solo voi, ecco. [...] Ora da una parte volevamo, come dire, disturbare un po' la situazione, dall'altra forse non ci siamo rese conto di che cosa vuol dire avere la *Murga* coi tamburi sulle scale della Chiesa, cioè praticamente dentro... non riuscivano manco a parlare. (I30_35)

La *frocezione* è stata accompagnata da cori, interventi al microfono e dalla prorompente presenza della *Murga*, che ha disturbato lo svolgimento della cerimonia domenicale, creando un acceso dibattito con alcune donne che uscivano dalla messa, disturbate dall'immagine dissacrante.

Sulla pagina Facebook di una delle realtà promotrici si legge:

La nostra Holy Vagina ha denunciato l'invisibilizzazione, la violenza, il moralismo e la cultura tossica più di quanto abbia fatto tanta politica di questo paese. L'indignazione è una spinta potente: usiamola per sconfiggere i problemi reali. A chi vuole invisibilizzarci, abbiamo risposto portando in piazza una vulva fuxia gigante. La nostra Holy Vagina non solo ci protegge ma lotta ogni giorno. Sempre sia lodata. (CSA Astra, 2021a)

⁷⁴ Si veda a tal proposito il post su Facebook di Christian Raimo, allora assessore alla Cultura del III Municipio: <https://www.facebook.com/christian.raimo.7/posts/10158291876632831> (ultimo accesso il 15/03/2024).



*Fig. 12 Holy Vagina. 2021 – Piazza Sempione, Roma.
Foto dell'autrice.*

Le immagini della manifestazione sono state ripubblicate sui profili social di Giorgia Meloni e Matteo Salvini, i quali non sono riusciti ad andare oltre la dimensione estetica della protesta, e sono state accompagnate da parole di biasimo volte a sminuire le rivendicazioni politiche delle realtà transfemministe organizzatrici. Questo gesto ha avuto come conseguenza l'innescarsi di un'ondata d'odio sui profili social degli attivisti, ma ha determinato anche molte dimostrazioni di solidarietà (CSA Astra, 2021c). Ciononostante, a detta di uno degli attivisti intervistati, la reazione del quartiere è stata positiva:

Dopo un po' [...] siamo partite in corteo e siamo tornate, diciamo, nel cuore del nostro quartiere. È stato carino, perché avevamo questo carrello con la cassa, quindi è stata una cosa super colorata, super musicale. La Holy [Vagina] comunque era venuta benissimo, quindi era tutto molto bello. [...] Quello è un quartiere super particolare perché poi alla fine invece di incontrare persone che ti dicono: "Ahò, ma che è sta cosa!", trovi tutta gente che ti dice: "Oh, dai, ma che figo, ma che state a fà, bravi, continuate così, dajè!". [...] Ma dal tessuto sociale vicino a noi è stato tutto molto positivo. (I30_35)

In questo caso a essere determinante nella lettura della performance è stata la costruzione – negli anni – di un rapporto di prossimità con l3 abitanti del quartiere. Chi conosceva le attività che queste realtà territoriali hanno portato avanti nel tempo e il contesto particolare in cui si inseriva l'azione, ha saputo andare oltre il suo aspetto provocatorio e comprendere i motivi di tanta rabbia.

Anasuromai · Altare della Patria / Roma – Foro Italico / Roma – Grattacielo Pirelli / Milano

146 Nel 2017 e nel 2018, in occasione delle manifestazioni dell'8 marzo a Roma e a Milano, una rete di attivista dentro e fuori Non Una di Meno dà vita alla pratica performativa dell'*Anasuromai*⁷⁵ (o *Anasyrma*⁷⁶). Questo termine fa riferimento al gesto di sollevare la gonna per mostrare la vulva, una pratica che ha origini antichissime e ricorre nei miti e nelle leggende di molti luoghi. In contesti diversi era un gesto apotropaico usato per spaventare i nemici, allontanare il maltempo, respingere le forze maligne o, ancora, lanciare maledizioni (Blackledge, 2020). In queste azioni l3 attivista si sono disposte con i loro corpi a forma di V davanti a dei monumenti altamente simbolici per «segnalare, detournare⁷⁷ e sovvertire una monumentalità carica di narrazioni e simbologie patriarcali, fallocentriche, addirittura fasciste che continuano a scrivere lo spazio della città. Disturbare e modificare i regimi di visibilità» (Caleo, 2021a, p. 77).

⁷⁵ L'*Anasuromai* come forma di protesta era stato precedentemente utilizzato anche dal movimento femminista polacco, in occasione delle proteste del 2016 contro la proposta del governo di vietare l'aborto (Blackledge, 2020). È possibile trovare una foto della performance a questo link <https://www.new-east-archive.org/features/show/11971/creative-activism-poland-ultra-conservatism> (ultimo accesso il 15/03/2024).

⁷⁶ Il termine deriva dal greco antico ἀνάσυρμα, composto da *ana*, ovvero su e *syrma*, cioè gonna.

⁷⁷ Il *detournement* è un metodo di *straniamento*, elaborato in ambito situazionista, che altera il modo in cui vengono visti degli oggetti comunemente conosciuti, strappandoli dal loro contesto abituale e inserendoli in una dimensione inconsueta per stimolare processi di riflessione critica. Questo metodo è utilizzato in ambito visuale, solitamente per mezzo di collage e montaggi; tuttavia, è applicabile anche alla sfera concettuale.



Fig. 13 Performance Anasuromai - 2017 - Altare della Patria, Roma
Fonte: <https://twitter.com/valleoccupato/>

A Roma la prima azione è stata organizzata sulla scalinata dell'Altare della Patria a Piazza Venezia, per l'occasione rinominato *Altare del Patriarcato*. Arrivate davanti al monumento le attiviste si preparano e insieme tirano su la gonna, al grido scandito di *Anasuromai!* L'azione dura qualche frazione di minuto e ha l'obiettivo di sperimentare una nuova forma di comunicazione politica, proiettando i corpi sulla costruzione di immaginari altri, che rompano con il consueto.

C'è questa dimensione un po' di scandalo che aiuta a veicolare dei messaggi e allo stesso tempo, alle volte, rende magari difficile superare la dimensione dello scandalo. Però io continuo a pensare che in parte ne valga la pena di fare queste cose anche un po' situazioniste, un po' fuori contesto. Proprio perché il fatto che siano fuori contesto e inaspettate permette di attivare comunque delle forme di riflessione che altre forme "più pacificate" di azione rendono meno semplice. Invece ci sono dei gesti molto chiari che sono immediatamente riconoscibili, no? Così come degli immaginari. (I13_36)

Spesso il fatto di non essere immediatamente riconoscibili come attiviste o di avere un abbigliamento considerato *stravagante* è una strategia molto efficace per eludere i controlli o disorientare le forze dell'ordine; strategia usata anche nel caso di questa performance:

Si era scelto di fare prima una performance tutte vestite in maniera molto strampalata, mi verrebbe da dire, guidate da una sorta di guida turistica che

in mano aveva lo scettro di plastica di Sailor Moon che si illuminava e in cui avevamo scelto di fare l'*Anasuromai*, cioè di sollevare la gonna e poi sotto la gonna qualcuna c'aveva delle costruzioni simil-pupazzo, eccetera, che potevano rappresentare o meno la vulva e altre stavano senza mutande. [...] Il gioco era fare la guida turistica americana con lo scettro di Sailor Moon. Eravamo veramente vestite in maniera improbabile, anche per essere semplicemente delle turiste. Fatta la performance, ripetuta credo due volte, non [si sono avvicinate] le guardie, si è avvicinata una signora responsabile dell'edificio a dirci, prendendoci per delle turiste: «no, però queste cose qui non si possono fare» e noi: «sì, sì», sempre in americano, e siamo uscite. [...] Sei forse talmente impreparato ad alcune forme di protesta, soprattutto quelle che sono delle performance femministe in questo senso, che ti cambiano per te la diciamo la geografia e l'estetica delle lotte a cui sei abituato, che non sai che devi fare. (I20_37)

La sera stessa, a Milano, 13 attivista hanno performato l'*Anasuromai* davanti al Grattacielo Pirelli (conosciuto in città come Pirellone), storica sede del Consiglio regionale, luogo simbolico di un'istituzione che non tutela i diritti – riproduttivi e non – delle donne. Quando tutte 13 attivista hanno alzato le gonne, sul retro di queste era possibile leggere le parole *body revolution*.

Sul sito di una delle realtà politiche milanesi che hanno partecipato alla costruzione della mobilitazione si legge:

L'uso imprevisto del corpo collettivo nello spazio pubblico è sovversivo. Cerchiamo un gesto che racconti l'alleanza radicale tra corpi che eccedono i confini angusti dell'immaginario dominante: vogliamo alzarci le gonne, vogliamo farlo insieme e, insieme, vogliamo ridere con tutta la forza della nostra rabbia [...] Oggi vogliamo riproporre questo gesto insieme a tutti i corpi favolosi con cui lottiamo ogni giorno. A un sistema binario che comprime i corpi in una norma mitica rispondiamo con la potenza della molteplicità delle nostre forme, forti delle nostre differenze. Perché il corpo non sia un destino, ma uno strumento di resistenza, piacere e di rivoluzione. (Ambrosia, 2017)

Nel 2018 la performance è stata ripetuta a Roma davanti all'Obelisco del Foro Italico dedicato a Mussolini, su cui è incisa la scritta *Mussolini Dux, detournando* la simbologia fallica fascista in senso decoloniale e trasformandolo in un *dilDUX fuxia*, che è chiaramente un effetto di editing dell'immagine (Caleo, 2021a).



Fig. 14 Performance Anasuromai · 2018 - Foro Italico, Roma
 Fonte: <https://www.facebook.com/nonunadimenoroma>

La sperimentazione di nuovi linguaggi meno prevedibili ha avuto un effetto inaspettato, come riporta un'attivista intervistata:

Talmente è stata vera questa incredulità che poi le foto dell'altare della patria sono uscite sui social, quindi poi sono state riprese da qualche giornale, perlopiù giornali di destra o estrema destra, e nessuno ha creduto che quello non fosse un fotomontaggio. Tutti hanno gridato: «ah, massimo vilipendio!», eccetera, ma talmente evidente che non può essere vero, è per forza un fotomontaggio. Tanto che la roba è finita lì. (I20_37)

La notizia è stata in effetti riportata da numerosissime testate giornalistiche ed è stata pubblicata anche sulla copertina del periodico *Tempi*. Il numero titolava «La Patria desnuda. Femministe smutandate al Vittoriano, davanti alla tomba del Milite Ignoto. Fake o vilipendio? Che cosa c'è dietro alla pagliacciata più antica del mondo».



Fig. 15 Copertina rivista *Tempi* – Marzo 2017
 Fonte: <https://www.tempi.it/>

Il fatto che una rivista di ispirazione conservatrice e cattolica non abbia capito o accolto il significato della performance non sorprende e non è certamente un metro per valutare l'efficacia comunicativa della pratica. Certo è che le attiviste sono riuscite a creare una temporanea condizione di stupore e *dis-orientamento*.

5.3 Pratiche di attraversamento delle città

In alcuni casi le pratiche transfemministe si configurano come incursioni collettive di resistenza all'interno dei contesti urbani. Questi attraversamenti impongono la presenza di soggetti imprevisi, destabilizzano gli equilibri della città, ne mettono a dura prova le regole. Sfruttando la dimensione politica delle emozioni e la loro capacità trasformativa, questo genere di pratiche impone un ribaltamento dei rapporti di forza: la paura diventa strumento di lotta, affermazione del sé e riappropriazione dello spazio sottratto.

Nell'esperienza delle donne e delle soggettività dissidenti anche il semplice atto del passeggiare può essere pericoloso, soprattutto da sole e di notte. Camminare in strada insieme è una pratica di libertà che mette al centro i corpi sessuati e permettere di osservare le infinite relazioni che questi possono istituire con gli spazi urbani circostanti. Queste pratiche si configurano come strumenti catartici, di elaborazione collettiva della paura e di rifiuto di politiche repressive nei confronti dei corpi e della sessualità. La rivendicazione in questo caso passa anche attraverso la decostruzione di stereotipi su atteggiamenti o abbigliamento consoni, che vengono spesso usati dai media e dalle istituzioni per giustificare alcune forme di violenza contro le donne e le soggettività dissidenti.

151

*Passeggiate notturne · Passeggiate indecorose · Passeggiate avvelenate ·
Passeggiate arrabbiate*

Quella delle passeggiate è una pratica che ha una lunga tradizione all'interno dei movimenti femministi. Secondo alcuni autori la prima manifestazione notturna in Europa si svolse a Roma il 27 novembre 1976 (Coderre & Coderre, 2017; Mackay, 2015). A questa manifestazione parteciparono tra le diecimila e le ventimila donne, portando in strada slogan e cori come «La notte ci piace, vogliamo uscire in pace!» o «Stasera sono uscita a riprendermi la vita» (Gioia, 2021).

Nei mesi successivi manifestazioni simili furono organizzate in Germania, nel Regno Unito e in Francia, queste ultime al grido di «La rue, la nuit, femmes sans peur» (la strada, la notte, donne senza paura), in risposta a dei casi di stupro e femminicidio avvenuti in quegli anni. Questa tradizione di proteste prende spunto da alcune marce notturne conosciute come *Claim the night and the streets* o *Take back the night*, organizzate negli Stati Uniti a partire dal 1975, per garantire la sicurezza delle donne e rivendicare l'agibilità dello spazio pubblico durante la notte

(Bevacqua, 2000). Queste proteste risuonarono in maniera così potente da essere riproposte dai movimenti femministi in moltissime città e in tutti i continenti nei decenni successivi come atto simbolico di legittimazione dei corpi femminili in uno spazio-tempo tradizionalmente negato.



Fig. 16 Manifestazione Riprendiamoci la notte. 1976 – Roma
Semo trasteverine e nun tremamo, la notte è nostra e ce la ripijamo
 Foto di Tano D'Amico. Fonte: <https://www.herstory.it>

Le passeggiate mettono al centro il rituale dell'attraversamento collettivo dello spazio urbano, che attua una sottrazione rispetto alla normalizzazione dei corpi abilitati a farlo e allo stesso tempo un ripensamento della possibilità di apparizione nello spazio pubblico, di esercizio di un *diritto all'esistenza* (Castelli, 2016). La pratica del camminare insieme costituisce un'esperienza di (ri)connessione intima con i luoghi della città, di riappropriazione di uno spazio sottratto, è un'esperienza sensoriale e incarnata che traccia linee emotive che permettono l'emersione di un nuovo tessuto sociale e urbano.

L'estetica e le caratteristiche di queste pratiche sono molto variabili: in alcuni casi si svolgono di sera o di notte, richiamando le proteste degli anni Settanta, possono essere organizzate in luoghi centrali della città, per ottenere una maggiore visibilità, o in quartieri periferici⁷⁸; anche il livello di organizzazione è molto variabile, in alcuni casi sono spontanee e autorganizzate, in altri invece sono più

⁷⁸ Come si vedrà più avanti, il tema centro/periferie emerge come centrale in molte interviste.

pensate e strutturate. I nomi con cui vengono nominate queste passeggiate sono diversi tra loro e in alcuni casi sottolineano le caratteristiche o le motivazioni da cui sono mosse, ad esempio la rabbia (passeggiata arrabbiata, passeggiata avvelenata), il desiderio di attraversare le strade di notte (passeggiata notturna), di essere visibili (passeggiata rumorosa) o la necessità di rispondere alle retoriche del decoro (passeggiata indecorosa).

Le dinamiche di attivazione di una passeggiata transfemminista possono essere molteplici e spesso si intrecciano a vari livelli. In alcuni casi, queste nascono in risposta all'inasprimento delle politiche securitarie da parte di amministrazioni locali o altri attori istituzionali. Succede spesso, infatti, che gli episodi di violenza nei confronti delle donne o delle persone LGBTQIA+ vengano derubricati a questioni di pubblica sicurezza e che a questi segua un aumento della militarizzazione delle strade (Bertone & Gusmano, 2013). In alcune interviste emerge, quindi, la necessità di non delegare la sicurezza delle strade alle forze dell'ordine e la volontà di essere protagonisti di un processo di rivendicazione e trasformazione dello spazio pubblico, insieme ad altre realtà sociali e politiche del territorio. Molte realtà femministe e transfemministe si sono interrogate nel tempo su come poter rendere le strade e i quartieri più sicuri per le persone marginalizzate. Un'attivista racconta così lo spostamento semantico, costruito collettivamente, dal concetto di sicurezza a quello di libertà:

Nelle nostre prime passeggiate, appunto, mi ricordo che ci sono state queste discussioni in assemblea sul cambiare il nostro linguaggio. Quindi non si cerca più di rendere lo spazio sicuro, ma di rendere lo spazio libero. Quindi cambiarono gli striscioni, da "le strade sicure" divenne "le strade libere" e quello era tutto un discorso in cui io credo ancora molto, perché il concetto di sicurezza purtroppo in Italia ce l'hanno rubato, nel senso, ormai la sicurezza [...] ha poco a che fare con l'incolumità, è molto legata, invece, a una dimensione militare, eterodiretta, della sicurezza, cioè tutto ciò che viene delegato alla forza dello Stato, all'esercito, alle forze di polizia, al controllo, alla videosorveglianza, alla sicurezza privata. [Questo] lascia veramente poco margine alle singole persone di autodeterminarsi e di stabilire i contenuti di quella sicurezza personale e quindi, secondo me, politicamente è molto più efficace parlare di libertà, liberazione e autodeterminazione nello spazio pubblico, più che di sicurezza. (I11_35)

La necessità di far sentire la propria presenza a livello territoriale nasce anche dalla volontà politica di rispondere collettivamente ai singoli episodi di violenza,

cercando di dare un segnale chiaro e di connotare lo spazio con un attraversamento transfemminista. Una delle persone intervistate mette in luce proprio l'esigenza di «segnalare nel quartiere che c'era uno sguardo su quello che stava accadendo [per] togliere un po' di quella invisibilizzazione di questo fenomeno» (I13_36).

Infine, per alcuni attivisti la cui attività politica si svolge prevalentemente all'interno di occupazioni sociali, le passeggiate sono nate dall'«esigenza di uscire dalle mura di uno spazio occupato, come dalle mura domestiche» (I15_35), per inserirsi in una dimensione territoriale ed entrare in dialogo con le persone che vivono nei quartieri in cui queste realtà sono radicate.

154

La passeggiata è un posto lento. È un posto dove puoi guardarti intorno e vedere quello che ti succede intorno, in cui hai più possibilità di decidere quello che vuoi fare e come farlo e soprattutto che potenzialmente ha un attraversamento degli spazi urbani più significativo [rispetto a un corteo]. [...] La passeggiata ha [l'obiettivo] di coinvolgere la vita dei residenti di un quartiere, di un posto residenziale, in una maniera assolutamente diversa. Alla passeggiata immagino che possano partecipare anche persone che a un corteo non ci andrebbero mai, perché è un posto di dialogo diverso potenzialmente. (I15_35)

Nella costruzione di molte passeggiate è stato fatto il tentativo di coinvolgere realtà territoriali diverse, con cui non necessariamente c'era un'affinità politica, ma che si sentivano in vario modo chiamate in causa:

[Alcune passeggiate] sono state costruite, sull'onda della risposta, dello sdegno, con, diciamo, la gente che quel quartiere lo attraversa, oltre a te. Quindi il comitato di quartiere, piuttosto che il commerciante che ha l'attività commerciale lì, piuttosto che la realtà politica o sociale che insomma si muove su quel territorio. E quindi sicuramente anche il processo di costruzione è stato direi più orizzontale. [...] Nel processo di costruzione di quei momenti pubblici ci sono stati degli spazi di apertura. [In altri casi] non abbiamo attraversato spazi pieni di persone, quindi sicuramente siamo state meno visibili rispetto ad altri quartieri che abbiamo attraversato. È vero che anche lì l'efficacia si misura sulla base dell'obiettivo che ti dai. Quindi l'obiettivo che aveva quella passeggiata era anche quello di cementare delle relazioni tra le realtà che stavano costruendo quel percorso lì. Quindi, secondo me, questo obiettivo è stato raggiunto e probabilmente è stato raggiunto perché la passeggiata è stata così, se non fosse stata così, se non

fosse stata costruita e se non si fosse svolta così, probabilmente il giorno dopo non sarebbe rimasto nulla. Invece anche il fatto di non essere tantissime, però di sentirsi direttamente ognuna di noi responsabile di quello spazio aperto tutte insieme, secondo me è quello che poi ci ha lasciato il segno. (I4_38)

I percorsi assembleari che portano alla decisione di organizzare una passeggiata sono molto diversi tra loro. In alcuni casi la scelta è molto estemporanea: il fatto che queste pratiche siano poco strutturate permette un impegno organizzativo molto basso. In altri casi, come visto, si predilige il dialogo con altre realtà territoriali, motivo per cui il momento effettivo della passeggiata è preceduto da diversi momenti assembleari in cui si cerca di prendere le decisioni in maniera orizzontale a partire dai bisogni che emergono dal confronto.

155

Molti delle attiviste intervistate hanno riportato di avere spesso approfondito le implicazioni insite nell'attraversare luoghi periferici o centrali delle città. Nel corso degli anni, i movimenti transfemministi hanno portato avanti una riflessione sulla necessità di uscire dalla logica della visibilità e dei grandi numeri, che raramente si riescono a ottenere se non si passa dai luoghi molto frequentati dei centri urbani.

La periferia [...] rispetto al centro è un luogo più reale, in cui tutta una serie di rapporti di forza all'interno della società e anche i conflitti si esprimono, mentre il centro è veramente una cosa... Cioè, tipo le bolle, quelle con la neve dentro, cioè una roba in cui non c'è la gente, la gente non ci vive, non se lo sente casa sua, quindi lo attraversa, chi per lavoro, chi per turismo, però comunque lo attraversa sapendo che poi va a vivere da un'altra parte. Mentre il fatto di vivere in un quartiere è quello che poi un po' ti porta a leggere le dinamiche che ti circondano, un po' ti porta, a volte, anche a provare ad intervenire in quelle dinamiche lì. Quindi sicuramente un luogo in cui la possibilità di interazione col contesto è maggiore. (I4_38)

I luoghi più centrali delle città, come riporta questa attivista, sono soggetti a intensi processi di turistificazione, con il conseguente spostamento di una grande percentuale di abitanti in zone via via più periferiche. Questi luoghi sono quindi in larga misura popolati da turisti, commercianti, studenti o persone di passaggio, che in molti casi non hanno interessi nel trasformare le dinamiche di quei luoghi. Risulta quindi evidente che per andare al di là di un'ampia visibilità sia necessario organizzare le passeggiate altrove.

Molti attiviste intervistate hanno riportato di aver scelto di non *esportare* le passeggiate all'interno di quartieri poco conosciuti o poco frequentati, ma di avere

in alcuni casi supportato l'organizzazione di realtà politiche e sociali già inserite in quei territori. Intervenire all'interno delle dinamiche di un quartiere che non si conosce può infatti risultare complesso e, in alcuni casi, controproducente, come riporta un'attivista che vive a Milano:

156

[Ci siamo interrogate] sul fatto che attraversiamo [...] zone che sono molto centrali, con anche un po' il paradosso che il corteo dell'8 marzo, per esempio, è un corteo serale e che spesso in quelle zone non c'è nessuno, perché sono quelle classiche zone di centri desertificati, in cui ci sono uffici, negozi, ma che alle sette di sera sono un po' vuote. Quindi nel corso degli anni abbiamo cercato di costruire anche dei momenti altri. Per esempio, delle passeggiate [...] in alcuni quartieri più periferici, partendo da quelli che, come dire, i collettivi e i gruppi che fanno parte di Non Una Di Meno Milano abitano. Per cui per esempio San Siro, dove c'è lo Spazio di Mutuo Soccorso e il centro sociale Cantiere [...] andando a supportare un lavoro che loro già fanno nel quartiere, per rendere più esplicite alcune dinamiche. O il quartiere Stadera che diciamo invece è la periferia sud di Milano, dove si trova Zam. [...] Abbiamo quindi cercato di costruire dei rapporti con alcune realtà locali. (I13_36)

Le zone più periferiche vedono molto raramente attraversamenti femministi, come è ad esempio emerso più volte durante il focus group condotto con le attiviste del Centro Sociale Occupato Transfemminista Auro e Marco in seguito alla passeggiata organizzata a Spinaceto, un quartiere della periferia romana:

La sensazione più forte è che la passeggiata a Spinaceto abbia portato un grande entusiasmo, l'ho sentito subito dal calore con cui hanno accolto la richiesta di fare questo focus group. Nel momento in cui ho chiesto se avessero notato qualche cambiamento nella dimensione di quartiere della passeggiata una persona ha risposto: «Tutto questo transfemminismo a Spinaceto è stato... daje!». Si sono interrotte spesso reciprocamente, avevano tutte molta voglia di raccontare, per cui un'altra ha subito aggiunto che per lei il fatto di aver ricostruito dei legami con Luna e le altre⁷⁹ e di aver organizzato insieme un'assemblea per costruire un successivo momento di piazza in ricordo di Giorgiana Masi era stato molto potente e ha concluso dicendo: «Ho sentito la forza centripeta». Una terza persona ha invece raccontato di aver sentito nominare la passeggiata di Spinaceto all'Università

⁷⁹ Collettivo femminista e lesbico nato negli anni Ottanta, con sede a Spinaceto.

che frequenta e di aver provato una forte emozione perché non aveva mai sentito nominare questo quartiere da qualcunə che non ci visse. (Note di campo, 18 settembre 2023)



157

*Fig. 17 Passeggiata transfemminista. 2023 – Spinaceto, Roma.
Foto dell'autrice.*

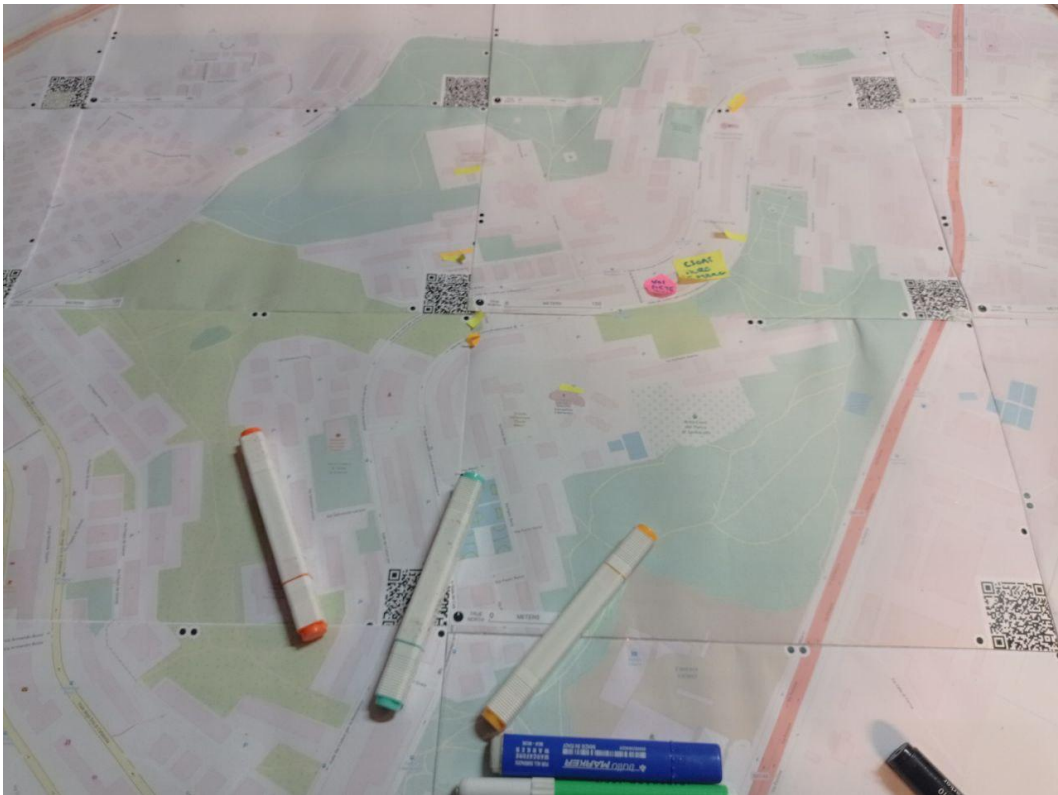
La decisione di abbandonare i classici luoghi percorsi dalle manifestazioni implica in molti casi un maggiore livello di complessità nell'organizzazione, che prevede numerosi incontri con le realtà politiche e sociali che agiscono in quei quartieri. Tuttavia, come si vedrà in maniera più approfondita nel capitolo successivo, questa scelta ha spesso comportato una maggiore efficacia in termini di scambio reciproco e costruzione di reti territoriali.

Una delle principali questioni discusse all'interno delle assemblee organizzative è rappresentata dalla definizione del percorso della passeggiata. A volte l'esigenza è quella di attraversare luoghi in cui si sono manifestate situazioni di violenza di genere, mentre in altri casi si scelgono dei percorsi strategici per raggiungere un alto numero di persone (come, ad esempio, il mercato rionale o le scuole del quartiere) o per collegare simbolicamente posti ritenuti significativi per il movimento transfemminista (centri anti violenza, consultori, associazioni, biblioteche femministe, collettivi politici, ecc.). Seguendo un approccio femminista, si parte in molte situazioni dalla condivisione di esperienze e desideri personali, a cui segue spesso una mappatura del quartiere, in cui vengono segnate le zone che sono percepite come poco sicure o problematiche e gli spazi percepiti come più sicuri, che costituiscono dei punti di riferimento per le donne e le soggettività dissidenti, in cui poter trovare solidarietà in caso di necessità, o politicamente affini.

Una delle prime cose che ci siamo dette è stato di segnalare quali erano gli spazi [...] che magari eviti perché poi da lì non riesci a vedere chi arriva. Già dalle prime assemblee che avevamo fatto qualcuna ha detto: "comunque per arrivare qui ho fatto la parte vicino la metro, che scendi e poi vai nel buio". [...] Una cosa in cui ci siamo spese è stata fare delle passeggiate per attraversare quei luoghi e ri-caratterizzarli, per lasciare un segno. Qualcosa che comunque, anche se ti ritrovi lì da sola in una situazione in cui ti trovi a disagio, hai in qualche modo un simbolo, un segno, una scritta, che possano in qualche maniera non farti sentire sola. (I18_39)

Quando avevamo fatto le prime passeggiate, avevamo fatto addirittura una mappa, mi ricordo, che segnalava i punti del quartiere che potevano essere dei punti di riferimento che rendevano quello spazio più sicuro o comunque libero. Quindi c'erano tutte le occupazioni, c'erano gli sportelli anti violenza, c'erano vari servizi e in questo senso parlo appunto anche di una rappresentazione grafica di una rete che è, diciamo, ideale, immateriale, ma molto concreta, nel senso poi di persone, soprattutto quando c'erano ancora gli spazi occupati [...] e di persone reali che poi facevano altre cose insieme nel corso dell'anno o comunque erano delle relazioni reali. [...] Se io mi immagino che mi succede qualcosa nel mio quartiere [...] io ho nella testa dei luoghi dove andrei a chiedere aiuto o a dire: "oh, è successa sta cosa, venite!". Lì deve andare la passeggiata, la passeggiata deve toccare quei punti, deve essere un serpentone che crea e annoda una rete che si estende su quel

territorio, una rete di resistenza, di liberazione. E quindi non puoi non farla sulla base delle relazioni concrete che vivi nella tua vita. (I11_35)



159

*Fig. 18 Processo di costruzione collettiva del percorso della passeggiata di Spinaceto. 2023
Foto dell'autrice*

A partire da questa mappatura costruita collettivamente, in alcuni casi vengono quindi individuate delle tappe lungo il percorso in cui fermarsi per provare a interagire con le persone che passano o abitano lì. Come spiega una delle persone intervistate, questo dialogo non è sempre semplice:

È un po' un terno al lotto perché letteralmente la strada può darti e toglierti un sacco e quindi chi incontri in strada può essere qualcuno a cui non gli fregherà niente, [...] come qualcuno che ha un sentire rispetto a quello che stai dicendo. [...] Mi rendo conto che il/la cittadina media ha in questo un senso un po' di sentirsi invasa o invaso nel proprio quartiere, a meno che non ti riconosca come parte di esso. E quindi c'è sempre molta diffidenza e piuttosto, ecco, vieni osservata da lontano. [...] È sicuramente una pratica che non si esaurisce in se stessa, cioè che ha bisogno di continuità e anche di un altro tipo di lavoro per creare quelle alleanze di cui sopra. Creare alleanze, ecco, non lo so se ci riesci sempre con le passeggiate. Però a volte invece è positivo, ti rendi conto che riesci a parlare con le persone che hanno un

piccolo spazio di accoglienza, nonostante non ti riconoscano come simile e riesci anche [...] a mettere in evidenza, a portare alla luce, le contraddizioni che poi tutti e tutte siamo portate a mettere in campo quando si tratta di sicurezza nei quartieri, quando si tratta di degrado e decoro nel quartiere, quando si tratta di... cioè quando vai un po' più a fondo nelle questioni e riesci a uscire dagli slogan su cui spesso ci capiamo solo noi. A volte c'è spazio per questo e quindi funziona la relazione diretta. Da questo non ne possiamo uscire mai. (I21_35)

160

Proprio per trovare dei modi per comunicare con le persone che assistono alle passeggiate nel quartiere in cui vivono, nel corso del tempo e in specifici contesti sono state adottate delle strategie di interazione creative e diverse tra loro, come spiega un'attivista:

Una delle pratiche che usavamo fare prima, durante e dopo era il buchettaggio [...] cioè lasciare volantini dentro la cassetta delle lettere dei palazzi [...] oppure il volantinaggio all'università, al mercato rionale e quant'altro, insomma è un modo secondo me di arrivare. Non lo so, per provare a essere un po' più vicine, un po' più dentro e iniziare a livello micro o quantomeno più interno, a costruire una serie di alleanze se vuoi. (I21_35)

Un'altra modalità per aprire spazi comunicativi e tentare di coinvolgere le persone che si incontrano lungo il percorso delle passeggiate è quella di distribuire dei fischietti⁸⁰:

Diamo dei piccoli fischietti con un bigliettino in cui c'è scritto: "se non ti senti sicura per strada, se ti succede qualcosa, fischia e le altre risponderanno". È un modo per, diciamo, invogliare le persone, abituarle all'idea che per strada comunque non dovremmo essere sole e che tra donne, soggettività trans, non binarie, eccetera, ci dovrebbe essere una solidarietà per cui, nel momento in cui qualcuna subisce qualcosa, non ci sia indifferenza nei confronti dell'aggressione. (I31_35)

⁸⁰ Questo il testo che accompagnava i fischietti durante una delle passeggiate a cui ho avuto modo di partecipare durante l'osservazione partecipante a Roma: «Questo fischietto è uno strumento di autodifesa. Tienilo sempre con te, magari legato insieme alle chiavi. Oltre che molto figo, è utile per attirare l'attenzione in caso di bisogno. Spesso durante le aggressioni, la voce stenta ad uscire. Ecco perché un fischietto può essere un valido alleato. L'aggressore rifugge il rumore, gli occhi addosso e la gente che accorre. Fischiando puoi riuscire a farlo allontanare. "Al fuoco! Al fuoco!" è il giusto allarme per richiamare l'attenzione di chi ti circonda: tutt* si sentiranno chiamat* in causa e accorreranno per capire il da farsi. Quando giri per strada, tendi sempre l'orecchio: un fischietto che suona è una sorella* che ti chiama. Le strade sono nostre, riprendiamocene!!».



Fig. 19 Fischietti durante una passeggiata transfemminista. 2023 – Ostia, Roma. Foto dell'autrice.

Torna molto spesso nelle interviste la dimensione della prossimità: il fatto che questi attraversamenti non assumano forme rigide come quelle di un corteo rende più semplice fermarsi a parlare con le persone e spiegare cosa si sta facendo. Un'attivista parla delle passeggiate come «spazi di possibilità», ovvero spazi aperti in cui si cerca di creare il meno possibile una separazione tra chi organizza e chi assiste o partecipa in maniera meno attiva.

Noi che abbiamo costruito quella giornata, abbiamo anche un'idea condivisa di che cosa vogliamo fare, ma poi è chiaro che tu crei uno spazio pubblico aperto in cui si avvicinano persone che quella discussione con te non l'hanno fatta. Uno spazio aperto che è, diciamo, fortemente caratterizzato dall'idea che [...] è uno spazio di tutte. [...] Non ti poni come un blocco, non ti poni come qualcosa di altro rispetto a quello che c'è intorno, ti poni come qualcosa che fa parte di questo contesto tanto quanto te. Quindi ce stai tu che mi insulti perché so vestita da mignotta e io ti dico che in questo quartiere ce stai tu che te fanno schifo le mignotte e ce sto io che invece mignotta me ce sento, ce stamo tutti e due. E non è che ce sto oggi perché ho deciso di veni

qua oggi; ce sto oggi, ce stavo ieri e ce starò domani, perché questo quartiere è tanto mio quanto tuo. (I4_38)

Come si evince da questa intervista, in alcune situazioni la comunicazione assume un carattere conflittuale, nel senso che porta alla luce e rende evidenti quelle tensioni sociali che fanno parte delle motivazioni per cui le passeggiate vengono organizzate. Tra queste, rivendicare il diritto a occupare lo spazio pubblico, nonostante i corpi dell3 manifestanti disturbino con la propria presenza che devia dalle norme eterocispatriarcali.

162 Non sempre le persone che assistono a una passeggiata comprendono cosa stia succedendo: nonostante questa forma di protesta sia sempre più diffusa, infatti, la reazione può essere di stupore o curiosità. Durante una passeggiata notturna nel quartiere di San Lorenzo a Roma, organizzata in seguito a un tentativo di stupro, erano diverse le persone che sembravano incuriosite ma diffidenti.

Mi sono allontanata di qualche metro dalla passeggiata per provare a guardarmi un po' intorno e cercare di interpretare le reazioni delle persone. Sono in molte a osservare in silenzio. Poco dopo si è avvicinato un uomo in bicicletta con delle rose nel cestino e mi ha chiesto cosa stessero facendo lì tutte quelle persone. Gli rispondo che era una manifestazione femminista, che pochi giorni prima una ragazza è stata aggredita e che l'aggressore ha tentato di stuprarla. Sentendo le mie parole, mi ha risposto con un mezzo verso e si è allontanato in fretta. Non sono riuscita a decodificare bene la sua reazione, ma penso che la parola *stupro* lo abbia respinto. Mi chiedo se sia possibile parlare di questo genere di cose senza innescare reazioni di repulsione. Mi chiedo anche se sia giusto preoccuparsi di questa cosa, forse va bene anche che non siamo le sole a sentirci scomode. (Note di campo, 18 febbraio 2022)

In altri casi, invece, la recezione è stata positiva: ad esempio, durante una passeggiata svolta a Ostia, una persona si è affacciata alla finestra e ha deciso di unirsi all3 manifestanti.

La passeggiata si è appena conclusa in spiaggia, fa caldo e molte persone fanno il bagno. Alcune hanno deciso di prendersi un ulteriore spazio di libertà spogliandosi, nonostante gli sguardi interrogativi delle persone attorno. Io ho scelto di godermi ancora un po' questa sensazione di benessere sul bagnasciuga e guardo da lontano questa insolita situazione. Molte altre persone intorno a me chiacchierano e sento una persona che abita qui parlare al telefono, dice: «non hai capito, stavo dormendo e ho sentito un

casino fuori dalla finestra, mi sono svegliata incazzata e ho visto passare un corteo femminista. Mi sono unita e adesso siamo in spiaggia. Era tutta la vita che aspettavo questo momento!». Rifletto a lungo se avvicinarmi a questa persona e chiederle un'intervista, ma mi rispondo che non ho voglia di interrompere questo momento di entusiasmo. (Note di campo, 1 ottobre 2023)

Molte delle attiviste intervistate concordano nel riportare che ciò che spesso fa sentire le persone coinvolte durante le passeggiate sono gli spazi di parola che vengono creati, in cui chi vuole può fare degli interventi, e la dimensione più performativa che queste hanno, come ad esempio i cori⁸¹, la presenza della *Murga*⁸² e le azioni che vengono proposte. Una tra tutte è la performance delle chiavi, preceduta da un intervento in cui si ricorda come, probabilmente, tutte le persone presenti abbiano fatto esperienza della paura nella vita e di come stringere le chiavi di casa come forma di autotutela sia un gesto che si impara quasi in maniera inconscia. Si invita quindi ad agitare le chiavi tutte insieme come forma rivendicativa e catartica, ricordando che non necessariamente le case sono luoghi sicuri e che, molto spesso, «l'assassino ha le chiavi di casa»⁸³. Questa performance è entrata in maniera così potente nell'immaginario collettivo che è stata spontaneamente riproposta a Padova durante i funerali di Giulia Cecchettin, una giovane donna brutalmente assassinata nel 2023 dall'ex compagno⁸⁴. Nel mese successivo alla scomparsa di Giulia Cecchettin, sono state decine le città in cui sono state organizzate passeggiate transfemministe, in molti casi nel giro di poche ore o

⁸¹ Nel corso dell'osservazione partecipante a Roma, ho registrato e trascritto numerosi cori cantati durante le passeggiate. Uno di questi dà molta centralità alla riappropriazione dello spazio pubblico: «Occupiamola / Che sia nostra la città / Contro Stato e patriarcato / Niente ci potrà fermar / E avanti, insieme / Unite nella lotta / Ogni transfemminista / Vendetta si farà / E non c'è sbirro / Né fascio, né coglione / Che spegnerà la rabbia / Che cresce dentro me / Più forte!».

⁸² La *Murga* è una forma di teatro di strada, che unisce musica, danza e recitazione. Questa forma artistica carnevalesca si sviluppò a inizio Novecento in Uruguay e si è successivamente diffusa in molti paesi dell'America Latina. Questa pratica ha una forte connotazione politica, nasce infatti come danza di liberazione dalla schiavitù e radicale riappropriazione del corpo. In Italia esistono diversi gruppi di *Murga*, che spesso prendono parte alle manifestazioni e alle passeggiate transfemministe.

⁸³ Questa espressione, molto usata dai movimenti transfemministi, indica che nella maggior parte dei casi la violenza contro le donne e la violenza di genere viene agita, se non strettamente all'interno delle mura domestiche, da uomini con cui si hanno relazioni sentimentali o di parentela e non da sconosciuti incontrati per caso.

⁸⁴ In rete si trovano numerosi video di questa espressione di rabbia, uno tra tutti a questo link https://www.lastampa.it/cronaca/2023/12/05/video/funerali_giulia_cecchettin_esce_il_feretro_dalla_basilica_e_in_migliaia_in_piazza_fanno_rumore_con_le_chiavi-13911209/ (ultimo accesso il 15/03/2024).

di pochi giorni, mostrando come queste pratiche stiano avendo, negli anni più recenti, una notevole diffusione. Questo è dovuto sicuramente all'immediatezza con cui possono essere organizzate, ma rivela anche come probabilmente siano entrate a far parte di una ritualità collettiva di risposta agli episodi di violenza, in cui viene messa al centro la rivendicazione del diritto all'attraversamento delle città.

SlutWalk

164 Le *SlutWalk* (letteralmente *Marcia delle puttane*) sono una forma di protesta nate a Toronto nel 2011 per contestare la cultura dello stupro e della vittimizzazione nei confronti delle donne. Queste proteste si sono diffuse in seguito al consiglio di un ufficiale di polizia di non vestirsi da puttane⁸⁵ per evitare stupri e molestie. Il tipo di abbigliamento in questo caso segnava il confine morale tra le donne degne di rispetto e quelle da biasimare, nei confronti delle quali la violenza è legittimata. In risposta a questa gravissima affermazione è stata organizzata una manifestazione di protesta in cui si invitava a vestirsi secondo gli stereotipi attribuiti alle sex worker e – più in generale – secondo quello che può essere comunemente considerato un abbigliamento provocatorio (minigonne, tacchi, vestiti scollati, calze a rete, ecc.). Le *SlutWalk* si sono presto diffuse a livello globale, con una grande attenzione da parte dei media, probabilmente dovuta, almeno in parte, al fatto che chi ha organizzato queste proteste non abbia preso le distanze da queste accuse di immoralità, ma che le abbia piuttosto trasformate in una rivendicazione politica⁸⁶ (Mendes, 2015b).

La prima *SlutWalk* in Italia è stata organizzata il 6 aprile 2013 e ha attraversato il centro di Roma, partendo dal Teatro Valle Occupato e passando per Campo de Fiori e davanti a Montecitorio. Alcuni dei cartelli recitavano: «La minigonna non stupra»

⁸⁵ La parola puttana è un'offesa intrinsecamente legata al genere, non esiste infatti una parola similmente offensiva nei confronti degli uomini. Nonostante le *sex worker* siano a tutti gli effetti delle lavoratrici, chiamarle *puttane* fa riferimento esclusivamente all'aspetto del giudizio morale, legato al fatto che abbiano o abbiano avuto molti partner sessuali. Fa parte delle parole che di cui i movimenti femministi e transfemministi si sono riappropriati, ribaltandone il significato, seguendo la stessa strategia discorsiva della parola *queer*.

⁸⁶ A tal proposito, è doveroso sottolineare che alcune donne nere e afrodiscendenti hanno sentito di dover prendere le distanze da queste forme di protesta, affermando di non riuscire a sentirsi rappresentate dalla rivendicazione della parola puttana a causa della lunga storia di sessualizzazione e oggettificazione dei propri corpi. Il testo integrale della lettera indirizzata alle organizzatrici si trova a questo link https://www.huffpost.com/entry/slutwalk-black-women_b_980215 (ultimo accesso il 15/03/2024).

oppure «I miei vestiti non sono il mio consenso». Lungo il percorso era presente la musica e molte persone ballavano tra le macchine, bloccando il traffico. Una delle persone intervistate racconta che la dimensione performativa era centrale in questa pratica, tanto che «si è perso più tempo a truccarsi che a ideare bene un percorso, perché quello l'abbiamo fatto così, al volo!» (I18_39). Un'altra attivista riflette sul fatto che, al contrario delle passeggiate, le SlutWalk possono essere fatte ovunque e che, tendenzialmente, vengono fatte in posti in cui ci sia una maggiore visibilità, dato che «l'obiettivo è di dare fastidio, [...] di provocare indignazione» (I11_35).



165

*Fig. 20 Prima SlutWalk italiana. 2013 – Roma
Fonte: <https://it.paperblog.com/>*

Quella della SlutWalk è una pratica molto connotata dal punto di vista performativo, come spiega bene una delle persone intervistate:

Tiene insieme secondo me, un doppio binario, cioè da un lato un messaggio molto semplice: [...] rivendicarti la libertà di occupare lo spazio pubblico nei modi che ti fanno stare bene, senza che questo significhi per chi è fuori da te la possibilità o il diritto di opprimerti e di reprimere la tua libertà. Quindi, appunto, è anche una pratica performativa molto ostentata di occupazione dello spazio pubblico, creando un fastidio o una rottura dei canoni di normalità, decenza, decoro. [...] L'altro binario ovviamente è anche associare

a questa rivendicazione di occupazione dello spazio, anche da un punto di vista di immaginario e simbolico, anche tutto un discorso sul lavoro sessuale di per sé, sulla decostruzione dello stigma puttano-fobico. [...] Le SlutWalk sono super divertenti [...] perché portano con sé un potenziale di liberazione, di espressione molto intenso, che una si concede a quei livelli proprio perché lo fai tutte insieme. E anche proprio hanno anche una componente di sfida verso il mondo fuori da te molto forte, molto più delle passeggiate, proprio io ti voglio dare fastidio. In una città fatta di benpensanti o potenzialmente di persone violente o di molestatori o di stupratori, io mi rivendico lo spazio. Tra l'altro una città come Roma, che negli ultimi anni si è fortemente sviluppata intorno a una retorica del decoro, lotta al degrado, eccetera eccetera, securizzazione delle strade, io proprio mi rivendico il diritto di occuparlo questo spazio pubblico, non solo per consumare, ma per stare in strada e per starci come dico io, non come dici te, quindi se ti do fastidio, problemi tuoi. (I11_35)

Uno degli obiettivi di queste pratiche è dunque quello di dare visibilità alle persone che fanno sex work, che spesso, per questioni legate principalmente al decoro dei centri urbani, vengono confinate in zone periferiche delle città (Olcuire, 2019). Una delle persone intervistate, tuttavia, sottolinea la necessità di costruire pratiche insieme alle persone di cui si vogliono sostenere le istanze, evitando di parlare per loro: «Magari un collettivo può sentire di star facendo una lotta pro sex worker in cui ci stiamo impoterando tutte e in realtà sta escludendo certe realtà e parlando a nome loro, cioè parlando proprio per loro» (I19_27). A tal proposito un'altra attivista racconta di aver partecipato a diverse SlutWalk, sia in Italia che all'estero. Nella sua esperienza, le SlutWalk in Italia non sono costruite insieme alle *sex worker*, soggetti che più degli altri subiscono lo stigma puttano-fobico. Racconta, inoltre, di aver spesso notato una sorta di *performatività queer*, sia nel contesto delle SlutWalk che in altre pratiche di protesta.

Io trovo che nelle SlutWalk, o comunque in certi contesti, sia estremizzata quella cosa, perché va benissimo vestirci in un certo modo, detto questo, io sono queer pure se mi metto la salopette e la felpa, insomma, non è che mi devo mettere per forza le calze a rete! Nonostante io sia una che poi d'estate è sempre a tette nude. [...] Sicuramente è una pratica potente, però io vedo un'estrema performatività, cioè che quasi quasi si fa più attenzione a come ti vesti che non a quello che dici. (I2_37)

In generale, il tema dell'iperestetizzazione delle pratiche performative, in cui conta quasi più la componente estetica rispetto al contenuto, è una criticità che hanno riportato molte delle persone intervistate, oltre a essere una delle principali argomentazioni della detrazione di queste forme di protesta.

5.4 Pratiche contronarrative

Come si è visto nei capitoli precedenti, le città riflettono le relazioni di dominio e sopraffazione che regolano la società, al cui interno il potere non viene esercitato esclusivamente attraverso una coercizione normativa, ma anche tramite dispositivi simbolici. Nello spazio pubblico queste forme simboliche di potere capitalista, patriarcale e coloniale – per citarne solo alcune – si materializzano nelle strutture architettoniche, come ad esempio i monumenti (che richiamano spesso la potenza maschile, militare e coloniale) e nelle politiche urbanistiche, di cui la toponomastica e l'odonomastica⁸⁷ sono espressione.

167

Alcune delle pratiche di protesta transfemministe intervengono materialmente sullo spazio urbano: lasciano tracce del loro passaggio, segnano impronte e creano contronarrazioni urbane sui muri, sull'asfalto e sui monumenti delle città. Questi supporti materiali evocano spesso attraversamenti imprevisti e collettivi, determinando la possibilità di immaginare le città come spazi altri rispetto alle rappresentazioni normative dominanti e affermando la propria presenza attraverso una produzione di segni.

Adesivi, attacchinaggi, poster art, stencil, scritte sui muri

Quella dell'attacchinaggio è una pratica che i movimenti femministi e transfemministi usano da sempre. Prima e durante le manifestazioni i muri delle città diventano spazi aperti, che raccontano cosa sta per succedere o, più in generale, raccontano storie politiche. In alcuni casi ospitano delle vere e proprie battaglie di senso, operazioni di silenziamento o riscrittura. In molti di questi manifesti vengono rappresentati corpi in lotta, pratiche di resistenza quotidiane, gesti di autoderminazione o frasi di autodifesa elaborate collettivamente.

⁸⁷ L'odonomastica fa riferimento allo studio storico e linguistico dei nomi delle strade e delle piazze, mentre invece la toponomastica si riferisce, più in generale, ai nomi dei luoghi geografici.



Fig. 21 Strisce di carta lasciate lungo il percorso di una passeggiata.
Foto dell'autrice.

La rete *SoReMa transfemminista*⁸⁸, ad esempio, durante le passeggiate adotta la tattica di attacchinare sui muri lungo il percorso delle strisce di carta con delle scritte del tipo: «La minigonna non stupra, tu sì», «Non parlarmi se non voglio», «Guardati il culo tuo», «L'indifferenza è complicità», «Non mi chiedere di sorridere», «Vado dove mi pare», «Non sono "a bella" e non voglio esserlo per te».

⁸⁸ *SoReMa Transfemminista* è il nome di una rete romana che organizza passeggiate transfemministe nei quartieri, portando avanti un ragionamento sulla marginalizzazione delle periferie. L'acronimo sta per Sovversiva Rete Manifesta, ma compone anche la parola *sorema*, utilizzata in molti dialetti del centro-sud Italia, il cui significato è *mia sorella*.

Queste frasi fanno parte di un patrimonio collettivo e da anni vengono usate da diversi collettivi e reti femministe e transfemministe per la loro immediatezza ed efficacia. Una delle persone intervistate spiega che sono state pensate per creare una sensazione di straniamento in chi le legge, perché non sono le classiche frasi che ci si aspetta contro la violenza di genere, usano piuttosto l'ironia per generare consapevolezza (I31_35).

Un'attivista di Non Una di Meno racconta, invece, che a Milano la pratica delle scritte è molto utilizzata e che generalmente i luoghi in cui farle sono selezionati in quanto luoghi simbolici.

L'altra cosa che abbiamo fatto in questi anni è scegliere delle zone o dei luoghi, o perché sono successe lì delle violenze o perché c'è un sentimento delle donne che attraversano quegli spazi, che sono particolarmente problematici, e fare delle operazioni di attacchinaggio, di scritte che lavorano intorno al concetto di "sorella non sei sola", in varie declinazioni. Per esempio, adesso c'è stato recentemente a Milano uno stupro in corso Como. Quindi stiamo andate di sera. Tra l'altro quello è anche interessante, perché è allo stesso tempo una dinamica molto situata in cui di sera, mentre la zona è tutta viva di gente che fa l'aperitivo, sta per andare in discoteca e quindi di dialogo con le persone che sono lì, [...] ma anche di segni grafici che rimangono. (I13_36)

169

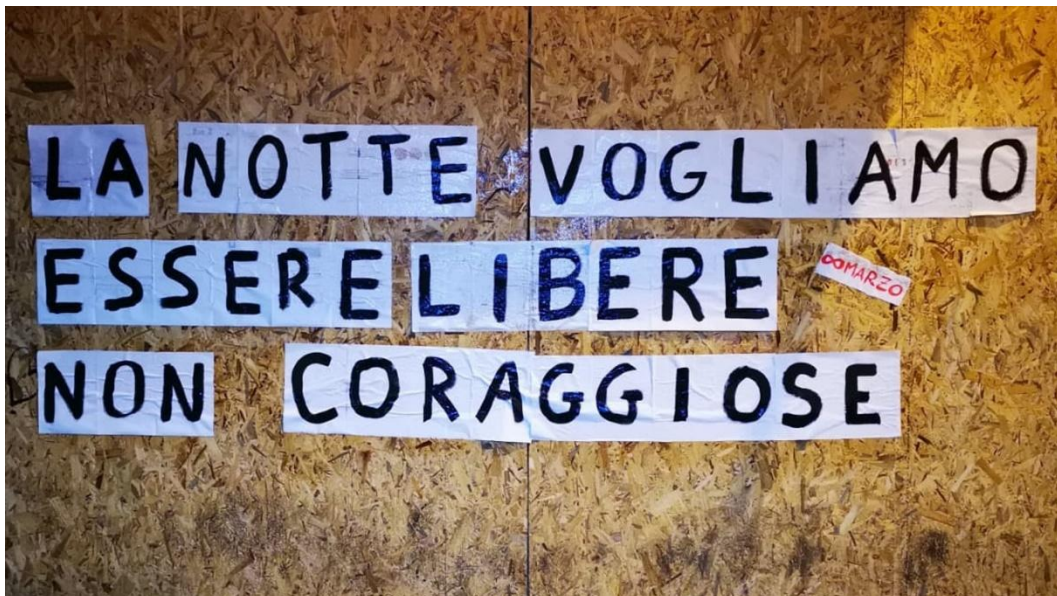


Fig. 22 Lettering. 8 marzo 2020 - Palermo
Fonte: <https://palermo.repubblica.it/>

Come si nota in questa citazione, la scelta dei luoghi su cui intervenire è legata a una percezione negativa o a episodi di cronaca. In questo caso Non Una di Meno si è attivata attraverso la comunicazione con il quartiere o le persone che frequentano il posto e la segnalazione di una presenza femminista. In questa e in altre interviste, infatti, viene esplicitato che la scritta «Sorella non sei sola» è rivolta alle donne e alle soggettività dissidenti che passeranno da lì, ma si pone come obiettivo anche quello di caratterizzare il territorio, a comunicare messaggi politici e a esplicitare che c'è una presenza transfemminista attiva.

170

Negli anni sono nati diversi collettivi che si occupano di poster art e affissioni nello spazio urbano. Uno di questi è CHEAP⁸⁹, un progetto collettivo di arte pubblica che si interroga sulle modalità di riappropriazione degli spazi e ha come obiettivo quello di «turbare e deviare il paradigma del rappresentabile e, quindi, di tutto il simbolico che abita lo spazio pubblico» (I5_42).

Una delle attiviste di CHEAP racconta in un'intervista:

Ci sono 300 poster, 400 poster che arrivano in città e che quindi ricostruiscono una narrazione collettiva [...] e già questa è un piccolo piede di porco nel forzare uno spazio pubblico che è molto regolamentato, molto normato, molto omogeneo. [...] Noi andiamo ad affiggere [...] di solito la notte, aprendo anche una parentesi interessante, perché un gruppo di donne che vanno a cambiare i connotati alla città in un tempo, in uno spazio che non ci appartiene per genere, cioè la città di notte, è già un gesto performativo, è un gesto politico, ma è anche una pratica di riappropriazione. [...] La città in alcune zone, in alcuni tempi, durante la notte e la sera si svuota e questo ti permette di lavorare, di muoverti anche con più facilità. Per noi è stato subito evidente, però, che stava succedendo qualcosa, perché il nostro essere fuori luogo, come dire, lo abbiamo sentito immediatamente, perché “che cosa state facendo? Ma siete tutte donne?”. Da gente in divisa a gente che si ferma [...] Cioè, ti rendi conto che stai rompendo un ordine tacito e che stai

⁸⁹ CHEAP nasce a Bologna nel 2013 dall'esperienza di sei donne che scelgono di indagare lo spazio urbano a partire dalla poster art, una pratica che utilizza carta e colla su diverse superfici della città. A partire dal 2018 CHEAP si riconfigura come «progetto d'arte pubblica e laboratorio permanente. Allo stesso tempo, riorienta il proprio sguardo sullo spazio come luogo di cittadinanza e inizia con chi abita la città un dialogo attraversato da energie politiche: vengono realizzati una serie interventi che si interrogano su genere, classe e razza, con un approccio evidentemente mutuato dalle pratiche del femminismo intersezionale. [...] Lo fa selezionando lavori e narrazioni controegemoniche, producendo interventi che letteralmente oppongono resistenza al maschilismo e al sessismo, mettendo in discussione eteronormatività e privilegio bianco, realizzando [...] nuove “estetiche conflittuali» (CHEAP, 2021, p. 291).

spingendo su qualcosa che non è così innocuo, perché ci sono una serie di resistenze nel vedere in strada di notte un gruppo di donne che fanno quello che facciamo noi. (I5_42)



171

Fig. 23 Rebecca Momoli per CHEAP - HER name is Revolution. 2021 - Bologna
Foto di Margherita Caprilli. Fonte: <https://www.cheapfestival.it>

La stessa attivista di CHEAP racconta anche che questa pratica ha degli effetti dirompenti, perché turba delle dinamiche di potere cristallizzate e genera reazioni molto violente. Negli anni, infatti, le artiste di questo collettivo hanno ricevuto diverse aggressioni verbali e minacce di morte. Questa violenza spesso si manifesta anche sui manifesti che affiggono: «I poster vengono strappati, vengono fatte delle scritte, vengono crossati⁹⁰, vengono *detournati*».

Questo avviene principalmente quando vengono raffigurati corpi politici, corpi autodeterminati, corpi che si ribellano, corpi erotici e non sessualizzati da uno sguardo maschile egemonico. «Questo già è una roba destabilizzante, perché invece se sostituisci ai corpi desiderati i corpi desideranti, come dire, crei tutte le precondizioni per uno sbrocco corposo!» (I5_42)⁹¹.

⁹⁰ Nel gergo della *street art* il termine *crossare* si riferisce al fatto di mettere una X sopra le opere.

⁹¹ Sulle reazioni violente che genera l'esposizione di corpi non rappresentabili si veda anche Caleo (2021a).



Fig. 24 Poster di CHEAP censurati. 2021 - Bologna

Fonte: <https://zero.eu/it/>

Una simile reazione censoria è stata agita a marzo 2023 sul Lungotevere a Roma, nei pressi del ponte Sublicio, nei confronti di un poster, affisso dal collettivo Amars⁹², che ritrae una protesta femminista a Città del Messico.

Queste reazioni repressive probabilmente parlano più delle immagini in sé e restituiscono un ulteriore tentativo di cancellazione dagli spazi della città corpi di donne che non siano docili, sottomessi, addomesticati. Le rappresentazioni di donne e soggetti dissidenti che si ribellano a un immaginario patriarcale fanno paura e vanno, quindi, cancellate.

⁹² Amars è un collettivo di donne, artiste e illustratrici che affiggono poster di *donne in lotta* a grandezza naturale sui muri di diverse città. In un'intervista raccontano: «A noi interessano tanto anche i corpi, la carne, le ferite, la ciccia, i capelli crespi e le lentiggini. La materia viva. Perché la scomodità di un corpo non conforme, fuori luogo o in atteggiamenti inusuali o violenti, o in lotta, comunica in un solo gesto un mondo che non è solo simbolico, è incarnato. Quando scegliamo di rappresentare non "le donne" ma certe donne, in certi momenti, vogliamo dare fastidio, essere impertinenti e maleducate, far riflettere attraverso lo shock visivo. Le immagini gentili della femmina per bene ci annoiano e ci disgustano». L'intervista integrale è disponibile a questo link: <https://www.tpi.it/cultura/reportage-intervista-guerriere-invisibili-contro-patriarcato-collettivo-amar3-202404091095722/> (ultimo accesso 15/05/2024)



Fig. 25 A sinistra: Donne in lotta a Città del Messico nel 2020. Poster a cura di Collettivo Amar3. 2023 – Roma | A destra: stesso poster strappato.
Fonte: profilo Instagram del Collettivo Amar3.

Non c'è nulla da festeggiare – Piazza dei Cinquecento / Roma

Come visto nei capitoli precedenti, i movimenti transfemministi hanno adottato un approccio intersezionale, intrecciando la prospettiva decoloniale e quella femminista. Come sostiene María Lugones (2008), il genere non va inteso come una struttura di relazioni sociali separata dalle altre forme di dominio, ma come un dispositivo di gerarchizzazione prodotto e imposto all'interno dei processi di colonizzazione. Seguendo questa lettura, sia il genere che la razza sono dunque produzioni coloniali, non scindibili tra loro e interpretabili all'interno di quello che Lugones chiama *sistema di genere moderno/coloniale*.

A livello globale, i movimenti transfemministi e i movimenti antirazzisti hanno contestato e messo in discussione le tracce materiali del colonialismo e del sistema patriarcale attraverso pratiche spaziali in grado di reimmaginare il paesaggio urbano. Nel contesto italiano, alcune di queste azioni hanno avuto come obiettivo il sanzionamento di monumenti che simbolizzano l'oppressione coloniale e patriarcale.

In occasione della giornata che celebra la nascita della Repubblica italiana, nel 2020 alcune attiviste della Rete Donne Migranti e Figlie⁹³ hanno organizzato un'azione di protesta performativa per evidenziare il fatto che questa ricorrenza celebri di fatto una nazione coloniale, fondata sulle oppressioni di genere, razza e classe, sullo sfruttamento e la criminalizzazione delle migrazioni. L'azione ha avuto come sfondo il Monumento ai caduti di Dogali⁹⁴, in Piazza dei Cinquecento, a Roma. Questa piazza, un tempo chiamata Piazza di Termini, fu rinominata per onorare il ricordo dei 430 militari italiani morti a Dogali durante il primo periodo di occupazione coloniale dell'Italia in Eritrea. I luoghi contigui alla Stazione Termini, peraltro, sono storicamente luoghi di ritrovo di diverse comunità migranti, anche provenienti dalle ex colonie italiane, configurando un cortocircuito spaziale e temporale: questa piazza, progettata per marcare la supremazia della potenza coloniale italiana, diventa, nell'immaginario delle persone migranti che transitano da Termini, un *luogo di appartenenza* (Antinori, 2023).

Per l'azione di protesta la Rete donne migranti e figlie ha esposto dei cartelli, alcuni dei quali recitavano: *La repubblica dei colonialisti autoassolti*, *Black Lives Matter*, *Stop killing black people*. Una delle attiviste intervistate racconta così il processo di costruzione della protesta:

All'interno della Rete c'è una persona di origine eritrea. Io, per esempio, davo molta priorità alla loro voce, per quanto è sempre un discorso decoloniale antirazzista, però sentivo che, come prima voce, dovevano essere loro. [...] Loro dissero: "Per noi è importante che quel giorno ci siano le nostre mamme, le mamme e la comunità eritrea". Per fare quello non può essere in qualsiasi giorno, deve essere un giorno in cui tendenzialmente c'è il giorno libero o che non coincida con una cerimonia loro. [...] Però poi alla fine in realtà è successo che per conto nostro... Ci fu la morte di George Floyd, le grandi manifestazioni

⁹³ La Rete Donne Migranti e Figlie si definisce così: «siamo un collettivo culturale/politico che sfida i sistemi interconnessi di oppressione razziale, sessuale e di classe, tenendo presente l'eredità della cultura coloniale occidentale e puntando alla consapevolezza dell'intersezionalità. Advocacy e azione politica di/per le Donne afrodiscendenti, latinas, asiatiche, migranti o nate in Italia, in Europa. Abbiamo la nostra voce, tante lingue e infinite culture. Continuiamo a lottare unite e organizzate!».

⁹⁴ Davanti al Monumento, fino agli anni Sessanta, fu presente la statua del Leone di Giuda, trafugata dai fascisti ad Addis Abeba. Nel 1938, un interprete eritreo di nome Zerai Deres, ferì lievemente tre persone che lo disturbarono durante un momento di raccoglimento davanti alla statua, venendo successivamente internato in un ospedale psichiatrico giudiziario, dove morì 7 anni dopo. «La *performance* di Zerai davanti al Leone di Giuda e all'obelisco per i Cinquecento di Dogali è la prima testimonianza, in Italia, di un gesto di ribellione contro il colonialismo, ispirato dall'arredo urbano» (Wu Ming 2, 2021).

negli Stati Uniti, che sono diventate una notizia internazionale. Ovviamente quando noi l'abbiamo saputo, [abbiamo provato] tanto dolore e indignazione per quello che significa essere neri ancora in questo 2023, in questo mondo. Così decidemmo di fare comunque questa azione, anche se non c'erano le mamme, anche se non c'era Non Una di Meno come manifestazione gigante che ci permetteva magari di fare quello ad alta voce. Decidemmo di essere presenti col nostro corpo in quel posto. Abbiamo chiamato due, tre amici che fanno i giornalisti, fotografi che stanno in comunicazione con alcuni giornali alternativi principalmente. Abbiamo chiamato le amiche delle Cagne [Sciolte] per sostenerci e starci vicino. Noi eravamo in sette. Ognuna ha fatto i cartelli che voleva. [...] In più in due o tre avevamo scritto dietro la schiena *Black Lives Matter*. (I16_34)

175



Fig. 26 Azione di protesta: *Non c'è niente da festeggiare*. 2020 – Piazza delle Cinquecento-mila vittime del colonialismo italiano (ex Piazza dei Cinquecento), Roma
Fonte: <https://roma.repubblica.it/>

Le foto di questa azione sono state pubblicate da alcuni quotidiani locali e della stampa nazionale. L'obiettivo era rendere visibile un monumento simbolico della storia coloniale italiana, ma anche quello di intrecciare le proprie storie e i propri vissuti con le oppressioni che, anche in altri contesti geografici, vivono le persone razzializzate. Citare l'omicidio di George Floyd e il movimento Black Lives Matter, infatti, è servito a mettere quell'azione puntuale in relazione con una mobilitazione

transnazionale che ha avuto il merito di riportare il razzismo al centro del dibattito sociale, culturale e politico negli Stati Uniti e in molti altri paesi occidentali. Alcune attiviste si sono parzialmente denudate, esponendo simbolicamente delle scritte anche sui loro corpi. In quell'occasione, inoltre, la piazza fu simbolicamente rinominata: da *Piazza dei Cinquecento* è diventata *Piazza delle Cinquecento-mila vittime del colonialismo italiano* (Ballatori, 2023).

176

I corpi razzializzati delle manifestanti hanno temporaneamente riscritto e risignificato la storia di quel monumento a partire dalle proprie biografie, dalla propria storia di *vulnerabilità prodotta*⁹⁵ ed esposizione alla violenza simbolica e materiale: «Il monumento di Dogali è un trofeo. Per un eritreo è doloroso invece, perché rappresenta la morte, il genocidio, l'abuso della propria popolazione, rappresenta il malessere che ancora vive quella popolazione, nel loro territorio e qua» (116_34). La vulnerabilità e la precarietà segnano in maniera differenziale i vissuti delle persone oppresse, ma non necessariamente neutralizzano la loro capacità di intervento. Quando vengono messe in atto delle rivendicazioni politiche per opporsi a queste condizioni, queste mobilitano, oltre alla vulnerabilità, «l'esposizione pubblica del corpo, anche quando ciò significa esporsi alla forza, all'incarcerazione, o alla possibilità di morire. Il punto non è che, in casi come questi, la vulnerabilità venga convertita in resistenza. [L]a forza non è esattamente l'opposto della vulnerabilità, e ciò appare in tutta la sua chiarezza [...] nei casi in cui a essere mobilitata è proprio la vulnerabilità intesa non in termini individualistici, ma come strategia collettiva» (Butler, 2014/2017, pp. 236–237). Nel caso della pratica di risignificazione del Monumento ai caduti di Dogali, l'agire dei corpi insieme restituisce forza nonostante il rischio intrinseco a quell'esposizione, maggiore per alcune rispetto ad altre.

Dovevamo stare insieme e stavamo facendo una cosa... Eravamo diventate tutto un corpo unico, sentivo che noi eravamo un monumento. Mi sono sentita insieme a loro una forza, un monumento che era molto più forte di quello che rappresentava il nome e l'esistenza di quello che c'era dietro di noi. [...] Ognuna si è messa un po' quello che la rappresentava. Io ho messo una maschera mia delle Ande, c'erano persone del Messico, Perù, Guatemala, El

⁹⁵ Casalini (2018b), rifacendosi a quella che Butler nomina come *precarity*, parla di *vulnerabilità prodotta* come l'esperienza differenziale degli individui a una forma vulnerabilità indotta, poiché vengono esposti a diverse forme di violenza socio-economica e istituzionale a causa delle gerarchie di potere esistenti tra diversi gruppi sociali.

Salvador, Eritrea, quindi eravamo diverse persone e alcune non avevano un documento. Fare questa cosa per una persona che non ha il documento, fare un'azione è diverso. Noi stavamo facendo un'azione in cui avevamo scritto ACAB con i militari vicini. Noi abbiamo sentito che dovevamo farlo, la sensazione che si prova è da un lato questa adrenalina, ma c'è sempre un dolore dietro, perché George Floyd non era solo lui, ma tutte le persone che sono morte e continuano a morire per essere quello che sono: non bianchi.
(I16_34)

In questo racconto è molto evidente la percezione della propria vulnerabilità al cospetto di un sistema che non riconosce determinati corpi e determinate storie. Soprattutto nel momento in cui si sceglie di non performare la figura della *brava migrante* (I16_34), in cui si rifiuta di essere corpi docili, e si sceglie di scrivere un'altra storia.

177

Pink Attack – Giardini Indro Montanelli / Milano

Un'altra azione simbolica portata avanti dai movimenti transfemministi si è svolta a Milano durante il corteo dell'8 marzo 2019. In tale occasione le attiviste di Non Una di Meno hanno lanciato un secchio di vernice rosa sulla statua di Indro Montanelli, situata all'interno dei giardini pubblici a lui intitolati. La contestazione è stata pensata per denunciare il fatto che il venerato giornalista avesse in più occasioni ricordato, in maniera del tutto priva di autocritica, di essersi volontariamente arruolato nell'esercito italiano per prendere parte all'invasione dell'Etiopia e di avere in quell'occasione comprato una dodicenne eritrea di nome Destà per costringerla al concubinato forzato⁹⁶. La presenza di un monumento di questo tipo in una città è ancora più grave se si considera il fatto che questa è situata nei pressi di Porta Venezia, un quartiere che dagli anni Settanta è un luogo di transito e insediamento della comunità *habeshà*, composta da persone eritree ed etiopi (Frisina & Ghebremariam Tesfàù, 2020). Un'attivista che ha preso parte alla manifestazione racconta così il processo di costruzione dell'azione:

[Quell'anno] si è cambiato percorso, quindi costeggiavamo i giardini Montanelli [...] È un po' inquietante, ecco, di aver dedicato i giardini Montanelli a Montanelli, di fianco a un quartiere che è storicamente il

⁹⁶ Questa pratica, utilizzata dai soldati italiani, prende il nome di madamato e consisteva nel comprare bambine e giovani ragazze dei paesi colonizzati per ottenere forzatamente servizi domestici e sessuali.

quartiere della diaspora. Di fronte, tra l'altro, per peggiorare la situazione, subito fuori dai giardini, praticamente che guarda Montanelli, c'è una statua di Cavour, [...] rappresentato in piedi, e sotto c'è una tipa seminuda sdraiata, che scrive il suo nome. [...] Lì avevamo deciso durante il percorso di avvicinamento allo sciopero e al corteo che quello sarebbe stato un punto perfetto per ragionare sulla costruzione della nazione, appunto Cavour con la tipa nuda, il colonialismo e il razzismo presente all'interno della nostra società. [...] Ha funzionato nella sua assoluta semplicità, ma anche perché comunque interpretava un sentimento molto condiviso da tutto il corteo, da tutte le persone che hanno attraversato quel percorso di voler lasciare anche un segno. (I13_36)

178



Fig. 27 Pink attack alla statua di Indro Montanelli. 2019 – Giardini Destà (ex giardini Montanelli), Milano

Fonte: <https://effimera.org>

In questa azione, la vernice rosa ha il potere di fungere contemporaneamente da lavoro di memoria, nell'evidenziare il mito colonialista che continua a dominare lo spazio pubblico, e da strumento di smascheramento della volontaria invisibilizzazione di corpi, storie e nomi che avrebbero sgretolato quel mito (Schwartz, 2022).

Una delle riflessioni emerse nelle interviste in merito a quest'azione è stata quella relativa al ruolo del *mediato* e dei social media nella divulgazione di questa

protesta, in cui l'immagine funge quasi da opera, imponendosi all'interno del dibattito pubblico. Infatti, nonostante la vernice rosa sia stata prontamente lavata via nei giorni successivi e la statua sia stata ripristinata, questa pratica ha avuto una rapida diffusione mediatica, portando a dibattiti molto accesi sui media mainstream e provocando una forte polarizzazione di opinioni di carattere morale non solo sull'opportunità di tali gesti simbolici, ma anche sulla lettura delle biografie dei soggetti presi di mira (Pesarini & Panico, 2021). Due attiviste intervistate hanno commentato così gli effetti che questa azione ha determinato all'interno del dibattito pubblico:

Secondo me ha avuto l'efficacia di rompere, perlomeno all'interno della città di Milano, perché comunque sai che Montanelli a Milano è una specie di mito incarnato, no? Sicuramente ha avuto l'efficacia di rompere una narrazione monolitica. Il fatto di inquadrare [...] Montanelli come un pedofilo profascista, ha messo un sassolino nell'occhio, ha modificato il dibattito pubblico, se vuoi l'accesso a un certo tipo di commemorazione che il potere fa nello spazio pubblico di alcuni soggetti ben specifici. Quindi ha rotto un po' la storia con la S maiuscola. Questa comunque è una forma di accesso ad altri saperi, per altre persone. (I7_42)

C'era una riflessione sulle statue e sul senso della dimensione monumentale nello spazio pubblico che viene da quell'esperienza in maniera molto forte, questo sicuramente. [...] Secondo me questo è un altro punto: se le azioni riescono a diventare, in qualche modo, patrimonio comune, sia nel bene che nel male. Montanelli è diventato virale anche perché immediatamente c'è stata una levata di scudi in difesa del povero Montanelli morto, che era un grande giornalista, eccetera. [...] Ora, credo, per nessuna è più semplicemente una statua che si trova in un giardino. [...] Comunque ha segnalato la necessità di difendere Montanelli, che fino a quel momento invece non si era manifestata. Quindi sì, sicuramente se riesce a diventare [...] virale, a bucare un po' l'immaginario, sicuramente quello ottiene un effetto forte. Nella mia esperienza l'unica vera azione che ha ottenuto questo effetto è la statua di Montanelli, cioè che ha ottenuto questo effetto di diventare davvero dibattito pubblico e di trasformare l'effetto. Tanto che, come ti dicevo, poi ha innescato un po' un effetto a catena di far diventare quella statua un luogo di contestazione in varie forme, in vari modi. (I13_36)

Come suggeriscono entrambe le attiviste, il fatto che quest'azione sia stata al centro del dibattito pubblico ha avuto il merito di *svelare* quanto questo paese sia

lontano dall'aver fatto i conti con il proprio passato coloniale. Tuttavia, come afferma Palazzi, il dibattito mainstream è molto spesso spostato su questioni secondarie, come le modalità della protesta e la necessità di contestualizzazione storica:

Si è affermata nell'opinione "moderata" una presa di distanze tanto netta quanto astorica nei confronti della colonizzazione, che produce un esito paradossale: se è impossibile invocare quel passato con toni esplicitamente positivi senza incorrere in critiche, al tempo stesso ogni volta che se ne attingono singoli episodi rintracciandone i legami con il presente si invocano il dovere di considerare il contesto, la necessità di non applicare anacronisticamente a eventi lontani nel tempo principi interpretativi correnti, la legittimità del contraddittorio e via indebolendo. L'eccessiva nostalgia per le colonie può venir sanzionata, ma la rabbia per il loro portato storico e ideologico è programmaticamente derubricata come inattuale. (2021, p. n.d.)

Nei mesi e negli anni successivi, questa pratica di protesta ha dato il via a numerose altre azioni di contestazione portate avanti da diversi collettivi transfemministi e antirazzisti, insieme alla redazione di una petizione per la rimozione della statua e l'intitolazione dei giardini a Destà.

Come si vedrà nel capitolo successivo, desacralizzare questo monumento con la vernice lavabile è stato un gesto carico di significati simbolici e politici, che hanno tentato di far emergere la storia (e il presente) coloniale e patriarcale di cui Montanelli è stato complice.

Riappropriazione onomastica

La facoltà di attribuire un nome a una strada, a una via o a una piazza rappresenta il potere di plasmare a livello simbolico l'immaginario. Questo privilegio è storicamente esercitato da chi, all'interno della società, detiene il potere di determinare le categorie valoriali che stabiliscono chi abbia il diritto a essere ricordato e commemorato. Tuttavia, la struttura spaziale della città lascia degli spiragli di possibilità di riscrittura del paesaggio urbano, che «non è mai definitivo ma è sempre aperto a stratificazioni simboliche e ridefinizioni politiche che possono tendere a normalizzare rapporti di potere egemonico oppure a dare spazio a rivendicazioni di giustizia sociale» (Fantò et al., 2023).

In questo quadro si inseriscono le pratiche di riappropriazione onomastica transfemminista. Nel contesto italiano soltanto il 3-5% dei luoghi pubblici è

intitolato a figure femminili, di cui la maggior parte sono sante, madonne o regine⁹⁷. Allo stesso modo, le città continuano a tramandare una storia colonialista e fascista tramite la commemorazione di personaggi a cui sono intitolate vie, monumenti, statue e piazze.

Durante una delle interviste, un'attivista sudamericana che vive da diversi anni in Italia ha raccontato di aver cominciato a percepire molto presto quanto Roma fosse un posto ostile per le persone razzializzate.

[Mi è capitato] di alzare lo sguardo e dire: "Ah, questa via si chiama via Cristoforo Colombo. Perché si chiama così? Così grande, immensa, potente". [...] Poi c'è tutto il quartiere africano, c'è via dell'Amba Aradam. Questa ostilità non è diretta, cioè l'italiano non ti viene a dire [...]: "I neri non sono umani", come diceva Hitler, però ti dicono: "Abbiamo fatto questo, ce lo rivendichiamo con queste strutture, i nomi di queste vie". Per te è Cristoforo Colombo, che è una delle vie principali, come una consolare, per noi latinoamericani rappresenta anni di violenza, di provare ad annientare la nostra cultura. Però no, non ce l'hanno fatta, perché ci sono io qua che mi rivendico che sono discendente di una delle popolazioni che c'era quando gli spagnoli sono arrivati in Sud America. Ci sono io che dico: "La mia pelle mi piace, rivendichiamo e riconosciamo per prime l'eredità coloniale". (116_34)

181

In questa citazione sono chiari i meccanismi tramite cui agiscono i simboli della memoria coloniale. La presenza di monumenti, strade, piazze dedicati a figure legate al colonialismo non costituisce infatti soltanto un'opera di amnesia selettiva, ma rafforza la costituzione del suprematismo maschile bianco che produce fenomeni di esclusione e oppressione su base razziale. Preservare ed esaltare il ricordo del colonialismo produce, inoltre, una narrazione autoassolutoria nei confronti dei processi coloniali.

In varie città, reti e collettivi transfemministi e antirazzisti si sono impegnati in pratiche di risignificazione urbana per svelare queste tracce della violenza coloniale e patriarcale, in particolare a livello toponomastico. Alcune delle targhe con i nomi delle strade e delle piazze sono state rinominate con nomi di donne o di personaggi storici significativi per i movimenti transfemministi e decoloniali.

A Padova e a Milano, ad esempio, è stato avviato un percorso di rinominazione delle strade e delle piazze chiamato *Decolonize the city*. Dopo un percorso di

⁹⁷ I dati sono il risultato di un censimento nazionale condotto dall'associazione *Toponomastica Femminile* nel 2012.

mappatura, sono state individuate delle targhe e si è deciso, a seconda dei casi, di modificarle o affiancarle a nuove placche che spiegassero le motivazioni dell'azione.

182



Fig. 28 Odonomastica transfemminista. 2021 – Milano
Fonte: <https://nonunadimenomilanoblog.wordpress.com/>

Queste pratiche sono state riprese in numerose città nel corso del tempo. Una delle attiviste intervistate racconta che Non Una di Meno Palermo ha rinominato Piazza Vittorio Bottego, un noto colonizzatore, in Piazza Susana Chávez, una poetessa messicana che fu tra le prime a denunciare i femminicidi di Ciudad Juárez in Messico. Un'altra azione di rinominazione è stata quella che ha trasformato piazza Villena a Palermo (più comunemente conosciuta come Quattro Canti) in Piazza Giovanna Bonanno, ricordata come la vecchia dell'aceto, torturata e impiccata nel 1789 (proprio a piazza Villena) perché considerata una strega.

Le pratiche di riappropriazione odonomastica possono essere dunque considerate delle opere di riterritorializzazione attraverso narrazioni contro-egemoniche transfemministe e decoloniali che operano in chiave intersezionale. Non si tratta esclusivamente di azioni che esprimono dissenso, quanto piuttosto di una produzione spaziale discorsiva attraverso azioni di resistenza (Dambrosio Clementelli, 2019).

Il modo in cui questo atlante è stato ordinato prende spunto da alcune delle caratteristiche comuni individuate tra le diverse pratiche di protesta. Idealmente, potrebbe essere scomposto e ricomposto secondo diversi sistemi di affinità in base al modo in cui ognuna di queste pratiche viene letta. Da qui la possibilità di creare ulteriori connessioni e cogliere nuove prospettive sulle strategie d'azione dei movimenti transfemministi.

6. Trasformare l'esistente

La storia comincia raso terra, con dei passi, che sono il numero, ma un numero che non costituisce una serie. Non lo si può infatti contare poiché ciascuna delle sue unità ha un carattere qualitativo: esprime uno stile di apprensione tattile e di appropriazione cinestesica. Il loro formicolio è un insieme innumerabile di singolarità. Le successioni di passi sono una forma di organizzazione dello spazio, costituiscono la trama dei luoghi. Da questo punto di vista, le motricità pedonali formano uno di quei «sistemi reali la cui esistenza crea effettivamente la città», ma che «non hanno alcun ricettacolo fisico». Non si localizzano: sono esse stesse a costituire uno spazio.
(de Certeau, 1980/2010, p. 150)

185

Nel capitolo precedente si è cercato di descrivere alcune delle pratiche performative analizzate insieme alle partecipanti alla ricerca, seguendo un criterio di intensità e cercando di esplorare maggiormente quelle su cui le traiettorie delle conversazioni si sono orientate di volta in volta. La narrazione di queste pratiche è stata discorsiva, nel tentativo di restituirle con le parole di chi le aveva vissute, di rendere conto dei dettagli minori, magari a prima vista insignificanti, che però hanno arricchito i racconti di ogni intervista. In questo capitolo si tenterà di riallacciare le esplorazioni fatte e di ricostruire in forma più organica i dispositivi di trasformazione spaziale emersi dall'analisi delle interviste, ovvero i meccanismi attraverso cui le pratiche performative transfemministe possono mettere in moto processi di riconfigurazione dello spazio pubblico.

Come visto nel primo capitolo, lo spazio pubblico non è uno spazio delimitato dai solidi profili degli edifici, ma si produce a partire dalle relazioni di affinità e conflitto che in esso si articolano continuamente. Questa microfisica delle relazioni dà conto delle molteplici forme di resistenza che possono prodursi in maniera spesso inaspettata a partire dall'incontro tra soggetti che incarnano saperi, esperienze e disposizioni relazionali eterogenee e spesso inafferrabili. Una delle prerogative dei movimenti transfemministi è infatti proprio la capacità di partire dalle relazioni, dalle emozioni, dal sé, per produrre immaginari e pratiche comuni. Questo potenziale trasformativo, tuttavia, non si limita alle sole dimensioni relazionale ed

emotiva, come il carattere effimero di molte pratiche potrebbe indurre a credere, ma ha degli effetti anche sullo spazio, sia nelle sue dimensioni materiche che in quelle d'uso. Alcune di queste trasformazioni possono non essere tangibili, o per lo meno possono non esserlo per tutte le persone che transitano nello spazio pubblico. È possibile, infatti, che alcuni degli effetti delle pratiche dei movimenti transfemministi operino a un livello sotterraneo, rendendosi percepibili solo sporadicamente. In altri casi, invece, è possibile affermare che la percezione di tali trasformazioni sia inestricabilmente legata all'allenamento di determinate capacità percettive.

186 Uno dei maggiori limiti dello studio dei movimenti sociali e delle azioni di protesta è l'estrema difficoltà a misurarne gli esiti. Per studiare gli effetti delle azioni performative – a livello biografico, sociale e politico – è quindi necessario tenere conto di una miriade di fattori, come ad esempio il contesto sociopolitico e storico in cui queste pratiche si articolano (Bosi & Uba, 2021) o la lenta sedimentazione culturale che trasforma gli immaginari nel corso di anni o di decenni (Van Dyke & Taylor, 2018). Un ulteriore elemento è dato dal fatto che, sebbene in rari casi sia possibile individuare dei tangibili effetti sulla trasformazione dello spazio o ottenere delle conquiste istituzionali sul piano dei diritti, è generalmente impossibile scindere gli effetti culturali da quelli politici e sociali, che sono piani tra loro strettamente intrecciati (Van Dyke & Taylor, 2018). Allo stesso tempo è certamente plausibile individuare alcuni meccanismi che rendono possibile, se non un cambiamento tangibile e concreto, quantomeno l'apertura di spazi di possibilità.

Come visto, gli studi sui movimenti sociali si concentrano tipicamente sulle strategie delle azioni e sui loro risultati nel contrastare le ingiustizie sociali. Tuttavia, solo in rari casi vengono analizzati aspetti più sfumati del cambiamento sociale, che tengano in considerazione i processi, le relazioni, le implicazioni con le realtà territoriali coinvolte, la produzione di soggettività, la creazione di spazi di benessere. Nel caso specifico di questo lavoro di ricerca, come scrive Cristina Bianchetti, nel considerare lo spazio pubblico è importante «cogliere il carattere eversivo e protettivo della frantumazione, ottimizzare il funzionamento dei frammenti, ragionare sugli scarti» (2016, p. 68). Questa citazione richiama immediatamente la dimensione effimera delle pratiche di protesta performative, che nell'accezione comune evocano qualcosa di necessariamente astratto, labile, insorgente, illusorio, impermanente. Sembra ragionevole chiedersi quali pratiche

di protesta siano effettivamente in grado di vantare una permanenza in questa temporalità caratterizzata dall'espropriazione capitalistica. Come scrive Anna Curcio in riferimento agli esiti di una mobilitazione di protesta: «della temporanea trasformazione degli spazi che la mobilitazione aveva praticato sembra alla fine essere rimasto ben poco, e mentre il movimento svuota gli spazi che aveva fin lì riconfigurato, le istituzioni ne riprendono possesso. Il ritorno alle funzioni tradizionali appare pressoché immediato» (2023, p. n.d.). Ma se realmente il giorno successivo lo spazio si richiude e tutto torna come prima, come tenere traccia di tutte quelle irruzioni generative di «spazi inaspettati di coesistenza e interlocuzione, folle che creano costellazioni di sogni in comune e fermano le loro vite in un tempo pieno»? (Rovira Sancho, 2019, p. 49, traduzione mia). Guiomar Rovira Sancho suggerisce che le costellazioni performative siano in grado di creare spazi di esperienza, intrecciare legami e generare simboli condivisi. «Una volta che la performance è avvenuta, la rete rimane nell'esperienza e nella latenza, continua a operare nei corpi e nei legami deboli, può biforcarsi in molteplici iniziative, si trasforma» (2019, p. 49 traduzione mia). È proprio nei corpi e nei legami deboli che si intende cercare le tracce, utilizzando, in maniera esclusivamente evocativa, il *paradigma indiziario* di Ginzburg (1979). Oppure, per dirla con de Certeau:

Analizzare le pratiche minute, singolari e plurali, che un sistema urbanistico doveva gestire o sopprimere e che invece sopravvivono al suo deperimento; seguire il pullulare di queste procedure che, ben lungi dall'essere controllate o eliminate dall'amministrazione panottica, si sono rafforzate grazie a una proliferante illegittimità, sviluppandosi e insinuandosi fra le maglie delle reti di sorveglianza, e combinandosi secondo tattiche illeggibili ma stabili al punto da costituire sistemi di regolazione quotidiana e forme di creatività surrettizia nascoste soltanto dai dispositivi e dai discorsi, oggi disorientati, dell'organizzazione osservatrice. (1980/2010, p. 149)

Quella che segue è l'analisi di alcune delle possibili ricadute temporali e spaziali, personali e collettive che le pratiche di protesta performative possono generare riconfigurando lo spazio pubblico.

6.1 Depositare tracce

I segni della presenza di movimenti e collettivi transfemministi nei territori urbani sono visibili fermandosi a osservare i muri, l'asfalto, i monumenti, i mezzi pubblici

e altre infrastrutture delle città. Non è insolito notare scritte, poster, adesivi, stencil, tazebao e simboli sparsi qua e là, testimonianze di attraversamenti collettivi. Alcune espressioni di protesta intervengono, infatti, sullo spazio pubblico nella sua componente più materiale, veicolando il sentire di chi lo attraversa, esprimendo paura, disagio o – nella maggior parte dei casi – rabbia. La dimensione collettiva gioca in questo un ruolo fondamentale. Tali gesti non vanno interpretati come *sfoghi* personali – che sarebbero comunque legittimi – ma come espressione di una condizione comune, che viene collettivizzata ed espressa. Queste tracce determinano una nuova costruzione di *senso* per chi attraversa quei luoghi. I contenuti delle tracce che vengono lasciate sono molto vari: in alcuni casi si tratta di intervenire in luoghi in cui sono avvenuti stupri, molestie o abusi, in altri l'esigenza è quella di costruire una dimensione di prossimità e innescare processi di identificazione in chi attraverserà quei luoghi successivamente o, ancora, modificare il portato simbolico dello spazio attraverso contronarrazioni. In molti casi l'obiettivo non è tanto quello di identificare luoghi *pericolosi* o in cui ci si sente a disagio, quanto piuttosto segnalare una presenza transfemminista, visibilizzare e nominare la violenza di genere e la violenza contro le donne, rendere quegli spazi meno ostili: «Sono a disagio in questo spazio e cerco di fare qualcosa per renderlo più mio, [per cambiare] lo spirito di quel posto. [Volevamo] risignificare e dare un'energia diversa a quel luogo [...] che servisse anche alle persone che passavano di lì dopo» (I1_24). *Cambiare l'energia* di un posto per risignificarlo è, nelle parole di questa attivista, un modo per sentirsi meglio, ma anche un'azione rivolta alle altre persone che attraverseranno quel luogo. Molte delle persone intervistate hanno riportato delle sensazioni positive nel trovare tracce di attraversamenti femministi nelle città, di essersi sentiti meno soli e di aver capito che in quel posto erano presenti delle persone con cui poter costruire delle alleanze, come se quelle presenze fossero i nodi di una rete invisibile: «Proprio mi sento... non mi sento io, [...] mi sento tipo un fungo attaccato a un micelio infinito sotto e sento proprio che quella strada è mia» (I19_27). Questa sensazione di rinnovato radicamento territoriale è espressa in maniera interessante anche da un'altra attivista:

Se vado in una città sconosciuta [...] e riesco a vedere un manifesto femminista, una scritta sul muro che in qualche modo riesco a riconoscere come il segno di un passaggio [...] quello per me diventa immediatamente un segno di forza che fa proprio quell'effetto opposto. Ti dicevo, ho imparato a

convivere con la sensazione che lo spazio pubblico non è uno spazio mio. La presenza di segni femministi nello spazio pubblico [...] è proprio l'antidoto che mi fa dire: "Ah no, questo spazio è anche mio". [...] Cioè, io l'ho trasformato. Questa per me è una cosa veramente molto potente, che appunto si lega al fatto che io ho attraversato [situazioni di molestie], che hanno molto modificato il modo in cui posso stare negli spazi. Poi questo non vuol dire che non hai più paura, che non ti senti più a disagio, però – detto così è brutto, però spero che capisci – ti sei conquistata il diritto di starci lì dentro. È chiaro che nessuno se lo dovrebbe conquistare, però... (I13_36)

In questa citazione sono evidenti diversi livelli di significato: innanzitutto è chiara una condizione di alienazione spaziale, di estraneità dovuta a esperienze di violenza nel contesto dello spazio pubblico. In secondo luogo, si può leggere un senso di ritrovata appartenenza, di legittimità nell'attraversamento degli spazi, un'elaborazione personale che si traduce in una maggiore agentività: dicendo *io l'ho trasformato*, questa donna mette in evidenza il potenziale trasformativo insito nel gesto di lasciare delle tracce. Nelle ultime righe, infine, è possibile soffermarsi sulla riflessione del *diritto di stare* nello spazio pubblico: è la stessa attivista a sottolineare che questo diritto non dovrebbe essere conquistato; allo stesso tempo, però, pronunciando quella frase, ha voluto evidenziare come nella sua esperienza di vita questo diritto non sia sempre stato scontato.

I muri sono uno storico terreno di produzione simbolica e contribuiscono alla costruzione identitaria delle città, sono depositari di storie e di memorie che vengono continuamente rinegoziate da parte di chi decide di lasciare un segno. Tuttavia, questa costante stratificazione di tracce e contro-tracce è continuamente contrastata, soprattutto dalle istituzioni, in nome del decoro e di prospettive di musealizzazione delle città (Dentico, 2021). Il tentativo di opporsi a queste forme di governo dello spazio fa da sfondo a molte delle interviste. Tra tutte una sembra particolarmente significativa:

Un quartiere, uno spazio pubblico vissuto, attraversato, è uno spazio pubblico in cui tu leggi la traccia di quelle vite che si articolano in quelle strade. Quindi, se dopo una passeggiata rimangono sui muri le scritte, i manifesti attaccinati, [i] cartelloni attaccati sui nomi delle strade, [...] va bene. [...]

Tutta la roba contro il decoro, *Retake*⁹⁸ che pulisce tutti i muri, per me è proprio un cancellare la storia di un quartiere. Quindi è proprio immaginare delle città asettiche, anonime, in cui l'attraversamento dello spazio pubblico è finalizzato alla domesticità o al consumo. (I11_35)

Questa citazione manifesta una tensione tra un impulso generativo dal basso e un ripiegamento sulla cancellazione, che va molto oltre la significazione della dimensione urbana ed è guidata da questioni politiche, sociali e soprattutto economiche. D'altra parte, il *decoro* è diventato il simbolo di un interesse neoliberista che riorganizza gli spazi attraverso l'esclusione sociale di soggetti marginalizzati.

190

La produzione di segni dei movimenti transfemministi nel contesto delle pratiche di protesta agisce su un contesto urbano fatto di pietra e cemento, materiali incorruttibili che disciplinano e regolano lo spazio, come osserva un'attivista nel corso di un'intervista:

Credo anche che lo spazio pubblico sia molto resistente al cambiamento, perché è costruito molto da un livello istituzionale e poi ci sono i muri, cioè non so come dire, ci sono proprio gli edifici che connotano lo spazio pubblico. Gli edifici non è che li butti giù, è anche molto difficile cambiare il segno degli edifici. Quindi per questo credo che sia molto lento lo spazio pubblico a cambiare. (I28_54)

Oltre alla difficoltà nel riuscire a essere incisivi sullo spazio pubblico, quello che emerge nelle parole della persona intervistata è la percezione di lentezza nel cambiamento.

La dimensione temporale è presente nella quasi totalità delle interviste in riferimento alle trasformazioni spaziali. In alcuni casi la prospettiva temporale compare come un'indicazione della permanenza delle pratiche: «La cosa bella [delle scritte] è che anche dopo che te ne vai, anche dopo che hai finito diciamo la giornata, rimangono. Anche se sono lavabili, però io quando vedo vicino casa mia che c'è un mezzo attacchinaggio di una roba fatta quattro anni fa dove c'è scritto:

⁹⁸ *Retake* è «un movimento spontaneo di cittadini, no-profit e apartitico, che promuove la bellezza, la vivibilità e la rigenerazione urbana di Roma, incoraggiando la diffusione del senso civico e la responsabilità di ogni cittadino nel contribuire alla crescita civile ed economica della città». L'associazione è nota in città anche per aver rimosso murales fatti da *street artist* e agisce – in maniera non inaspettata – in collaborazione con Airbnb.

Fonte: <https://retake.org/roma/associazione/> (ultimo accesso il 15/03/24).

“Lo sciopero è la risposta”, a metà, consumato, diventa parte del patrimonio della città» (I24_32).

Molt3 dell3 attivista3 intervistat3 inoltre distinguono nettamente gli effetti che le pratiche performative hanno nel breve e nel lungo periodo.

Nel momento in cui tu sei lì che stai manifestando, quello spazio cambia, perché non è più uno spazio in cui una donna o una soggettività LGBTQ che passa di lì è da sola. [...] Il problema poi è [...] quanto questa trasformazione dello spazio pubblico poi duri, perché altrimenti è fatto di momenti a macchia di leopardo. Quindi credo che il problema sia costruire quello, ecco, che non so bene come si possa fare, non è che questo mi è chiarissimo. (I28_54)

191

Nel momento in cui viene fatta l'azione io credo che ci sia una trasformazione profonda di quello spazio, sia da parte di chi sta facendo l'azione, che risignifica il suo legame con quello spazio, [sia da parte di] chi osserva, attraversa, passa perché appunto c'è questa dimensione di spiazzamento e di spaesamento che fa sì che tutto lo spazio venga guardato con occhi nuovi. [...] Quindi sicuramente in quel momento lo spazio subisce una trasformazione radicale che credo rimanga anche nella memoria di chi lo attraversa. [...] Quello su cui mi interrogo è quanto questo poi abbia degli effetti di lungo periodo su chi non è stato lì in quel momento, perché su questo non so. Mi vien da dire che sicuramente c'è una memoria dei luoghi che in qualche modo viene trasformata, ma non so quanto sia poi effettivamente pervasivo, soprattutto in una città come Milano, che è una città che dimentica molto in fretta, che è molto veloce anche nelle opere di rimozione e che quindi tante cose che accadono poi spariscono rapidamente dal circuito della memoria. (I13_36)

In queste due citazioni emerge chiaramente la preoccupazione che l'effetto delle pratiche possa essere in qualche modo cancellato dal tempo, che non riesca a permanere oltre il momento della protesta. Nella seconda citazione si fa riferimento, inoltre, sia alla memoria individuale che alla *memoria dei luoghi*, intesa come memoria collettiva, che può contribuire in qualche modo a sedimentare le trasformazioni della città e a preservarle dai processi di rimozione. Una delle strategie che sono state individuate dai movimenti transfemministi per contrastare il logorio del tempo è la pratica del rituale che, attraverso la reiterazione, deposita una simbologia sui luoghi. Un esempio di questo è il rituale

che ogni 8 del mese⁹⁹ viene messo in atto a Firenze, in piazza Non Una di Meno (già Santissima Annunziata), durante il quale vengono ricordati i nomi delle donne uccise e vengono appesi simbolicamente alla fontana della piazza un lucchetto¹⁰⁰ e un pañuelo¹⁰¹ fuxia per ogni femminicidio e transcidio avvenuto durante il mese. Le stesse attiviste definiscono la memoria come un *ingranaggio collettivo* e il ricordo come «una pietra d’inciampo per chi attraversa il centro della città», «un’interruzione della vita di tutti i giorni»¹⁰². Questo rito evocativo si innesta nella quotidianità, interrompendola con un canto e conferendo una nuova funzione a quella piazza, che diventa nell’immaginario collettivo un luogo di memoria e di lotta.

192

Nel contesto urbano la memoria è in larga misura affidata alla narrazione dominante che attraverso il patrimonio monumentale e architettonico articola la produzione identitaria e valoriale degli abitanti. Il gesto di denominare una strada o deporre un monumento è «un’espressione di potere che perpetua nel paesaggio urbano la memoria di personaggi, date ed eventi giudicati – da chi? Quando? – meritevoli di onorificenza pubblica. È un atto di propaganda di una visione del mondo e della storia che implica il potere di controllare l’infrastruttura simbolica» (Fantò et al., 2023, p. 280). Questa Storia con la s maiuscola perpetua se stessa nella dimensione spaziale, attraverso toponimi e simboli che si inseriscono silenziosamente nell’esperienza quotidiana e determinano da una parte il consolidamento di forme di dominio coloniale e patriarcale, dall’altra il rafforzamento di identità nazionali. Frisina e Ghebremariam Tesfaiu sottolineano come sia «necessario pensare la dimensione coloniale come continuamente produttiva, cogliendone al contempo le trasformazioni epistemiche, simboliche e materiali» (2020, p. 409), tenendo in considerazione la colonialità del potere e il varco temporale continuamente aperto tra passato e presente. D’altronde il nazionalismo italiano si fonda precisamente – a partire dall’amalgama di sessismo

⁹⁹ Questa data è simbolicamente collegata all’8 marzo, giornata internazionale di lotta per i diritti delle donne.

¹⁰⁰ Il lucchetto, simbolo dell’amore romantico, ricorda che la maggior parte dei femminicidi avviene all’interno di relazioni di coppia o familiari.

¹⁰¹ Il *pañuelo* è un simbolo di lotta dei movimenti transfemministi in tutto il mondo. È stato utilizzato per la prima volta in Argentina per ricordare le mobilitazioni delle Madres y Abuelas de Plaza de Mayo che da quasi cinquant’anni si danno appuntamento ogni giovedì per denunciare la scomparsa degli figli e degli nipoti durante la dittatura militare.

¹⁰² Dalla pagina Facebook di Non Una di Meno Firenze

<https://www.facebook.com/events/381436927318933/> (ultimo accesso il 15/03/2024)

e razzismo – sulla costruzione dell’alterità e in ragione del dominio su di essa (Poidimani, 2009).

La possibilità di intervenire sulle stratificazioni simboliche del paesaggio urbano è usata dai movimenti transfemministi e antirazzisti per costruire contronarrazioni non egemoniche a partire da memorie, saperi e pratiche costruite dal basso. Un’attivista racconta così un’azione svolta a Milano nel 2019, in cui molte delle statue della città che esprimono valori coloniali e patriarcali sono state *detournate* in chiave transfemminista:

In quel caso si trattava in qualche modo di immaginare la città che vorremmo, aveva questa tensione al futuro. Chiaramente nella città che vorremmo anche la toponomastica, la rappresentazione visuale di che cosa è significativo per la nostra storia, dovrebbe essere assolutamente differente. Lì poi erano delle azioni semplicissime, [si trattava] di adottare un travestimento delle statue, ma proprio per segnalare la non neutralità dello spazio pubblico e dell’immaginario che lo spazio pubblico finisce per veicolare. [Abbiamo fatto] il tentativo di fare delle cose [...] riconoscibili anche per chi magari non segue i percorsi femministi o transfemministi, ma che potesse trovare una forma di riconoscimento. L’ultima cosa che avevamo tentato in questo senso era dipingere l’unghia del dito di Cattelan. [...] Il dito di Cattelan è davanti alla borsa, per cui la dimensione del genere, dell’indebitamento e della crisi, che hanno degli effetti molto più forti su alcuni corpi, alcuni soggetti. (I13_36)

193

È significativo in questa citazione il nesso tra la necessità di immaginare una città diversa, che esprima e rappresenti le identità delle persone che la storiografia occidentale ha volutamente ignorato, espressa tramite la *tensione al futuro*, e il richiamo al presente, agli effetti che le condizioni strutturali hanno sulla vita delle donne, delle soggettività dissidenti e delle persone migranti e razzializzate.

Infine, un’attivista riflette sul fatto che anche le pratiche che lasciano segni materiali siano effimere, sottolineando che i loro effetti – talvolta impercettibili – vadano ricercati in lente trasformazioni sociali e culturali.

Secondo me è un esempio interessante [...] tutto il lavoro della toponomastica, che è chiaro che anche lì è effimero, nel senso che la vernice, i cartelli che richiamano altri soggetti storici, cancellandone alcuni. Ad esempio: no al colonialista italiano e sì invece a figure più o meno note che in qualche modo hanno incarnato valori diversi. È chiaro che anche quell’azione è effimera, però oltre al discorso [...] di trasformare da un punto di vista soggettivo e collettivo l’attraversamento di quello spazio, secondo me

poi ci sono anche delle ricadute, se vuoi più lente, più impercettibili, sul piano delle trasformazioni reali. Per esempio, io non metto in dubbio che alcuni nomi nuovi assegnati di toponomastica, da un punto di vista amministrativo, siano potuti essere per quelle operazioni lì. Quindi il fatto di andare a ricordare alcune figure femministe, donne, artiste, che prima non sarebbero mai state prese in considerazione, come non lo sono nei libri di storia a scuola, e che invece adesso – poco – incominciano a esserci, secondo me è un seme che arriva da lì. Quindi questo per dire che le pratiche effimere hanno una forte trasformazione dell'agentività, [...] anche in processi più obliqui, più difficili da tracciare. Hanno anche un impatto più misurabile: [...] una piazza ad Alda Merini è anche frutto di un certo tipo di lotte, no? (I7_42)

194

Come si evince da questa citazione, la permanenza temporale delle pratiche non è l'unica cosa da tenere in considerazione: anche gesti effimeri posso avere un forte portato simbolico e agire su più livelli. Da una parte ci sono quelli che vengono definiti effetti *misurabili*, che rappresentano le lente trasformazioni che si possono osservare nel corso della storia; dall'altra ci sono gli effetti più *immateriali*, generatori di «quei saperi che hai sottopelle, che sono immisurabili e che però hanno una loro agentività» (I7_42). Questo avviene ad esempio nell'esperienza di un'attivista intervistata, in riferimento all'azione di risignificazione del Monumento ai caduti di Dogali:

Ci sono diversi livelli di trasformazione che possono esserci: per me, per noi da quel momento è stato diverso attraversare quello spazio. Mi ricordo un momento in cui sono passata con una delle persone con cui abbiamo fatto l'azione e ci siamo proprio sedute là sopra ed è stato diverso attraversare quello spazio dopo, ci siamo ricordate di quell'incontro. Ci sono tre passaggi: uno prima, perché passi prima per capire com'è il posto, mentre lo fai e il dopo. La sensazione che mi è venuta in mente adesso è il dopo, la sensazione diversa della trasformazione di uno spazio non sicuro, ostile. In questo caso quella ostilità per quanto stava lì e rappresenta quello che rappresenta, però per noi... [fa un sospiro di sollievo]. (I16_34)

Questo passaggio rende conto della stratificazione di significati che un luogo può acquisire: la temporalità è scandita in un *prima*, un *durante* e un *dopo*. Sebbene la statua sia ancora lì, appare meno ostile: quel posto è stato trasformato grazie alla condivisione del peso storico del suo significato. L'azione di protesta ha contribuito alla formazione di una nuova memoria che permette di tornare a respirare.

Si è visto come alcune pratiche siano in grado di mettere in luce le omissioni delle narrazioni dominanti e produrre contronarrazioni a partire da rappresentazioni altre, dalla ricerca di parole per raccontare ciò che non è mai stato nominato. Agiscono sulla memoria dei luoghi, segnalando le assenze, le rimozioni, ciò che dalla storia – e dalla memoria – è forcluso¹⁰³. Al contempo, le azioni, le rappresentazioni, i gesti, le espressioni tessono legami tra pensieri, esperienze e ricordi, producendo nuovi significati e modificando la memoria corporea.

6.2 Generare immaginari

195

Molte delle pratiche di protesta transfemministe analizzate nel capitolo precedente hanno come obiettivo un ripensamento della società, ma mettono allo stesso tempo in atto, nel loro svolgersi, le trasformazioni sociali che auspicano; in altre parole, le prefigurano. Si può intendere la politica prefigurativa dei movimenti sociali come l'attuazione di processi e modi di relazionarsi che si vorrebbero vedere in una società futura ideale, come ad esempio le interazioni tra le persone, la riproduzione sociale e le pratiche di protesta (Maeckelbergh, 2016). Si può osservare nella politica femminista e transfemminista uno spostamento rispetto ai codici dello scontro dualistico tra potere e contropotere. Viene piuttosto messa al centro la costruzione di orizzonti simbolici e di pratiche altre, che partono dall'esperienza corporea, dal desiderio, dalle relazioni, dalle pratiche quotidiane (Castelli, 2015). La dimensione del simbolico, nella sua accezione lacaniana e foucaultiana, opera modificando l'ordine del discorso e destabilizzando le gerarchie del potere e del sapere. È necessario tenere a mente questo cambiamento di paradigma nel comprendere come le pratiche performative dei movimenti transfemministi tendano all'apertura di spazi di possibilità e libertà e non alla presa del potere istituzionale. Per fare questo è stato necessario inventare pratiche nuove, che parlassero linguaggi sensibilmente differenti da quelli normativi della politica tradizionale e che mettessero in crisi gli schemi simbolici dominanti (Zamboni, 2022).

La politica prefigurativa transfemminista si articola a partire dalla concezione della realtà come processo aperto, che parte da una spinta desiderante, in contrapposizione al sentimento neoliberista della *mancanza di alternative* (Fisher,

¹⁰³ Sulla lettura dei concetti di rimozione e forclusione si veda Pàmela De Lucia (2013).

2009/2018). Questa apertura a molteplici possibilità deriva proprio dall'imprevedibilità degli esiti delle azioni, dall'incertezza della loro materializzazione. In alcuni casi l'imprevisto è quasi ricercato, come a voler aprire dimensioni ignote ma svincolate dalle maglie oppressive del quotidiano, per creare quelli che una delle persone intervistate ha chiamato evocativamente «spazi liberati di azione» (I1_24).

196 L'etimologia di *prefigurazione* rimanda a una prospettiva temporale di anticipazione (pre-) e a una rappresentazione che attiene alla sfera semantica dell'immaginario (figurazione). Una delle attiviste intervistate mette a tema questa modalità politica delle pratiche transfemministe, specificando la loro natura generativa in contrapposizione a modalità più oppostive:

[Queste pratiche] hanno una parte creativa, che è molto meno oppositiva [rispetto a] molte forme classiche di protesta, che è come se non creassero mai un altro immaginario. [...] Penso che non sia un caso che parta [...] dal femminismo, dal transfemminismo, perché, secondo me, c'è proprio un'altra forma di immaginario di società in cui vogliamo vivere, che vogliamo creare, che questo tipo di performance permette. [Queste] forme di protesta possono in qualche modo portare in quello spazio lì proprio un immaginario diverso, che non è più oppositivo, tipo dire "noi non vogliamo questa roba qui, siamo contro questa roba qua", ma è rivendicare la propria, cioè dire: "noi siamo questo, siamo qui e vogliamo starci in questo modo". Un immaginario in cui crei qualcosa insieme. (I6_33)

Produrre degli immaginari collettivi, dunque, significa sia mettere in pratica la società per come la si immagina e desidera, che dotarsi di strumenti che rispondano ai propri modi di essere e percepire il mondo. La prefigurazione implica la combinazione tra una costruzione immaginativa di alternative nelle pratiche di protesta e nelle altre pratiche quotidiane¹⁰⁴ dei movimenti transfemministi, ma anche il tentativo strategico di assicurare a tali alternative una futura rilevanza politica (Yates, 2015).

Tornando ad analizzare le pratiche performative, si può vedere come queste facciano affidamento a una sperimentazione continua di linguaggi, generando convergenze di corpi, nuove configurazioni materiche, nuovi ritmi e altri modi di occupare spazio e di fare politica. Grazie all'immaginazione è possibile rendere

¹⁰⁴ Ad esempio, nell'organizzazione all'interno degli spazi femministi, nelle reti sociali che si intessono o nella pratica dell'autocoscienza.

manifesto attraverso le pratiche qualcosa che manca (perché non c'è più o non c'è ancora), ma anche configurare nuove modalità di relazione e riproduzione, attingendo a ciò che è presente soltanto come possibilità e materializzandolo per mezzo della performance (Graziano, 2021). Parlando delle pratiche spaziali che il movimento Non Una di Meno ha esplorato negli ultimi anni, in particolare della pratica di rinominare, risignificandoli, i luoghi delle città, una partecipante alla ricerca afferma che il punto non sia tanto rinominare una strada, quanto piuttosto che queste pratiche riescano a far emergere cosa sia «la violenza di genere e come questa riguardi veramente tutto, incluso lo spazio, [e di come queste pratiche] e queste forme di redistribuzione spaziale [siano] un modo per far emergere il sommerso» (I27_31). Si evince da questa frase la necessità di attivare nuove categorie esperienziali, nuove capacità percettive e nuovi linguaggi, a partire dai quali reinventare diverse modalità di occupare lo spazio: «senza immaginazione non riesci a capire quali altre pratiche mobilitare per costruire mondi alternativi» (I27_31).

197

Per parlare di immaginario è necessario innanzitutto chiedersi quali siano le aspettative dei soggetti che danno vita a queste forme di protesta e alle loro modalità di agire conflitto. Molto spesso questo è legato ai limiti del rappresentabile, ovvero delle sovrastrutture che stabiliscono cosa possa essere visibile o non visibile, dicibile o non dicibile e di ciò che è degno o non è degno di riconoscimento (Butler, 2004/2017). Questo a sua volta determina quali pratiche del conflitto vengano viste come appropriate per le donne e le soggettività dissidenti, le persone migranti e razzializzate, quali corpi possano essere rappresentati e che tipo di sessualità possa essere portata nello spazio pubblico. Marcela Iacub (2010) sostiene infatti che a definire i confini del rappresentabile non sia tanto il contenuto dell'immagine, ciò che viene mostrato, quanto piuttosto il modo in cui l'uso dello spazio pubblico viene regolamentato.

Alcune pratiche performative agiscono tentando di decostruire i paradigmi su cui si basa l'esperienza dello spazio pubblico, creando quindi una tensione tra ciò che i corpi possono essere, fare o desiderare e le norme che determinano l'invisibilizzazione e la marginalizzazione di queste esistenze.

Questo vale ad esempio per uno dei progetti di CHEAP a Bologna dal titolo *La lotta è fica*, in cui sono stati rappresentati corpi che «orgogliosamente esulano dalla bianchezza e dell'eteronormatività o dalla visione binaria del genere» (CHEAP, 2020): secondo una delle curatrici questo ha creato una rottura «perché su via

dell'Indipendenza [un luogo molto centrale della città di Bologna] c'erano venticinque manifesti che parlavano di un'idea di femminismo e di transfemminismo trasformativa [...] e quindi il fatto di prendere parola [...] e di agire una riappropriazione [...] dello spazio, non solo fisico ma anche simbolico, è stato eclatante» (I5_42). La costruzione di immaginari contro-egemonici passa in questo caso dal riconoscimento, dalla rappresentazione di corpi ed esperienze che normalmente non trovano spazio nel discorso pubblico.

198

C'è una questione di riconoscimento, c'è una questione di condivisione, cioè il fatto di sentirsi meno aliena all'interno dello spazio della città, c'è il fatto di riconoscere una parola d'ordine, di intercettare un pezzo di immaginario. Qualcosa che sembra essere scappato alle maglie molto strette delle norme che definiscono lo spazio pubblico e il tipo di interazione che noi possiamo avere in uno spazio pubblico. Quando andiamo a toccare e facciamo degli affondi su questioni come quelle legate al corpo, al corpo politico, al corpo delle donne, non erotizzato; questioni legate alla violenza di genere, allo stupro, alla cultura dello stupro; quando andiamo a fare affondi su questioni che hanno a che fare con la rivendicazione di diritti, ecco allora lì è lampante che succede qualcos'altro. Perché noi, le artiste con cui lavoriamo, i soggetti con cui collaboriamo prendono parola, prendono parola pezzi di comunità, prendono parola soggetti che di solito non hanno l'opportunità di prendere parola, quindi comunità che di solito vengono estromesse da una conversazione pubblica. Questo ha degli effetti dirompenti. (I5_42)

Dalle parole dell'attivista intervistata emergono con chiarezza sia l'intento di visibilizzare delle specifiche autorappresentazioni attraverso l'arte pubblica, che quello di restituire legittimità alla presenza di corpi altri, che si autodeterminano nelle proprie rivendicazioni all'interno dello spazio pubblico. È evidente come queste rappresentazioni – e le violente reazioni che conseguono – facciano saltare l'idea di una sfera pubblica habermasiana omogenea, razionale e armonica costruita sull'ingannevole universalismo modellato sul paradigma del *maschio bianco borghese*.

Trasformare lo spazio di rappresentazione cambia al contempo l'immaginario ad esso legato e rende più fluidi i margini della semiosfera¹⁰⁵, interferendo nella

¹⁰⁵ Lotman (1985) propone il concetto di semiosfera, richiamando quello di biosfera, per descrivere un ambiente semiotico in cui avviene l'articolazione e la circolazione del senso all'interno della cultura.

significazione dei luoghi. Questo avviene, come visto, attraverso la creatività, che permette di immaginare nuovi modi di stare nello spazio pubblico, ma anche attraverso la costruzione di narrazioni alternative a quelle dominanti. Questo secondo aspetto può avere delle ricadute sull'esperienza dell'attraversamento dello spazio pubblico inerentemente ad atteggiamenti difensivi generati culturalmente. Un esempio di questo è la costruzione sociale della paura, che lega a determinate situazioni temporali e spaziali (la notte, il buio, le strade vuote) una percezione di maggior pericolo. Un'attivista racconta ad esempio come partecipare a una passeggiata transfemminista abbia trasformato il suo immaginario legato a una costante sensazione di allerta: «Ti rendi conto che non è l'unico modo di fare le cose, [che] non devi stare sempre attenta, perché un po' capisci che le cose brutte non ti succedono solo per strada e quindi ridimensioni anche [...] l'immaginario per cui dietro il cespuglio c'è il mostro che ti aspetta. [Questo] sicuramente ti cambia la prospettiva» (I4_38). La stessa persona racconta che, nella sua esperienza, questo ribaltamento di prospettiva è avvenuto nel momento in cui, attraversando le strade in maniera collettiva, ha sentito di essersi liberata della costante sensazione di dover «passare il più velocemente possibile» (I4_38) per non essere notata ed evitare di subire molestie o aggressioni. Continua dicendo che questa sensazione è entrata a far parte della sua memoria corporea, permettendole di sperimentare la consapevolezza di poter *determinare* il suo modo di stare nello spazio. Questa narrazione è significativa perché porta in sé una certa ambiguità: da una parte può fare passare l'idea – prettamente neoliberista – che sia sufficiente acquisire consapevolezza del proprio corpo e dei propri diritti per poter affermare la propria legittimità e potersi tutelare in uno spazio ostile; dall'altra rende esplicita la consapevolezza che in certe situazioni la postura che si assume possa essere determinante. Leslie Kern (2021) sostiene che il proprio modo di camminare, occupare lo spazio e interagire con le persone attorno sia plasmato dall'esperienza dell'ambiente urbano e che il corpo registri i momenti di paura, le molestie, la violenza e i contatti indesiderati. Secondo l'autrice, inoltre, mentre la tipica postura maschile, ad esempio sui mezzi pubblici, è un immediato richiamo a una fisicità incurante del suo intorno, che prende più spazio possibile (il cosiddetto *manspreading*) e costringe chi è accanto a stringersi, le donne vengono socializzate a occupare meno spazio possibile, sperando di passare inosservate. Per quanto queste dinamiche del quotidiano possano sembrare irrilevanti, la sottrazione spaziale fa parte di quelle microfisiche di disciplinamento dei corpi che

mettono in luce processi sociali su più ampia scala. La postura, insieme al proprio *orientamento* nello spazio agisce come strumento resistenziale nei confronti di questi tentativi ortopedizzanti.

Non necessariamente le pratiche riescono tuttavia nell'intento di produrre immaginari nuovi o di modificare quelli esistenti. Questa difficoltà è evidente nelle parole di una delle persone intervistate:

200

Quando c'era un ragionamento dietro [all'organizzazione delle pratiche] era una traduzione, cioè le pratiche performative diventavano una traduzione di quello stare in piazza, un cambiare l'immaginario. Cioè, avere un altro tipo di immaginario, crearlo. Però poi c'è stata una neutralizzazione anche di quelle pratiche stesse. Ad esempio, sempre più spesso mi capita di vedere più performance che discorso politico e non perché performance e discorso politico di per sé siano separate o dicotomiche. [...] Nel momento in cui [la performance] diventa un modo per neutralizzare il conflitto e come stanno i nostri corpi nello spazio e diventa un'estetica svuotata, per me diventa problematico, perché rimane qualcosa di vuoto, rimane qualcosa con cui ti fai una bella foto e vai su Instagram [ma] non ha più quello scopo di creare immaginario, è una riproduzione di immaginari. (124_32)

La visione critica di questa attivista può essere ricondotta a una percezione di inefficacia delle pratiche di protesta, che viene espressa attraverso la scissione tra l'estetica della performance e il suo portato trasformativo. Sebbene, come già discusso, gli effetti delle pratiche performative non siano sempre rilevabili e quasi mai quantificabili, questa osservazione è importante perché mette in luce una delle principali critiche che vengono poste a queste pratiche. Queste forme di protesta si inseriscono in un contesto sociale ipermediato¹⁰⁶ - in cui ogni aspetto della vita quotidiana è spettacolarizzato - che inevitabilmente influenza anche le forme della politica, tanto da renderla inscindibile dal flusso di immagini che saturano quotidianamente la nostra capacità generativa. Questa bulimia visuale determina una tensione tra una politica sopraffatta dall'immaginario, in quanto le immagini ci permettono di comunicare e validano la nostra stessa esistenza, e una sorta di *ipertrofia dell'immaginario*, in cui non è più possibile concepire la politica scissa dalla sua rappresentazione (Bottici, 2014). Un altro elemento potrebbe

¹⁰⁶ Questo termine si riferisce a una condizione in cui l'esperienza è intensamente influenzata o filtrata attraverso numerosi livelli di mediazione tecnologica o simbolica, al punto che la percezione diretta e immediata è sostituita da una serie di rappresentazioni o mediazioni complesse.

essere inoltre rappresentato dalla costante cattura simbolica operata dalla produzione culturale dominante, che restituisce queste sperimentazioni sotto forma di linguaggi pacificati e neutralizzati. Ad ogni modo, l'osservazione riportata nella citazione, sebbene metta in luce una attuale difficoltà nel costruire immaginari radicali e la tendenza verso forme estetizzate di protesta, propone una scissione piuttosto netta tra la forma delle pratiche e il loro contenuto.

Le potenzialità espressive delle performance andrebbero interpretate come intrinsecamente produttive di immaginario piuttosto che come un'estetizzazione della politica. Le performance possono essere dunque definite pratiche estetico-politiche che intrecciano linguaggio espressivo e contenuto politico e attraverso le quali è possibile produrre spazi e tempi altri tramite l'evocazione di quelli che Castoriadis (1995) chiamerebbe *immaginari istituenti*. Neri scrive a tal proposito:

201

L'immaginario è in rapporto dialettico con l'immagine, pensata come produttiva, la cui interpretazione è possibile solo per il tramite dei sensi, dello sguardo in particolare. L'immagine assume un significato solo se entra in un circuito comunicativo e prevede uno o più interlocutori per mettere in comune, condividere, un messaggio. Interlocutore che può essere l'individuo stesso che immagina, che comunica con se stesso o con altri fuori da sé. Ed è secondo tale accezione che entra in gioco il secondo aspetto, il paradigma individuale/collettivo. L'immagine, da un lato, «genera assenso rispetto al senso ricevuto, dall'altro lato, essa stessa è generata dal consenso, ossia dal senso "co-prodotto"». (2016, p. 12)

In quest'ottica l'immagine e l'immaginario da essa generato sono dunque interpretati come parte di un circuito comunicativo, una co-produzione di senso. Tale lettura si fonda sull'analisi proposta da Castoriadis (1995) del momento istituyente della società in quanto *istituzione immaginaria della società*, ovvero come prodotto di un immaginario collettivo.

Nel contesto di questa ricerca, la riflessione di Castoriadis è particolarmente interessante per l'attenzione che essa porta sull'azione e sull'elemento processuale della creatività: l'istituzione sociale non è un dato assoluto o necessario, bensì un elemento contingente legato all'azione politico-creatrice, alla capacità delle collettività di costruire lo spazio politico. Questa lettura della storia come spazio di creazione – spazio costantemente aperto al cambiamento – e della società come fonte delle proprie norme, costituisce uno strumento privilegiato di analisi delle pratiche di protesta qui analizzate: se la società è un processo collettivo di

creazione delle proprie *istituzioni*, le pratiche performative collettive possono agire su questo processo, possono sovvertirlo, deviarlo, creare delle interferenze.

A partire da questa rinnovata organizzazione del sensibile, è possibile dunque *interferire* nella produzione di immaginario e *fare* spazio, produrre spazio; «sembrerebbe [...] che queste pratiche siano alla ricerca di qualcos'altro, di una diversa forma di agire politicamente, sperimentando modi per reincantare il nostro modo di abitare il mondo» (Agati, 2021, p. 176).

6.3 Elaborare politicamente le emozioni

Il ruolo delle emozioni come agenti di trasformazione sociale è stato ampiamente esplorato nell'ambito degli studi sui movimenti sociali (Goodwin et al., 2004; Gould, 2009; Jasper, 1998; Jasper, 2011). Tuttavia, le emozioni sono state in molti casi studiate esclusivamente come parte della strategia politica per generare un'attivazione collettiva o considerate forme irrazionali di comportamento, sottovalutando il loro potenziale di elaborazione politica a partire dalla comprensione delle strutture sociali e culturali che le producono (Bonu Rosenkranz, 2022a; Eyerman, 2007). Diversi autori, inoltre, hanno analizzato come la dimensione emozionale intervenga nei processi di costruzione del sé e di soggettivazione politica (Bonu Rosenkranz, 2022a; Gould, 2004; Poma & Gravante, 2017). In questo contesto, le pratiche performative permettono di attingere alla sfera emozionale riferita alle esperienze personali alimentando un'elaborazione collettiva attraverso processi di identificazione e riconoscimento reciproco. Considerare la costruzione dell'identità collettiva come uno dei tratti distintivi di un repertorio tattico significa riconoscere che le particolari forme di protesta di un movimento non sono rivolte solo a obiettivi esterni, ma hanno anche una dimensione interna di costruzione del movimento (Jasper & McGarry, 2015).

La complessità dell'esperienza quotidiana nello spazio pubblico determina l'incorporazione di percezioni che formano stati emotivi che a loro volta giocano un ruolo importante nella disposizione personale ad attraversare quegli spazi. Partendo dal presupposto che l'universo delle passioni, dell'irrazionalità, della vulnerabilità sia stato storicamente ascritto alla costruzione della femminilità, emozioni come la paura, l'insicurezza o la rabbia hanno indubbiamente una componente sociale e culturale che dipende anche dalla socializzazione di genere. In una visione binaria e dicotomica, paura e insicurezza sono infatti classicamente

associate al genere femminile, concepito come vulnerabile, instabile, irrazionale; come già visto, la rabbia è invece frequentemente associata a una mascolinità virile, forte, aggressiva. Una delle conseguenze di questa socializzazione stereotipata è la legittimità attribuita all'uso della rabbia da parte degli uomini e la delegittimazione della rabbia delle donne, che porta spesso ad associarla a squilibri ormonali (isteria) o a disagio psichico (pazzia). Lo stesso schema interpretativo può essere applicato a una rappresentazione della rabbia su base razziale: negli anni Settanta, negli Stati Uniti, le persone afrodiscendenti erano identificate come irascibili e aggressive e per questo patologizzate. Come scrive Palazzi, riprendendo Mezi: «la schizofrenia divenne “la patologia della mascolinità nera arrabbiata”» (2021, p. n.d.). Da sempre la patologizzazione delle *condotte* - personali e collettive - ritenute sovversive di un ordine sociale è usata come strumento di controllo e repressione. Non è un caso che la violenza, intesa come manifestazione di una rabbia irragionevole, sia associata a condizioni di marginalità sociale: persone razzializzate, povere, che vivono in contesti periferici.

203

Nel corso delle interviste sono stati numerosissimi i richiami a una sfera semantica emozionale in riferimento allo spazio pubblico: questi riguardano sia modalità percettive (paura, tensione, insicurezza, agio, disagio), che modalità che potrebbero essere definite reattive o adattive (rabbia, coraggio, senso di colpa, vergogna, fierezza). Un3 dell3 attivista3 intervistat3 racconta così la tensione tra le emozioni che mediano la sua esperienza nello spazio pubblico e la consapevolezza che queste siano in parte influenzate da un condizionamento sociale:

Penso che le paranoie che mi faccio [...] sono comunque fondate su esperienze, storie sentite, eccetera. Però [...] a volte questo diventa autosabotaggio, per cui magari mi autolimito e i momenti in cui riesco a superare quella cosa e dire: “Vaffanculo, perché non dovrei andare in quella spiaggia lì da sola?”. Per quanto può fare paura magari andare oltre quei limiti, comunque mi sento quasi sempre meglio perché mi sento di aver comunque preso il mio diritto di esistere e di averlo sfruttato. [...] Se sento un rischio o un pericolo è difficile che mi spingo oltre, quindi sempre all'interno della *comfort zone*, [...] invece quando supero quella cosa e ci entro è tipo: “Oh, posso respirare, sto esistendo!”. (I19_27)

Si nota come, nella percezione di questa donna, la paura sia vissuta come una limitazione della propria libertà di movimento e che, superata tale paura, si senta invece libera di *respirare*, di *esistere*. L'uso del termine *autosabotaggio* denota una

sorta di colpevolizzazione per il fatto di lasciare che la paura agisca sulla possibilità di fare determinate esperienze. Inoltre, è significativo l'uso – ripetuto più volte nel corso dell'intervista – del termine *paranoie*¹⁰⁷ in riferimento a uno stato di ansia e insicurezza. Riuscire a distinguere quanto le emozioni siano realmente legate a esperienze dirette e quanto siano invece il frutto di una costruzione sociale non è mai semplice. Tuttavia, non sorprende il fatto che alcune persone possano arrivare a limitare la propria libertà di movimento e di azione, se non addirittura a mettere in dubbio che le proprie emozioni siano reali. Questo avviene a causa della sistematica delegittimazione cui vengono sottoposti i vissuti e le esperienze di quei soggetti considerati *irrazionali o emotivamente instabili* e illustra quella che Guillaumin (2016/2020) chiama *interiorizzazione del recinto*. L'autrice spiega che le donne sono sottoposte a forme di condizionamento che determinano il loro confinamento spaziale attraverso l'interiorizzazione di forme di rinforzo positivo e negativo.

Un'altra attivista ha raccontato di non ricordare esattamente quale sia stato il momento in cui ha cominciato a sentirsi a disagio nello spazio pubblico, ma di avere memoria delle *sensazioni* che a un certo punto ha cominciato a riconoscere:

Non so se ti so dire proprio delle esperienze specifiche, ma delle sensazioni: [...] ad un certo punto, probabilmente appunto da adolescente, quando ho iniziato ad andare in giro da sola, sarà successo quel primo episodio che mi ha fatto essere molto consapevole del corpo che portavo in giro nello spazio pubblico e quindi delle attenzioni che questo attraversamento riceveva. Poi, è ovvio che lì ero piccola, non avevo una coscienza politica, era tutto un dato molto esperienziale. (I11_35)

Nell'esperienza dell'intervistata, il riconoscimento del fatto che il suo attraversamento non fosse neutro è arrivato prima della *coscienza politica*, si è imposto come risultato della sua esperienza biografica. Questa constatazione riflette molto bene l'elaborazione teorica di molte femministe, che riportano di aver sperimentato nella propria vita delle emozioni prima di individuare le parole per nominarle: *le parole per dirlo*¹⁰⁸. Storicamente i luoghi di elaborazione

¹⁰⁷ In ambito medico, questo termine è utilizzato in riferimento a una forma di psicosi connotata da uno stato delirante dovuto alla creazione di convinzioni non corrispondenti alla realtà.

¹⁰⁸ Si fa riferimento al celebre testo di Marie Cardinal (1975/2012), in cui l'autrice racconta del suo personale processo di presa di coscienza della propria dimensione corporea ed esperienziale. Questa evoluzione avviene, in un processo personale e collettivo, attraverso la conquista di parole per nominare quello che fino ad allora non era stato mai nominato, perché invisibilizzato.

collettiva delle emozioni sono rappresentati dai gruppi di autocoscienza femminista, grazie ai quali la sfera emotiva, attraverso le parole, esce dal privato e diventa pubblica.

La necessità di creare degli spazi di condivisione e di elaborazione politica collettiva emerge chiaramente in molte interviste. Un'attivista racconta ad esempio che lo spazio femminista di cui fa parte organizza dei cerchi di autocoscienza che in alcuni casi portano alla decisione di organizzare delle passeggiate pubbliche:

Si parte da come [...] noi ci percepiamo nello spazio pubblico e allora questo lo trasformiamo in un momento di riappropriazione, rabbia collettiva e, viceversa, [...] l'organizzazione pubblica della rabbia ha [avuto] bisogno di un momento di intimità fra di noi per capire come questo stava influenzando su di noi, sulle esperienze che abbiamo avuto, su quello che stavamo sentendo. [Abbiamo avuto] questi due livelli, dove proviamo a politicizzare la rabbia. (I27_31)

205

Se da una parte si nota in questa citazione la necessità di collettivizzare delle percezioni corporee individuali, dall'altro c'è anche una condivisione delle ricadute personali dei momenti di azione collettiva, che possono essere talvolta emotivamente impegnativi. Nello specifico, si può notare come la rabbia sia una risposta reattiva all'esperienza di attraversamento dello spazio pubblico successiva a un processo di condivisione.

Ci sono piccole rivoluzioni che sono comunque importanti e io penso che proprio dalla singola esperienza di vita di qualcuna, qualcun'altra impara qualcosa e quindi non è meno importante. Però poi ci sono le rivoluzioni e le rivoluzioni non si fanno mai tra le mura dei propri spazi occupati o nelle proprie abitazioni, le rivoluzioni si fanno in strada e chiamano più persone possibili che non hanno parole e che le ritrovano tramite le tue. [...] Ogni percorso è diverso, ogni persona è diversa, ognuna ha bisogno di trovare le sue parole e poi si tenta di trovare delle parole in comune. (I15_35)

Elaborare delle parole comuni per dare voce alle esperienze delle singole persone agisce – fuori da ogni visione dualistica – a livello analitico, attraverso la condivisione di codici per comprendere le strutture sociali all'interno delle quali si incardinano tali esperienze; ma anche a livello corporeo, generando una memoria incarnata e facilitando la formazione di un *corpo collettivo*.

Alcune avevano una capacità, partendo da sé, di andare a toccare così tanti punti che risuonavano in te che era un'epifania ogni volta l'incontro con loro

e lo scambio con loro. [...] Il percorso politico femminista è un percorso molto faticoso, in cui spesso e volentieri ti ritrovi sola ad affrontare quella decostruzione [dello] sguardo maschile introiettato, [del] patriarcato introiettato. [...] Il femminismo [...] è una pratica trasformativa di te insieme alle altre, perché non può mai essere fatto in solitaria. È vero, come dice Carla Lonzi, che può essere una festa, perché insieme alle altre lo era spesso una festa, però poi, come dire, nell'affrontare le relazioni quotidiane sentivi quanto questo strideva. Per quanto mi ricordo che mi sentivo più forte. Cioè, io andavo al lavoro dopo quella riunione del martedì sera e mi sentivo potente, quella potenza del corpo che avevo appreso insieme alle altre. [...] Mi sentivo potente di quella pratica lì. [...] Sai quando ti dicono: "Vabbè, ma questa cosa la vedi solo tu"? Te lo potevano dire, ma tu lo sapevi di non essere solo tu. (I29_47)

Questa citazione esprime bene il passaggio dall'elaborazione teorica collettiva all'apprendimento corporeo, che dà forza anche nelle situazioni quotidiane individuali, perché predispone in un modo diverso.

L'esigenza di mettere in gioco il corpo torna in molte interviste. Tra tutte, una delle persone intervistate, parlando di un presidio in seguito a un femminicidio avvenuto a Roma nel 2023, racconta di aver vissuto con insofferenza il fatto che quella manifestazione fosse statica, che non ci si potesse muovere:

Ho vissuto tutto il tempo che sono stata lì con una grandissima insofferenza. Adesso detto così so che non vuol dire nulla, ma ero insofferente nel corpo, cioè, dovevo fare qualcosa [di] vagamente liberatorio di una tensione collettiva esistente in quel momento. [...] Tutte le forme di protesta ovviamente vivono anche di un corpo collettivo che non è solo il tuo e anche lì in qualche modo quella cosa tu la devi agire o le devi dare una collocazione, non puoi fare finta che quella cosa non esista. Secondo me in questo senso... a volte dei cortei che ho visto in epoca più recente, che sono diciamo più o meno solo la sfilata, non rendono ragione di questo. [...] Non è un caso che lì dentro poi uno ci si sente con una certa insofferenza. (I20_37)

Un corpo collettivo che vive e agisce nello spazio pubblico ed è allo stesso tempo parola incarnata e luogo di produzione del pensiero. Corpi costantemente sottoposti a forme di oppressione in grado di creare, con la loro stessa presenza, forme di liberazione.

La sensazione di insofferenza e frustrazione è in molti casi dovuta al fatto di non riuscire a dare corpo alle emozioni, confinarle – ancora una volta – nell'intimità del personale.

Sicuramente quello che [le pratiche transfemministe] hanno cambiato più di tutto è la possibilità di far uscire [...] la rabbia, perché a volte abbiamo bisogno di esprimerla fuori e, per quanto sia necessario farlo in maniera intima, poi farlo nello spazio pubblico diventa necessario. E questo ha generato anche della gioia, ci siamo divertite. In spazi pubblici che magari sono generalmente opprimenti, inattraversabili o faticosi. (121_35)

Riuscire a trasformare la rabbia in gioia è una delle caratteristiche principali delle pratiche performative dei movimenti transfemministi. A differenza di altri tipi di protesta, in cui prevale una certa solennità a sottolineare il forte carico emotivo, queste pratiche riescono a creare dei momenti di benessere, di euforia collettiva, che può talvolta apparire quasi paradossale. 207

Gli ultimi cortei che ho fatto qua [in Italia, N.d.R.] li ho sentiti anche molto vuoti, non di gente, ma come se fossero solo una passeggiata e basta. [...] Io sono contraria all'idea che siccome stiamo parlando di violenza di genere, stiamo parlando di stupro, di femminicidio, debba essere uno spazio rivendicativo triste, doloroso, [mostrarci come] vittime. Anche se è connesso anche [...] al dolore, alla rabbia, eccetera. Però sicuramente la politicizzazione di [quelle emozioni] è anche trasformarle in uno spazio di gioia per noi, di celebrazione, di quello che noi possiamo fare quando siamo tutte assieme. [...] Molte volte ho sentito delle cose molto contrastanti, come se fosse una festa e basta. [E pensavo che] non potesse essere una festa, perché noi siamo qua a lottare. Invece il femminismo mi ha insegnato che queste cose possono convivere e non è che per farci ascoltare dobbiamo essere solo delle vittime. (123_34)

Rifiutare di autoconfinarsi in una posizione vittimizzante e riappropriarsi dei momenti di gioia, del ballo, del canto, non toglie il portato politico di una rivendicazione: permette, anzi, di comunicare in maniera più coinvolgente le proprie istanze.

Le pratiche performative riescono a veicolare quei messaggi che poi, attraverso delle modalità meno dirette, [...] lasciano spazio alla risonanza. Proprio perché sono più ambigue, meno piatte, meno piane, fanno meno riferimento al linguaggio parlato, scritto, eccetera, del discorso razionale, [...]

lasciano più spazio alla risonanza della singola soggettività che ci vede, che legge, che sente, poi c'è la musica... La diversificazione dei linguaggi in generale aiuta ad arrivare a persone diverse. [...] Sicuramente c'è una mobilitazione più emotiva, meno razionale, possiamo dire, forse non è che funziona tanto questa separazione tra le due cose, però [...] sono tutte pratiche che coinvolgono i corpi, che coinvolgono la voce, che coinvolgono linguaggi grafici, linguaggi video, che coinvolgono tanti tipi di linguaggio e sono sempre stati utilizzati tutti da un da un certo momento in poi. (I26_48)

208

La caratterizzazione multimediale di queste pratiche permette di non affidarsi esclusivamente alla parola, consente l'emersione della dimensione corporea e la produzione di nuove emozioni e stati d'animo. Una delle persone intervistate mette inoltre in evidenza il fatto che trovare delle forme politiche creative permetta di comunicare in maniera più diretta di quanto non riescano a fare le classiche pratiche militanti, centrate sull'esaltazione dello scontro:

Per molte diciamo di queste strutture [di movimento, N.d.R.] il momento di manifestazioni, piazze, [...] costruisce una soggettività militante molto maschile, conflittuale con la polizia, molto anche... Un po' muscolare, nel senso di rapporti di forza molto giocati su [...] questo stile maschile nella presenza in piazza è molto programmatico per alcune strutture, per alcuni gruppi politici ha a che fare proprio con l'addestramento del giovane militante maschio, ovviamente. [Noi] avevamo altri modi, più ironici, più intelligenti comunque. Ma forse il punto centrale è che dessero a noi qualcosa indietro. [...] Noi volevamo fare delle cose che ci facessero star bene. [...] La frivolezza tattica ha anche un lato comunicativo di cui forse c'è bisogno: [...] se ti inventi qualcosa magari fai arrivare dei concetti [...] sei meno respingente, magari comunichi di più. Sicuramente serve a tante cose, serve a non stare male te, che ti ritorni indietro qualcosa proprio di positivo, a livello sia di gruppo che soggettivo, e a essere più comunicativi. (I8_40)

Trasformare la rabbia attraverso la politica del desiderio, creando momenti in cui poter stare bene insieme riappropriandosi di quella gioia collettiva, fa sì che le manifestazioni di piazza diventino delle occasioni per associare allo spazio pubblico una sensazione di benessere. Questo costituisce senza dubbio anche un ribaltamento prospettico rispetto alla costante fatica nel riuscire ad affermare la propria presenza all'interno dei contesti urbani. Come si vedrà più approfonditamente nel paragrafo successivo, fare un'esperienza diversa dello spazio determina una forma di impoteramento collettivo.

È come se [le persone] si sentissero più coinvolte in prima persona, perché alla fine tipo queste forme di performance le fai anche tu. [...] Ovvio che anche andare in piazza lo fai anche tu, però forse è un po' più anonimo, mette meno in gioco. [...] Penso che sia come una forma di coinvolgimento diversa. [...] Il corteo, la manifestazione, per quanto siano importanti e fondamentali [sono] qualcosa a cui forse vai e dici: "Però la mia presenza o [quella di] altre centomila persone è uguale". Invece sai che se costruisci una cosa del genere [una performance, N.d.R.], che sono anche situazioni molto più piccole, che mettono in gioco molto di più di te, forse è un modo in cui ci si sente anche maggiormente coinvolte da queste cose. [...] Forse a volte c'è una forma di scollamento tra quello che pensiamo dentro ai movimenti e collettivi militanti e il pensiero comune, collettivo, fuori. Forse è un modo per entrare più in contatto con delle [cose], che semplificano anche tutta una serie di discorsoni politici. Sono magari a volte più simboliche, più rappresentative, quindi ovviamente sono più facili anche da cogliere rispetto a [...] un'assemblea politica in cui si parla per delle ore ed è più faticoso da seguire. (I6_33)

Secondo questa attivista, costruire un linguaggio comune, rimettendo al centro il corpo, aiuta a comunicare in maniera più efficace. La diversificazione di linguaggi, come già visto, mette in moto dei processi di traduzione che non passano necessariamente attraverso la parola, ma mettono al centro l'esperienza delle persone, mobilitando risorse creative e immaginative. Inoltre, questo coinvolgimento diretto fa sì che non si crei un pubblico *passivo* che assiste all'azione, ma tende piuttosto a rendere le persone partecipanti *attive*. Un'attivista ha commentato con stupore la grande partecipazione che ha riscontrato in una delle attività proposte in piazza a Bologna, che prevedeva la condivisione del proprio lavoro di cura invisibilizzato e non retribuito, scrivendo su uno scontrino gigante preparato per l'occorrenza.

Per quanto a noi a volte sembra così difficile far capire che cos'è il lavoro di cura, appunto il lavoro di genere, eccetera... evidentemente invece è più chiaro di quello che pensiamo in tanti casi. [...] Mi ha fatto un po' riflettere [...] su quanto a volte pensiamo che le persone abbiano necessità che gli si spieghi tutta una serie di cose, quando forse a volte non è necessario. (I3_36)

Seguendo questo ragionamento, non è necessario ricorrere a un linguaggio teorico e astratto per condividere condizione di oppressione comuni quando le persone a cui ci si rivolge ne fanno esperienza nella propria quotidianità. Le modalità di trasmissione di conoscenze vengono spesso poste in relazione gerarchica tra loro:

la *teoria* e l'espressione verbale sono considerate strumenti di comunicazione più efficaci rispetto alle emozioni e alle pratiche corporee.

Il tipo di cambiamento che si vuole produrre con queste azioni parte dalla critica a un sistema compartimentato attraverso differenze binarie, gerarchiche e asimmetriche che mettono in contrapposizione natura e cultura, pubblico e privato, spirito e corpo, attività e passività (Kosofsky Sedgwick, 1990/2011). Far emergere le emozioni, costruire una consapevolezza diffusa dei meccanismi che le producono attraverso l'esperienza e radicarle nei corpi attraverso un'elaborazione condivisa permette di produrre un corpo collettivo con una rinnovata agentività nello spazio pubblico. Rifiutare la neutralizzazione prodotta da un'organizzazione sociale dicotomica significa anche

mantenere e mantenersi consapevolmente in un orizzonte ad alta conflittualità. [...] È necessario tentare di resistere ad ogni tentativo di riassorbimento della conflittualità, diffidando di ogni invito al "ritorno" all'ordine come se quest'ultimo fosse la condizione normale, naturale. [...] La conflittualità, infatti, non è una situazione in cui la vita è impossibile ma una situazione in cui la vita non smette di configurarsi come possibile altrimenti. Si tratta di un'interruzione, di un'irruzione, di un taglio che è capace di istituire, ricorsivamente, uno spazio di esplorazione e di espressione. (Malfatti, 2022, pp. 28–29)

Elaborare politicamente le emozioni attraverso queste pratiche performative significa mettere al centro quelle esperienze emotive che normalmente sono rimosse, escluse, rese marginali. Attraverso processi di condivisione e riappropriazione si rifiutano i meccanismi di invisibilizzazione cui queste esperienze sono sottoposte per catalizzare le tensioni sociali e innescare nuovi percorsi di soggettivazione.

6.4 Costruire strumenti personali e collettivi di resistenza

Si è visto come le emozioni possano diventare un terreno di riflessione ed elaborazione politica per comprendere le strutture sociali che danno luogo a forme di marginalizzazione sociale con ricadute collettive e individuali. Oltre a questa dimensione introspettiva, simbolica e comunicativa, è possibile analizzare gli strumenti personali e collettivi di cui le donne e le soggettività dissidenti si dotano nell'interazione con il contesto sociale, sia durante le pratiche di protesta che nella

propria quotidianità. Gli stessi momenti di condivisione delle strategie di difesa di ognuna costituiscono già delle esperienze politiche, perché permettono di acquisire consapevolezza della comune condizione di oppressione, nonostante le singole specificità. Molte persone intervistate hanno raccontato di come i momenti assembleari di discussione e confronto sulle proprie esperienze abbiano trasformato radicalmente la propria prospettiva sul mondo, non necessariamente in positivo. È stato interessante rilevare come alcune attiviste abbiano riportato di aver percepito una maggiore vulnerabilità dopo aver intrapreso dei percorsi politici transfemministi. Questo è dovuto, nella loro esperienza, al fatto di aver iniziato a guardare delle dinamiche, che prima assumevano la forma di episodi eccezionali, con altre lenti, inquadrando in un contesto sociale e culturale di oppressione patriarcale.

211

La mia relazione con lo spazio pubblico è notevolmente cambiata da quando [...] ho assunto una prospettiva transfemminista. Questo mi ha portata anche ad aprire gli occhi [...] su tantissime altre cose. Da una parte [la] consapevolezza, chiaramente collettiva, della possibilità di riappropriarsi dello spazio pubblico, ma anche della possibilità di percepire il mio corpo come [...] totalmente parte di quello spazio, anche quando diventa un po' complicato farlo. Dall'altra parte, mi ha portata anche a prendere coscienza di come lo spazio pubblico sia anche uno spazio molto violento e magari delle determinate cose che prima non notavo, che comunque non riuscivo a nominare, [...] adesso emergono in tutta la loro evidenza. [...] Quindi la coscienza da una parte ti porta a riappropriarti dello spazio che il tuo corpo deve occupare mentre si muove singolarmente e collettivamente e, dall'altra parte, però ti porta anche a riconoscere la violenza e vederla ovunque, quindi ti porta anche a limitarti in cose in cui magari prima non ti limitavi. [...] La possibilità che abbiamo è di tentare di riconoscere questa violenza e capire come agirle a nostro favore e non contro di noi. (I27_31)

Quello su cui si focalizza l'attivista intervistata nell'ultima parte della citazione è individuare le possibilità, il margine di azione, è un invito a cambiare prospettiva, a sottrarsi dal ruolo imposto di chi subisce la violenza, imparando a tutelarsi collettivamente. È interessante notare come abbia usato la prima persona singolare fino all'ultima frase, in cui usa il plurale, sottolineando le potenzialità dell'azione collettiva.

Alcune delle strategie personali comunemente utilizzate per far fronte a delle minacce o a delle situazioni di violenza sono urlare per richiamare l'attenzione,

cambiare strada o fuggire. Alcuni degli attivisti intervistati hanno raccontato di aver imparato a utilizzare l'ironia o gli insulti per spiazzare chi li molesta. In molti casi, decidere di rispondere o ignorare le molestie dipende da fattori esterni, come ad esempio la presenza di altre persone o la propria predisposizione personale:

Spesso la cosa [...] che mi causa meno alterazione mentale è, se posso, di ignorare e andare avanti. [...] A volte mi fa più male non dire niente, sento che mi faccia più bene invece dire qualcosa. Sono molto lenta con le risposte, è raro che mi venga la risposta lì, sul momento, che mi venga naturale [...] fare il dito medio; quindi di solito non è quella la prima reazione. [...] Altre volte, invece magari poi quello causa tutta una serie di cose che era quasi più facile evitare, solo che è difficile. Cioè, quando le cose vengono proprio da dentro, viscerali, non è che puoi censurarle. (I19_27)

212

Nel corso delle interviste molte persone si sono chieste quale fosse la reazione migliore tra l'evitamento e il conflitto. In molti casi strategie autocensorie sono state associate a una sensazione di frustrazione o di senso di colpa per non aver reagito; quando invece la reazione è stata conflittuale, è stata evidenziata una sensazione di vulnerabilità dovuta a quell'esposizione. Alcuni scelgono infatti di autotutelarsi ed evitare reazioni violente, in altri casi invece la strategia è quella di mostrarsi sicuri attraverso la propria postura.

[Mi sento] sempre in allerta. [...] Questa perenne sensazione di tensione [...] fa sì che io assuma un atteggiamento *low profile* incredibile, cioè mi aiuta pensare di essere invisibile [...] se sono da sola. [...] Per tanti anni ho lavorato in notturna e dovevo tornare a casa in autobus. [...] Ho imparato che in realtà il *low profile* e il rendermi invisibile non mi permettevano di avere effettivamente attenzione sull'intorno. E quindi piano piano quello che ho fatto è stato letteralmente rovesciare: quindi avere un atteggiamento molto più coatto, [...] molto più di presenza del corpo, di osservazione, di imbruttire, di... non lo so, te lo dico prima che mi devi stare *a due palmi dal culo* [alla larga, N.d.R.], te lo faccio capire prima. Questo chiaramente non ha evitato situazioni di merda, però ha fatto sentire me più in grado di gestire quel tipo di situazioni. [...] Imparare a sentirmi più sicura con i miei mezzi, cioè non ho mai fatto autodifesa, [...] non si tratta di quello, però è proprio tipo uno stato mentale, emotivo, per cui ti senti [...] un monolite. Questa è stata una buona strategia, sì, però ecco l'ansia non passa mai, il corpo la sente e ne tiene traccia nel corso degli anni. [Pormi] in quest'altra maniera mi fa sentire molto più salda, molto più sicura di me e del fatto che posso stare in quella

situazione, che non mi sta travolgendo del tutto, che non la sto subendo del tutto, cioè anche un po' bilanciare questa sensazione di paura, ansia, tensione costante senza riuscire mai a scioglierla definitivamente, ma sapendo che comunque la puoi sostenere e affrontare. (I21_35)

Nella narrazione di questa partecipante si notano delle modalità di adattamento che si sono evolute nel corso del tempo, sia per trovare la strategia di protezione migliore, che per acquisire una postura che permetta in qualche modo di non lasciarsi travolgere dall'ansia o dalla paura, ma di resistervi.

Esistono poi delle tecniche, affinate nel tempo, che si acquisiscono quasi inconsapevolmente: nessuna ricorda da chi le abbia imparate né quando, sono saperi e pratiche talmente naturalizzate che diventano automatismi, come ad esempio controllare la mappa per sapere dove si sta andando prima di uscire da casa, controllare sempre di avere il cellulare con sé, far finta di fare una telefonata, tenere le chiavi in mano. Un'attivista intervistata risponde così alla domanda "Come ti percepisci quando sei nello spazio pubblico?":

Io mi percepisco sicura! Non ho mai percepito... Cioè, aspetta, sicura... Sicura come ci possiamo percepire in quanto appartenenti a un genere, che ci riconosciamo rispetto a quel genere e che abbiamo un corpo che corrisponde a quel genere. Quindi immagino che, come tutte, quando torniamo a casa tardi la sera col motorino, abbiamo le chiavi in mano per aprire subito il portone di casa, che ci guardiamo dietro. (I29_47)

L'iniziale assertività vacilla alla luce della premessa di sentirsi come si sentono tutte le donne, di dover comunque sempre pensare alla propria incolumità, adottando delle precauzioni che sono talmente tanto interiorizzate da darle per scontate, inserendole in una routine.

Un'altra strategia di autotutela che è stata nominata più volte nel corso delle interviste è l'uso della bicicletta.

Nel corso degli anni [...] me la sono un po' risolta attraverso, soprattutto in città, l'uso della bicicletta, che mi ha sempre dato e tuttora mi dà due importantissime sensazioni. Una è quella di essere autonoma, per cui di non dover ricorrere a passaggi, favori, eccetera, e due la sensazione di non dover prendere mezzi, camminare da sola, cioè di essere più veloce di una possibile persona a piedi. Anche in bici mi è capitato di essere seguita, di avere un tipo che cercava – tra l'altro in una dinamica pericolosissima anche per lui – di

toccarmi le cosce mentre io pedalavo. [...] Però comunque [...] l'idea di avere un tuo piccolo mezzo mi ha sempre dato una sensazione migliore. (I13_36)

La bicicletta rappresenta, nel racconto di questa persona, uno strumento di libertà e di indipendenza che le permette di entrare in un'altra temporalità, di essere *più veloce* delle persone a piedi, ma agisce anche sulla dimensione spaziale, dandole la possibilità di evitare situazioni che legge come potenzialmente rischiose, come usare i mezzi pubblici o camminare da sola. Nonostante queste strategie di autotutela, in una perfetta metafora, un uomo molesto l'ha rincorsa anche in bici. Molte delle persone intervistate hanno raccontato di aver sentito nella loro vita la

214 necessità di condividere le quotidiane esperienze di disagio e di violenza, creare degli spazi di confronto sulle strategie personali adottate e costruire pratiche condivise. In molti casi questa necessità si è manifestata prima di iniziare a fare politica transfemminista, anche all'interno di gruppi di amicizie: «mi ricordo delle chiacchiere con le mie amiche, [...] piano piano diventava una consapevolezza, [...] condividevamo cosa ognuna faceva quando le succedevano queste cose» (I12_28). Alcune delle strategie comunemente adottate all'interno di gruppi informali di donne e soggettività dissidenti sono, ad esempio, scriversi quando si arriva a destinazione, stare al telefono durante il tragitto oppure organizzarsi per tornare a casa insieme, attraverso pratiche di *accompagnamento vicendevole* (I25_43). Nel corso del tempo, con una notevole accelerazione negli ultimi anni, si sono diffuse in tutta Italia chat cittadine o di quartiere di tutela reciproca per donne, con lo scopo di tenersi compagnia durante il tragitto o aiutarsi in caso di pericolo. In molti casi i nomi di queste chat richiamano il concetto di sicurezza nelle sue varie declinazioni e, sebbene al loro interno ci sia il riconoscimento che la violenza nello spazio pubblico abbia una specificità in relazione al genere, vengono spesso adottati approcci autovittimizzanti che contribuiscono a perpetrare la narrazione del soggetto debole, vulnerabile, bisognoso di aiuto, senza analizzare le relazioni sociali che producono la violenza contro le donne¹⁰⁹. Inoltre, sono state di recente sviluppate numerose App che forniscono dei veri e propri servizi di accompagnamento in videochiamata durante gli spostamenti, di localizzazione tramite la condivisione del percorso e di eventuale segnalazione alle forze

¹⁰⁹ Non è infrequente riscontrare negli scambi di queste chat una lettura della sicurezza legata al concetto di decoro, alla presenza di forze dell'ordine, illuminazione stradale, sistemi di videosorveglianza. In alcuni casi, inoltre, vengono messi in moto meccanismi di etnicizzazione degli aggressori, se non episodi di vero e proprio razzismo.

dell'ordine. In questo secondo caso, non si tratta di reti di autorganizzazione dal basso, quanto piuttosto di startup create da imprenditrici che agiscono su un piano emergenziale e non scalfiscono le relazioni di potere che determinano la violenza strutturale nello spazio pubblico.

In altri casi, invece, il confronto collettivo è avvenuto all'interno di spazi femministi, nelle assemblee o nei cerchi di autocoscienza. La condivisione di riflessioni, emozioni e strategie personali di autotutela ha portato a elaborare nel tempo riflessioni teoriche che hanno permesso di inquadrare la lettura dei fenomeni di violenza di genere nello spazio pubblico in una prospettiva più ampia di dominio maschile, ma anche strumenti collettivi per far fronte a queste oppressioni, non solo in un'ottica difensiva.

215

Probabilmente io ho accumulato esperienze tali che mi hanno fatto sentire che muovermi in gruppo mi rendeva più forte, muovermi con un gruppo di compagne mi rendeva più forte, mi faceva sentire [...] di avere più controllo su quello che succedeva a me nello spazio pubblico. Poi ovvio che nel momento in cui il mio ragionamento è diventato prettamente un ragionamento transfemminista queer, ovvio che quella roba entra proprio a far parte della tua cassetta degli attrezzi. [...] Io so che ho dalla mia tutta una serie di strumenti: sia di strumenti di ragionamento, che proprio anche di strumenti di autodifesa pratica, che mi permettono di muovermi nello spazio consapevole dell'oppressione che vivo e dei rischi potenziali che corro, ma anche degli strumenti che mi sono data nella vita per affrontarli. (I11_35)

Di questa *cassetta degli attrezzi* fanno parte, ad esempio, la condivisione di pratiche di autodifesa verbale, che in alcuni casi sono state sperimentate tramite l'organizzazione di workshop, o i gruppi di autodifesa femminista, che permettono di condividere pratiche corporee e di gestione della paura per imparare ad abbandonare l'atteggiamento difensivo che spesso si mette in atto in maniera inconsapevole.

Alcune delle persone intervistate hanno raccontato che, grazie a queste occasioni di incontro e condivisione, hanno sentito l'esigenza di trovare degli spazi di benessere, in cui potersi sentire a proprio agio, riconoscere ed esprimere liberamente. Questi luoghi sono rappresentati in alcuni casi dagli spazi femministi o dalle occupazioni femministe.

[Volevamo] un luogo di incontro, [...] uno spazio in cui sentirci a nostro agio.
[...] Avevamo deciso che ci serviva quello spazio perché eravamo stufe di non

avere un luogo in cui stare a nostro agio dentro questa città, perché facevamo parte di movimenti, chi in un modo, chi nell'altro, però non trovavamo pace da nessuna parte. (I4_38)

Si tratta di spazi dove sentirsi più sicuri all'interno dei contesti urbani e rappresentano una risposta dal basso dei movimenti femministi, che permette «da un lato, di rendere la violenza una questione pubblica e politica, [...] dall'altro di cambiare il tessuto dello spazio urbano» (Bonu Rosenkranz, 2022a, p. 296, traduzione mia). Occupare uno spazio rappresenta una forma di riappropriazione nei confronti di un ambiente ostile che non prevede spazi di intimità, socialità e benessere slegati dalle logiche del consumo.

Un'occupazione, [...] chiamando in causa i corpi e il rapporto che i soggetti hanno con lo spazio urbano, non reclama, bensì agisce un nuovo spazio pubblico. Non chiedere un cambiamento ma agirlo performativamente in uno spazio non utopico – reale e vissuto – significa pensarsi come soggetti dotati di agency, già politici, che non stanno chiedendo nulla alle istituzioni, né stanno provando a impossessarsi del potere, ma stanno piuttosto creando e ricreando le condizioni del vivere associato, partendo dai corpi, dall'ambiente, dalle relazioni. (Bonu Rosenkranz et al., 2023, p. 57)

Sotto certi aspetti, anche l'occupazione di strade e piazze nel contesto delle pratiche di protesta può configurarsi come una temporanea riappropriazione dello spazio pubblico, imponendosi come gesto di rottura dello spazio-tempo egemonico.

Una delle pratiche sperimentate all'interno degli spazi transfemministi e nei momenti di protesta è quella del separatismo non essenzialista¹¹⁰. La scelta di sperimentare questo tipo di separatismo nasce, per alcune delle persone intervistate, dall'esigenza di ricreare spazi in cui costruire reti affettive di cura e autotutela. Una delle attiviste intervistate racconta di sentirsi più tranquilla in momenti di protesta separati: «La tranquillità non è data dall'assenza di minacce esterne, ma dalla sensazione di appartenenza a un contesto che mi protegge e che proteggo, nel senso in cui c'è un prendersi cura e un vedersi reciprocamente quando sto in una strada, in una piazza» (I11_35). Come si è visto precedentemente, queste pratiche di protesta nascono dalla condivisione di vissuti

¹¹⁰ Con separatismo non essenzialista si intende la pratica di creare spazi politici separati per costruire reti di alleanza tra donne, persone trans e non binarie e persone queer.

di esclusione e violenza patriarcale nello spazio pubblico di cui gli uomini etero cis non fanno esperienza. Di conseguenza, il separatismo è una scelta politica che permette di mettere al centro il proprio sentire e di costruire soggettivazione a partire da una condizione comune.

La discussione sull'opportunità di attraversare il quartiere con una passeggiata separata è stata molto lunga e complessa. Ci siamo chiesti cosa ci spingesse a scegliere una pratica di questo tipo e le riflessioni sono state molto ricche. Sul mio quaderno ho appuntato queste affermazioni/domande che adesso mi sembrano una nuvola di pensieri molto intricata: il separatismo è impoterante! Dare importanza ai legami che costruiamo. Ci accogliamo già tutti i giorni gli spazi misti. Come lo pratichiamo questo separatismo? Come lo comunichiamo? È una decisione che può essere ridiscussa nel tempo o è definitiva? Separarsi vuol dire creare un altro spazio, perché nello spazio che c'è non c'è spazio per noi. Come si crea spazio? Come ci si dà spazio? (Note di campo, 16 aprile 2023)

217

Come emerge da queste note di campo, le discussioni sulle modalità delle pratiche di protesta, su come stare in strada insieme, sono molto lunghe e complesse, soprattutto per quanto riguarda le pratiche di autotutela: come creare momenti di benessere, che livello di conflittualità si vuole avere, come relazionarsi con le persone intorno, come rispondere ad eventuali aggressioni, come tutelare persone con meno privilegi, come interagire con le forze dell'ordine, ecc. «È un esercizio di consenso costante, perché magari io mi sento in quel momento di voler bloccare la strada e tu no, magari io mi sento di voler rispondere a quello che mi ha insultato e tu no. Quindi troviamo delle modalità che consentano di far sentire comoda sia me che te» (I4_38).

Pratiche come le passeggiate o le Slutwalk rappresentano per molti attivisti degli strumenti collettivi per fare un'esperienza positiva della strada, per affermare la propria presenza e sperimentare forme di libertà e di legittimazione.

La possibilità di attraversare la città *by night* in zone che non attraverseresti mai da sola, soprattutto se non conosci la città, in un qualche modo mi ha chiarito ancora di più la potenza di questa pratica di conflitto nello spazio pubblico. Ancora un'altra forma di lotta che appunto non impiega il conflitto diretto, ma che in qualche modo indica una serie di questioni e crea le condizioni perché quei limiti tu insieme li puoi superare, perlomeno nello spazio di questi momenti. Quindi una critica, ma anche un orizzonte di

possibilità, anche se temporaneo, anche se effimero, però molto potente.
(17_42)

Mettere in pratica strategie collettive fa sì che la risposta a molestie o aggressioni non venga ridotta a un'esperienza individuale e ne sottolinea il carattere politico:

218

Muoversi collettivamente e non in quell'ottica sempre di risposta individuale in cui se hai paura [...] ti porti dietro lo spray al peperoncino, oppure in quell'ottica un po' emergenziale, ma anche molto individuale, in cui in qualche modo poi quella cosa te la devi un po' vedere da sola. Quindi per me uno dei primi aspetti sicuramente importanti è il fatto di rendere collettiva quella cosa, [...] visibilizza anche che ha una matrice politica, non solo appunto del caso specifico personale. (I6_33)

Le ultime citazioni riportate sono molto incentrate sul momento della protesta, sulla potenza di attraversare le strade insieme e sulla forza che questo genera. Proprio a partire da questo, due attiviste hanno condiviso altri aspetti esperienziali che vengono incorporati e che decostruiscono la paura e le prassi normalizzate assunte fino a quel momento nell'attraversare lo spazio pubblico. Queste pratiche creano, come si è detto precedentemente, una memoria fisica:

Muoversi nello spazio insieme ti dà quel senso di potenza [...] che fa sì che senti lo spazio pubblico ti appartiene, cioè non lo subisci e basta. E da lì, vabbè, poi le passeggiate diventano proprio un'affermazione di questo, però c'è pure un livello più esperienziale, quasi emotivo, che il tuo corpo registra come esperienza. (I11_35)

Per me è stato fondamentale, veramente fuori da ogni retorica, il fatto di avere potuto attraversare la città in questi modi, dalle SlutWalk separate ai cortei dell'otto marzo, alle passeggiate, ma anche solo gli attacchinaggi notturni che facciamo in dieci [...] C'è intanto una memoria fisica, di sapere di averlo fatto con le altre e quindi dici: "Beh, allora lo posso fare anche da sola", cioè è proprio una questione corporea. [...] Anche uscire in dieci a fare un attacchinaggio, è chiaro che non è una grande rivolta, ma impari una modalità di relazione con la città che è differente e con lo spazio urbano, con l'attraversabilità. Banalmente uscire di notte le prime volte, ma ancora da ragazzina, [...] a fare un attacchinaggio, capisci che alcune cose possono essere fatte, no? Farlo col femminismo acquisisce tutto un valore di vissuto, di come sta il mio corpo in quella cosa e di solidarietà, di sguardi, di sapere come relazionarsi con le altre. (I13_36)

Registrare a livello emotivo e corporeo che ci si può smarcare dalla condizione di chi subisce e sperimentare modalità di alleanza e relazione con altre persone che hanno vissuto, in diverse forme, le stesse esperienze, trasforma dunque il proprio modo di rapportarsi allo spazio pubblico.

La quasi totalità delle persone intervistate ha riportato di avere interiorizzato queste strategie messe in pratica collettivamente e di averle poi sperimentate nella propria quotidianità in forme diverse. In alcuni casi è stata riportata una maggiore agentività, una maggiore fiducia nella possibilità di reagire:

Da quando ho fatto [...] esperienza del femminismo e del transfemminismo nella sua totalità, quindi sia di pratica che di discorso, perché vanno insieme, [sento che] non mi devo stare zitta perché tu ti puoi permettere e pensi che hai la possibilità di abbassarti i pantaloni. No, io reagisco! E ho fatto come mia nonna, mi sono tolta la ciabatta, cercando di minacciarlo e poi a un certo punto l'ho spintonato! E questo non perché io devo andare a fare le ronde per strada, non è quello. Però il fatto di zittirmi perché non so le conseguenze che posso avere su di me, certe volte lo faccio, è strategico... Però avere pure la possibilità di non ignorare. Tu non mi puoi dire... Non mi puoi fare catcalling in mezzo alla strada e io sto zitta, ma forse posso reagire. E però se io posso reagire ora è pure grazie a quelle e quell3 che ci sono stat3 prima di me. (I24_32)

219

Questa citazione racconta di un'aggressione subita all'interno di un locale. La donna intervistata racconta di aver sentito, in quell'occasione, di poter reagire. Mentre in altre esperienze precedentemente riportate continuava a ripetersi di non reagire per paura delle possibili conseguenze, in questa situazione ha prevalso la volontà di non ignorare quella violenza, di non subirla. È interessante che vengano riportati due riferimenti esperienziali: uno diretto, alla politica transfemminista e alla nonna, e uno indiretto, a *quelle e quell3 che ci sono stat3 prima di me*, come se in quel momento l'eredità e l'esperienza di quelle pratiche si fossero riattivate nella sua strategia di autodifesa.

In alcune interviste è stato sottolineato l'aspetto dell'impoteramento: sperimentare la forza collettiva si traduce nella possibilità di sentire una maggiore sicurezza di sé nelle situazioni in cui si è da sol3, di sentirsi *le spalle coperte*.

Subito dopo che abbiamo fatto la passeggiata io sono passata [...] a prendere due birre. Mentre ero lì dentro c'era un tipo che [...] ha deciso di chiamarmi *tesoro*. [...] All'inizio gli ho detto soltanto: "Non mi devi chiamare tesoro".

Però ovviamente questo è bastato per far partire tutta una serie di insulti e io non ho abbozzato. L'ha portato via un amico suo, che era un altro che mi conosceva, perché io sono diventata una bestia. [...] È quello che io gli ho detto che vorrei riportarvi, perché in quel momento, secondo me, io gli ho trasmesso totalmente questa cosa che mi sentivo addosso. Da quando abbiamo fatto sta passeggiata, io c'ho dentro la mia testa l'immagine di tutte noi compagne per le strade di Spinaceto. [...] St'immagine io ce l'ho dentro, questa esperienza l'abbiamo fatta, quindi quella forza me la sento e non mi sento sola. E in quel momento, di fronte a quell'uomo di merda che mi ha detto puttana, [...] la cosa che io gli ho detto è stata: "Tu sei fortunato che io sono qui da sola, perché se stavo qui con le mie compagne ti spaccavamo la faccia!". E lui si è cagato sotto! Questa cosa [...] me fa pensà pure che a Spinaceto, se tu non c'hai le spalle coperte, se tu non ti senti le spalle coperte... Ecco, la passeggiata questo ha cambiato, ho più coraggio di essere me stessa per queste strade. Mi sento più con le spalle coperte, non so come spiegarla sta cosa, è un po' da gang de borgata [ride, N.d.R.]. (F1_28)

Per questa persona, fare esperienza di un attraversamento transfemminista collettivo per le strade del suo quartiere è stata un'esperienza che è entrata a far parte della sua cassetta degli attrezzi e le ha permesso di esprimere quella forza anche in un momento in cui era da sola, di sentire addosso una forza collettiva.

In altri casi, vivere i luoghi della città nei momenti di protesta fa sì che questi assumano una valenza affettiva e che vengano associati a dei momenti di benessere. Questo comporta che diventino dei luoghi meno inospitali: «Non è più pietra anonima, [...] è più una roba vivente in cui hai creato politica» (I14_38). Costruire mappe affettive ed esperienziali della città permette di muoversi meglio, di avere uno sguardo sulla città che restituisca una sensazione di maggiore sicurezza anche per persone che non hanno molti punti di riferimento: non è un caso che questa esperienza sia stata riportata da due persone che vivono in Italia da pochi anni.

Elaborare collettivamente strumenti di resistenza alla violenza quotidiana nello spazio pubblico si traduce dunque nell'acquisizione di esperienze che hanno effetti anche a lungo termine nella vita delle donne e delle soggettività dissidenti. Queste esperienze sono state raccontate, nel corso delle interviste, in maniera molto eterogenea e, sebbene si sia cercato di rendere la pluralità delle prospettive degli singoli partecipanti, sarebbe impossibile restituirle tutte. Si può dire, però, che nel loro complesso le pratiche transfemministe abbiano contribuito all'elaborazione di

una consapevolezza fisica, emotiva e politica che consente di attraversare lo spazio pubblico in maniera più reattiva, a partire dalla lettura degli episodi di violenza come fenomeni non individuali ma facenti parte di sistema di potere molto più complesso che va al di là della singola aggressione per strada.

6.5 Invertire i rapporti di forza

Come si è visto nel precedente capitolo, alcune delle pratiche performative transfemministe si configurano come azioni volte a turbare il paradigma del rappresentabile, a stravolgere le norme che definiscono lo spazio pubblico.

221

Le forme più tradizionali di conflitto sfidano le autorità statali e le loro istituzioni, creando giochi di forza che si articolano in uno scontro tra potere e contropotere. In questa dialettica, la pratica dell'occupazione dello spazio è il punto centrale su cui si gioca questa conflittualità. Per quanto riguarda le pratiche di protesta performative, a essere sfidate non sono solamente le istituzioni, ma anche il sistema di dominio eterocispatriarcale e coloniale in tutte le sue declinazioni. Inoltre, i movimenti transfemministi hanno elaborato nel corso del tempo profonde riflessioni sull'attraversamento dello spazio pubblico a partire dai propri corpi, che non sono corpi neutri, ma portano con sé istanze politiche, esperienze e vissuti di discriminazione, oppressione, violenza. Una delle persone intervistate spiega in maniera molto chiara queste intenzioni:

Secondo me le passeggiate, [...] ma anche le *SlutWalk*, [hanno come obiettivo] quello di uscire da una modalità che, come soggettività oppresse, gruppi oppressi, molto spesso giustamente mettiamo in campo, che è una modalità molto difensiva, nel senso di stringerci nella nostra comunità, resistere e chiuderci. Le passeggiate sono invece il tentativo di invertire i rapporti di potere e ovviamente questa cosa tu la fai nello spazio pubblico, perché è dove questi rapporti di potere molto spesso si articolano e vuol dire comunicare all'esterno una rivendicazione di esistenza, di liberazione da una norma che ti opprime, da una società che ti invisibilizza o che ti ostracizza o che contrasta la tua esistenza, è un cercare di ribaltare, forte della tua collettività, i rapporti di potere esistenti, quindi quello che tu comunichi all'esterno è: io esisto, sto, resisto, mi prendo lo spazio. Quindi o tu ti adegui e decostruiamo l'idea di normalità e te che detieni un privilegio ti metti in discussione, oppure io non mi sposto. È proprio un tentare di ribaltare i rapporti di potere, decostruire e contrastare, denunciare pubblicamente la

violenza, la normatività, le oppressioni e quindi è questo in primis che comunichi all'esterno, non c'è una richiesta verso l'esterno, c'è un'imposizione, un ribaltamento dei rapporti di forza. (I11_35)

222 L'ultima frase di questa citazione è emblematica: *non c'è una richiesta verso l'esterno*, sono i corpi a imporre la propria presenza e a mettere in discussione, tramite il loro apparire, le regole che determinano chi ha diritto ad esistere e chi no. Dato che i corpi sono il mezzo attraverso cui le norme sociali e il potere politico sono trasmessi, iscritti e perpetrati nella società, queste pratiche mettono al centro i corpi sessuati come strumento di resistenza alle strutture di potere che regolano l'esperienza delle donne e delle soggettività dissidenti nel contesto urbano. La dimensione collettiva, inoltre, mette in crisi l'idea che soltanto alcuni corpi possano abitare di diritto lo spazio pubblico: non si tratta di presenze individuali, che possono venire additate, marginalizzate, escluse; questo corpo multiforme, espressione di tante singolarità, si afferma nello spazio a cui ha diritto, non è più sulla difensiva, esercita la sua presenza attiva nel contesto della protesta, sperimenta la sensazione di *stare e restare*.

Pratiche come le passeggiate, le *SlutWalk*, l'*Anasuromai*, il *Cross kissing*, si configurano come strategie disruttive che non solo contestano le relazioni di potere esistenti, ma allo stesso tempo *producono* spazio pubblico. Il loro effetto disturbante non sta tanto nel creare disagi al normale svolgimento delle attività quotidiane, come potrebbe essere ad esempio bloccare il traffico, quanto piuttosto nel rifiuto di prendere parte alla costruzione del decoro, portando in strada corpi *indecorosi*, che eccedono le norme che vincolano i comportamenti sociali (Tulumello & Bertoni, 2019). Questo posizionamento permette di mettere in luce da una parte l'apparente dualismo tra decoro e degrado, dall'altra il fatto che la produzione di corpi *abietti* sia funzionale a quella dei soggetti dominanti (Butler, 1993/1996).

Unə attivistə a tal proposito racconta: «Quell'effetto [di straniamento, N.d.R.] lo facevamo proprio con i nostri corpi in piazza. Anche solo che vedevi tutte ste trans insieme, tutte ste butch insieme, tutte ste frocie truccate, cioè la gente ancora non si è abituata. [...] Quello che ci prefiggevano era un po' rompere la normalità dello spazio pubblico e penso che riuscivamo a farlo anche senza particolari [difficoltà]» (I8_40). Sono i corpi dunque a creare fastidio, prima ancora delle istanze avanzate e, proprio in questo senso, i corpi sessuati sono immediatamente politici.

Altri elementi che nelle interviste sono stati riportati come disturbanti sono l'abbigliamento (parrucche, calze a rete, tacchi alti, minigonne), i riferimenti a relazioni e sessualità libere e desideranti e il tipo di socialità (rumorosa, scomposta, irriverente, giocosa). Tutte queste caratteristiche fanno saltare ciò che ci si aspetta nell'immaginario comune da persone *perbene*, composte, che *sanno stare* nella società, e innescano reazioni non di rado violente. Una delle partecipanti commenta così il fatto che in occasione di una passeggiata cittadina un uomo abbia aggredito verbalmente le manifestanti in maniera molto aggressiva, intimando loro di andarsene:

Secondo me provocare rabbia di per sé non è un problema, cioè provocare disgusto, provocare rabbia. Il problema è quando tu individuo questa rabbia non te la sai gestire e la trasformi in violenza. Io sono una grande fan della rabbia e della dimostrazione della rabbia, quando però non è una violenza che un individuo fa verso un altro corpo che non ti ha fatto niente se non esistere. [...] L'efficacia è anche data dalla reazione di disgusto, dalla reazione di incomprensione, dall'insulto che genera. Non credo in una società pacificata, dove quelle che si definiscono le favolosità queer possano liberamente transitare in uno spazio pubblico, essere accolte e sostenute. Penso che perderebbe forse anche tutta la sua dirompenza in una società così. [...] La pacificazione sinceramente mi sembra un po' un atto, in qualche modo, a perdere. (I10_38)

223

Il fatto che quell'uomo si sia sentito in diritto di dire a qualcun altro di *andare via* sottolinea una concezione quasi privatistica dello spazio pubblico, costruito a propria immagine, che non ammette *altro da sé* e considera la presenza di corpi non conformi come un'invasione. Reazioni di stupore, di rabbia, di disgusto sono quasi la naturale conseguenza di questo tipo di pratiche, che perderebbero altrimenti il proprio portato conflittuale. Muoversi sul piano del dissenso diventa inevitabile quando si adottano visioni e pratiche radicalmente in contrasto rispetto alla configurazione politica dominante.

Anche io che faccio attivismo sono dentro la società, non è che sono un mondo a parte. Penso che poi quando portiamo in piazza le nostre cose siano molto radicali rispetto al presente, all'esistente, e che quindi questa radicalità a volte crea anche quello scollamento. Non è necessariamente negativo, ma è anche una spinta verso delle cose diverse, totalmente diverse, e un po' per me ci deve essere. Sennò, se giochi sempre al ribasso, se cerchi di evitare del

tutto quella distanza, alla fine secondo me tendi a perdere anche di radicalità.
(I6_33)

Come sottolinea questa attivista, la radicalità crea necessariamente forme di *scollamento*, di distanza rispetto a un sistema valoriale pensato come omogeneo. Un'altra dell3 person3 intervistat3 ha approfondito questo aspetto:

224

[L']idea di presentarsi in una maniera che sia comprensibile per una supposta opinione pubblica significa, a mio parere, in qualche modo che tu ti filtri e comunichi qualcosa che non è uguale a te, mentre queste forme di performatività fanno in modo che quello che tu comunichi sia proprio quello che tu sei, non quello che tu pensi che gli altri debbano o che possano accogliere. [...] Penso poi che lo strumento dell'ironia, dell'irrisione, sia su alcune tematiche molto efficace. [...] Secondo me l'efficacia è quanto tu riesci a comunicare e può anche darsi che non sia accoglibile, però io ti voglio comunicare un concetto, se quel concetto io lo edulcoro, lo filtro, alla fine lo stravolgo e ne comunico un altro, che potrà essere vicino a quello che volevo comunicarti, ma non è quello. [...] Che capacità trasformativa ha? Una protesta, una manifestazione [...] nasce per avere una capacità trasformativa nella società, nella cultura, eccetera. Se quella capacità trasformativa non ce l'ha più può essere anche accoglibile, ma non serve più a niente. (I28_54)

Le pratiche performative tengono dunque insieme il corpo e il discorso: sono i corpi a comunicare, ancora prima delle parole. Seguendo il ragionamento di questa attivista, il messaggio deve essere conflittuale perché sia efficace, l'obiettivo non è quello di produrre consenso, quanto piuttosto quello di comunicare la propria divergenza rispetto a un sistema egemonico. A tal proposito Chantal Mouffe scrive:

Secondo l'approccio agonistico, l'arte critica è l'arte che fomenta il dissenso, che rende visibile ciò che il consenso dominante tende a oscurare e cancellare. È costituita da una molteplicità di pratiche artistiche che mira a dare voce a tutt3 coloro che sono mess3 a tacere nel quadro dell'egemonia esistente. A mio avviso, questo approccio agonistico è particolarmente adatto a cogliere la natura delle nuove forme di attivismo artistico che sono emerse di recente e che, in una grande varietà di modi, mirano a sfidare il consenso esistente. (2007, pp. 4–5, traduzione mia)

Partendo dal presupposto che sia impossibile la costruzione di un consenso senza esclusione, Mouffe sostiene la possibilità di creare una molteplicità di spazi pubblici agonistici, in cui il consenso dominante viene costantemente sfidato. Le

pratiche performative – che l'autrice chiama *attivismo artistico* – rappresentano in tal senso degli interventi contro-egemonici che si pongono come obiettivi l'occupazione dello spazio pubblico, rivelandone la natura repressiva, e la produzione di nuove soggettività.

La conflittualità prodotta da queste pratiche è stata oggetto di riflessione in molte interviste. In particolare, un'attivista ha descritto così le reazioni alle passeggiate transfemministe a cui ha partecipato:

Siamo state fortemente attaccate per il nostro modo di attraversare le strade, tutte insieme, vestite come ci pare, perché appunto era quello che volevamo fare, quello che ci sentivamo di fare. [...] Perché lo stereotipo dice che le donne attraversano le strade da sole o comunque in piccoli gruppi [...] per tutelarsi; quindi in qualche modo tu sei incasellata in quella roba lì. Gli uomini, invece, sono quelli che attraversano le strade in branco, [...] per sentirsi più forti, per impegnare lo spazio circostante con una presenza in qualche modo pesante da questo punto di vista. Invece noi in quella casella lì non ci rientravamo. [...] Penso che sia una questione anche proprio di impatto visivo. Sicuramente anche di pratiche, nel senso che appunto manco facevano in tempo a fischiarci perché già eravamo sul piede di guerra. [...] Quindi non sono io che cerco di passare [...] il più invisibilmente possibile perché forse se non ti accorgi che ci sto non mi succede niente. A livello di immaginario, secondo me anche visivo, è proprio una cosa diversa e quindi questa roba ovviamente [...] attira le attenzioni più moleste e più aggressive, perché, appunto, in qualche modo ti poni su un piano anche di conflitto, cioè il tuo attraversamento dello spazio è conflittuale. (I4_38)

225

Come ampiamente riportato, decidere di abbandonare la postura della paura, rifiutare gli sguardi oggettivanti, reagire alle molestie, determina dunque reazioni di aperta ostilità. L'aggressività che questo tipo di pratiche genera è data anche dal fatto che vengano messe in discussione le norme che regolano lo spazio pubblico, l'autorità maschile, l'eteronorma, i concetti di decenza e decoro.

Quando ti scontri con la reazione di fastidio, di violenza, di disgusto, di opposizione veemente [...] al tuo attraversamento dello spazio, secondo me [...] è chiaramente il rigurgito del privilegio che non intende mollare la presa. [È] il tentativo di chi detiene ordinariamente la forza di imporla di nuovo su di te che cerchi di prenderti lo spazio. E quindi, per quanto sia banale e prevedibile, è chiaro che poi i ragionamenti sull'autodifesa, sul difendere i nostri spazi, sul difendere le nostre collettività, sul guardarsi le spalle a

vicenda, si parte e si torna insieme, è perché è ovvio che quando tu attraversi uno spazio pubblico che di fatto non si articola per la tua sopravvivenza, ma per la tua oppressione, potresti incontrare una risposta ostile, violenta a cui si risponde tutt3 insieme e nessuna sta da sola di fronte a quella roba lì.

(I11_35)

Le reazioni violente e scomposte prodotte da questa invasione dello spazio pubblico non sono dunque da intendersi come un effetto collaterale, come una qualsiasi reazione di fastidio, quanto piuttosto come la tendenza del potere a preservare un ordine preconstituito e ad affermarsi attraverso l'esclusione e l'oppressione di soggetti subalterni.

226

A partire da queste analisi, gli attraversamenti politici e performativi di questi corpi sessuati hanno la potenzialità di mettere in crisi i rapporti di forza esistenti, ma anche di creare quelli che Nancy Fraser (1990) ha definito *contropubblici subalterni*. Ponendosi in maniera critica rispetto all'omogenea sfera pubblica habermasiana, fondata su un consenso razionale, che non prevede forme di dissenso, Fraser sottolinea il carattere plurale dello spazio pubblico, frutto di politiche conflittuali in grado di articolare *arene discorsive parallele*, minoritarie e alternative. Se fino a un certo punto la disciplina urbanistica ha tentato di costruire spazi democratici, pensati a partire dall'esperienza di un soggetto neutro, queste pratiche di insorgenza urbana rendono necessario «adottare pratiche meno pacificate e consolatorie. L'esatto contrario di quelle idee che costruiscono [...] il dibattito contemporaneo sullo spazio pubblico, tutte intente a mettere al centro un concetto ambiguo di ordine. [...] È invece questa idea di uno spazio poco rispettabile che riesce a contrapporsi alla divisione, alla segregazione, al moltiplicarsi delle barriere» (Bianchetti, 2016, p. 68).

Alcune delle pratiche performative riescono dunque, in certi momenti, a creare delle increspature nella placida uniformità dello spazio pubblico, imponendo forme conflittuali che non intendono abbandonare la propria radicalità.

6.6 Attivare reti territoriali

Si è visto come le pratiche di protesta performative abbiano la potenzialità di muoversi su un piano conflittuale nei confronti di una realtà sociale rigidamente normata, che tende a preservare i valori su cui è costituita. Per quanto possa sembrare contraddittorio rispetto alla questione precedentemente posta, i

movimenti transfemministi hanno in molte occasioni tentato di costruire legami e reti con realtà territoriali sociali e politiche riconosciute come affini. Questa tensione a individuare comuni terreni politici si può osservare in particolare nei processi di costruzione delle passeggiate transfemministe, ma non si limita a questo tipo di pratiche.

Per provare a spiegare la tensione dei movimenti transfemministi ad articolare la propria attività politica *all'interno e con* le realtà territoriali, risulta utile la lettura di questa attivista:

Io credo molto nel fatto che, soprattutto in una città come Roma, bisogna stare nelle strade, bisogna stare nei quartieri, bisogna creare delle relazioni nel quartiere, soprattutto perché c'è una gestione della città che punta molto a svuotare lo spazio pubblico, a relegarlo solo a un attraversamento finalizzato al consumo oppure a una domesticità, quindi alla vita in casa. Stare nello spazio pubblico per stare nello spazio pubblico è una pratica assolutamente disincentivata e anzi, se a te in quanto donna o appunto soggetto oppresso succede qualcosa nello spazio pubblico, un po' c'è anche la narrazione del "te lo sei andata a cercare, perché eri per strada alle tre di notte". Oppure uno spazio pubblico che viene reso spaventoso perché è attraversato da altre soggettività oppresse, [come le] persone razzializzate. Quindi io sono molto convinta che come [...] compagne e compagni transfemministi dovremmo occupare molto lo spazio pubblico e stare molto in strada. E quindi stare molto nei quartieri e avere un radicamento territoriale. In un'ottica di questo tipo le passeggiate costituiscono un tassello di occupazione dello spazio pubblico. (I11_35)

227

Questa citazione intreccia diversi piani del discorso: innanzitutto un chiaro rifiuto a riprodurre la separazione tra pubblico e privato, all'autoconfinamento entro i limiti della domesticità, considerata come unico luogo sicuro per le donne. In secondo luogo, un'analisi sull'impossibilità di occupare lo spazio pubblico in maniera non finalistica e non mirata al consumo, quindi sulla mancanza di luoghi per la socialità. Inoltre, fa riferimento al fatto che la percezione di paura e di insicurezza siano socialmente costruite a partire da processi di razzializzazione della criminalità e, in particolare, della violenza contro le donne. Come risultato di questi processi, lo spazio pubblico appare *svuotato*, a indicare dei fenomeni di esclusione e autosottrazione da tale spazio, che non fanno altro che rafforzare l'affermazione di queste norme. Come visto nei precedenti capitoli, la costruzione dello spazio pubblico come ostile, inospitale, spaventoso, pericoloso, disincentiva

il suo attraversamento e il fatto che possano avervi luogo dinamiche affermative e generative di altri tipi di socialità.

Un'altra attivista mette in luce questi temi da una differente prospettiva:

Anni fa c'era stato uno stupro in un parchetto qui a Bologna e a un certo punto un'esponente [di un partito] aveva detto che bisognava riqualificare quella zona. [...] È come derubricare la questione della violenza a una questione di insicurezza e a una questione che innesca dei processi di riqualificazione: un modo carino per dire ripulitura. [...] C'è sempre questa retorica dell'insicurezza e dunque della [...] pulizia dei quartieri, abbellimento dei quartieri, che poi dà avvio a tutta un'altra serie di processi e noi in quell'occasione abbiamo deciso di fare un'assemblea pubblica in quel luogo. [...] Innanzitutto, occupare quello spazio significava pure risignificarlo in qualche modo. [...] A parte questa retorica dello spazio pubblico pericoloso... No! Il problema sono i maschi, non è lo spazio. Questo non significa negare le percezioni delle donne e delle soggettività non conformi rispetto a degli spazi vuoti, abbandonati, quello che vuoi. Riprendersi pure uno spazio è una risposta stessa a quello stupro, non perché cancelli lo stupro, ma non facciamoci togliere anche il poter dire qualcos'altro in quello spazio, anche il poter dire che rifiutiamo quella violenza e che non vogliamo avere paura. [Non] smettiamo di attraversare gli spazi, perché poi diventa un feticcio: anziché viverli ti auto-sottrai dagli spazi e li rendi ancora più invivibili, cioè la più grande contraddizione. (I24_32)

228

Anche questa citazione racchiude una notevole complessità analitica: mostra, infatti, la volontà di contrastare una narrazione che vede la violenza contro le donne come una questione di pubblica sicurezza, per di più strumentale ad avallare politiche di riqualificazione urbana. I progetti di riqualificazione sono spesso strettamente legati a politiche pubbliche di stampo neoliberista che, ponendosi come obiettivo quello di creare città più abitabili finiscono per produrre, da un lato, dinamiche di valorizzazione e mercificazione e, dall'altro, un'intensificazione dei fenomeni di marginalità sociale (Dambrosio Clementelli, 2023). L'attivista sottolinea come riqualificazione sia *un modo carino per dire ripulitura*, intendendo con questo termine la criminalizzazione e l'allontanamento di soggetti indesiderati, come ad esempio homeless, sex worker e persone razzializzate. Questi veri e propri processi di *displacement* (Kern, 2022) generano ulteriori fenomeni di precarizzazione e povertà, poiché smantellano le reti sociali e minano i legami comunitari. La sicurezza delle donne può quindi essere usata in maniera

strumentale per accelerare questi fenomeni di espulsione selettiva sulla base di genere, razza e classe, determinando una radicale trasformazione dei quartieri. Una delle conseguenze di questi processi è la rarefazione del tessuto sociale che produce, come paradosso, un'intensificazione della vulnerabilità sociale, come evidenziato dalla stessa attivista.

Grazie a questa lettura intersezionale dei processi di securitizzazione, i movimenti transfemministi hanno in molti casi centrato il focus delle proprie riflessioni politiche sulle periferie¹¹¹ in quanto luoghi in cui i conflitti sociali sono più evidenti e in cui la repressione legata agli approcci securitari si esprime con un'intensità maggiore.

229

In periferia si scontrano i bisogni di tante fette di popolazione. [...] Quindi, che ne so: apre il centro di accoglienza per migranti in un quartiere, ovviamente apre in periferia, non apre in un quartiere diciamo *bene*. Quella roba lì crea un conflitto, perché ti insegnano che se tu, italiano e povero, non hai soldi e lavoro è perché ci stanno gli immigrati che te lo rubano. [...] La periferia è un luogo in cui questi meccanismi sociali in qualche modo sono il pane quotidiano delle persone che la abitano e quindi anche la possibilità di interloquire con quella roba lì per provare a ragionare su diciamo di chi sono le responsabilità dei disagi che tu che vivi perché sei povero, perché non hai i documenti, perché hai la casa che cade a pezzi, perché abiti in un appartamento occupato, perché l'Ater non ti ha mai regolarizzato. Tu sei arrabbiato per questo e quindi la mia presenza lì ha come obiettivo anche quello di provare a smuovere il discorso pubblico rispetto a questi danni qui. Al centro questo non succede, [...] mentre casa tua è casa tua e quindi, diciamo, ti senti molto più desideroso poi di intervenire anche su quello che succede lì. (I4_38)

Come racconta questa attivista, nell'ottica di aprire degli spazi di confronto con le persone che vivono nei quartieri in cui si cerca di intervenire, è importante stabilire un dialogo che non si limiti alle rivendicazioni femministe, ma che tenga in considerazione in maniera più ampia i contesti territoriali e i bisogni di chi ci vive. Un'altra attivista racconta nello specifico di un'esperienza di questo tipo a Milano:

¹¹¹ Con il termine periferie – volutamente usato al plurale per evitare tendenze omogenizzanti di tali realtà – non si intende necessariamente indicare una dimensione spaziale, quanto piuttosto una più complessa lettura dei processi di periferizzazione (Petrillo, 2018), intesi nelle loro implicazioni economiche, sociali e spaziali.

Siamo andate in Barona [...] un quartiere particolarmente isolato perché sta dietro un cavalcavia, quindi, pur essendo vicino al centro è simbolicamente isolato. [...] Abbiamo costruito insieme [...] alle ragazze e ai ragazzi che frequentano quel luogo, una passeggiata, andando con loro a identificare quali erano i luoghi più rilevanti da attraversare, ma anche quali erano i luoghi, come dire, da non attraversare. [...] È un quartiere dove c'è una fortissima presenza di criminalità organizzata; quindi, per esempio alcune ragazze e alcuni ragazzi ci dicevano in via *** preferiremmo non passare perché ci fa sentire più insicure passare di lì anche con il corteo, visto che poi voi qui non ci vivete. Che è un'annotazione, secondo me, rilevante, che ci ha a lungo interrogato. Perfetto, noi andiamo a portare la passeggiata, quanto questo aiuta le persone che lì vogliono far sentire la loro voce e quanto questo invece magari mette in difficoltà alcune persone? Per questo la nostra scelta è stata di rinunciare magari anche ad alcuni quartieri, ma andare solo laddove riusciamo a costruire un rapporto con alcune realtà territoriali che non solo vogliono costruire la passeggiata con noi, ma che hanno anche il polso di fin dove qualcosa è utile e quando invece rischia di diventare quasi un danno. [Q]uesta passeggiata ha permesso di costruire delle relazioni. Questo è un altro elemento che per noi è importante: che siano dei momenti anche di soggettivazione politica. (I13_36)

Radicare le esperienze politiche nei territori significa dunque anche sostenere e mettersi in ascolto di chi svolge lì la propria attività politica e sociale, creare dei legami che partano dalla consapevolezza che questioni come la sicurezza hanno ricadute materiali, in termini di controllo e repressione, che non riguardano esclusivamente le donne. Quando si parla delle periferie, si tende a considerarle entità urbanistiche e sociali omogenee, la cui insicurezza è sempre più spesso percepita come naturale piuttosto che come risultato di specifici processi istituzionali (Paone & Petrillo, 2016).

C'è quell'idea che la periferia è un luogo insicuro, [...] uno spazio che non è attraversabile da tutta una serie di persone, perché molto spesso alcuni luoghi periferici [...] rispetto al centro sono molto meno commercializzati, appunto ci sono meno bar, meno cose aperte, meno... e quindi poi è come se di conseguenza subito venisse associato il "lì non ci sta nessuno e quindi è pericoloso". (I6_33)

Le periferie vengono dunque viste come vuoti urbani, luoghi dell'abbandono, spazi e tempi da riempire, come se non avessero delle identità. In ragione di questo sono

spesso descritte come quartieri-dormitorio, posti quasi sovrapponibili a un continuum di spazi domestici. Se da una parte questa espressione sembra negare la stessa esistenza di uno spazio pubblico, dall'altra assume una connotazione fortemente patriarcale, in quanto non tiene in considerazione chi all'interno di quei luoghi svolge il lavoro riproduttivo.

In questo scenario, i movimenti transfemministi si inseriscono aprendo percorsi di confronto, scambio e talvolta anche conflitto con chi vive i territori urbani attraversati.

La contaminazione dello spazio pubblico che a me interessa, in cui secondo me le passeggiate si inseriscono o dovrebbero inserirsi, è il lavoro di rete sul territorio. Quindi, secondo me, le passeggiate non possono che essere dei momenti, degli exploit più evidenti di una presenza che c'è sul territorio, un marcare visibilmente una presenza che nel quotidiano è più dispersa, più multiforme, e che nei momenti delle passeggiate si addensa, magari anche con l'ausilio di persone che vengono da altre zone, però che materializza una presenza che nel resto del tempo si articola in una pluralità di esperienze, pratiche, spazi che sono in rete tra di loro. In questo è assolutamente fondamentale la difesa degli spazi occupati, la rete coi servizi, con tutte quelle esperienze anche associative che sul territorio sono dei presidi di resistenza allo svuotamento dei quartieri, quindi quello secondo me è il contesto in cui le passeggiate dovrebbero inserirsi, il modo in cui dovrebbero contaminare lo spazio e il modo in cui non rischiano di essere degli eventi sporadici e circoscritti senza una continuità, più che [...] il segno che viene marcato nello spazio pubblico. [I11_35]

231

Come evidenziato in questa citazione, per immaginare quali possano essere gli effetti trasformativi delle passeggiate è importante guardare al loro processo di costruzione di reti territoriali, che costituiscono una sorta di impuntura capace di tenere insieme la vita dei quartieri.

Ovviamente questi processi non sono esenti da conflittualità e contraddizioni. Alcune delle persone intervistate, ad esempio, hanno riportato due principali problemi nei processi di costruzione dei momenti di protesta: da una parte il confronto con realtà di quartiere con cui era presente una notevole distanza politica, dall'altra dei tentativi di strumentalizzazione delle passeggiate transfemministe. Nel primo caso sono nate delle tensioni dovute al fatto che siano stati richiesti e incoraggiati, da alcune persone e realtà del territorio, interventi istituzionali per ottenere una maggiore illuminazione delle strade, l'installazione di

sistemi di videosorveglianza, una maggiore attenzione al decoro urbano, un aumento della presenza delle forze dell'ordine, tutte proposte che collimano perfettamente con ideologie securitarie. Nel secondo caso, invece, è stato necessario interfacciarsi con realtà – per lo più commerciali – i cui interessi economici non andavano nella direzione della costruzione di spazi più vivibili per le donne e le soggettività dissidenti. Nello specifico, un'attivista racconta di come a Milano diverse realtà transfemministe abbiano dato vita a un'iniziativa chiamata *Sorellanza nei quartieri*, nel tentativo di coinvolgere altre realtà presenti nel quartiere Isola per creare una sorta di mappa territoriale di tutti quei luoghi che potessero essere di aiuto e supporto nel contrasto alla violenza di genere e contro le donne. Questa attività di mappatura è cominciata proprio con una passeggiata.

Il quartiere Isola è uno spazio veramente domitato dalla gentrificazione, [...] uno spazio con tantissima movida serale, locali, eccetera. A tutte noi è capitato appunto o di essere il soggetto o di assistere a grupponi di uomini fuori dai locali che commentano tutte le donne che passano. Allora abbiamo pensato a questo strumento *Sorellanza nei quartieri*, per cui siamo andate a parlare con alcuni esercenti amici in qualche modo per sensibilizzare sul tema, ma anche per avere dei manifesti e dei volantini nello spazio che segnalino alle ragazze che passano di lì che quello è uno spazio in cui volendo si può chiedere aiuto e supporto. [...] Principalmente attività commerciali, non per forza connotate politicamente. [...] Però assolutamente c'è il rischio che diventi un po' il bollino della cura senza che questo modifichi in nessun modo i rapporti. Diciamo che per noi in quel quartiere, che è veramente un quartiere esploso da questo punto di vista, sembrava intanto importante provare a lanciare un segnale, intanto di consapevolezza di come le molestie avvengono nello spazio pubblico, cosa su cui appunto non c'è alcuna riflessione. (I13_36)

Come sottolineato, si sono rese necessarie delle iniziative di formazione e informazione per fornire a queste attività commerciali gli strumenti per poter intervenire, senza comunque poter garantire un approccio transfemminista nella gestione di eventuali richieste di supporto.

Un'altra partecipante ha invece riportato un'esperienza in riferimento all'organizzazione di una passeggiata nel quartiere Pigneto a Roma:

Questa impressione [di strumentalizzazione] ce l'ho avuta alla passeggiata che c'è stata al Pigneto credo un anno fa, dopo un'aggressione. [...] È stata un po' il veicolo per tante associazioni di quartiere, associazioni di commercianti

che hanno [...] un tornaconto rispetto a quello che fanno e che in qualche forma utilizzano delle esperienze che succedono nel quartiere per potenziare comunque un discorso che sta dietro: “C’ho il bar e voglio stare tranquillo”, che è un discorso molto diverso rispetto a: “Sono una donna, non mi devi toccare”. [...] Il fatto che una persona ti scippi il telefonino non è la stessa cosa che una persona ti stupri per strada. [U]no è legato al meccanismo della povertà, uno è legato al meccanismo del machismo, del sessismo interiorizzato e del vivere il corpo di una donna come un territorio tuo perché sei un uomo. [Il Pigneto] è pericoloso non perché ci sono persone pericolose, è pericoloso perché ha una forma di gentrificazione per cui tu hai una via con cento bar, in cui l’unica cosa che ti interessa è vendere da bere e quando la gente esce dal tuo bar ubriaca marcia, quello che farà poi per strada non è affare tuo. Quindi tu cerchi la sicurezza da che cosa? Perché tu produci qualcosa che comunque lascia le persone a uno stato brado, tu crei un paese dei balocchi. E poi il problema cos’è? È il nero per strada che mi fa degrado. (I15_35)

233

Questa citazione sembra integrare molte delle questioni delineate in precedenza: la strumentalizzazione della violenza contro le donne per legittimare politiche securitarie, la riqualificazione dei quartieri al fine di incentivare le attività commerciali, l’associazione di concetti come degrado e insicurezza con la presenza soggetti razzializzati.

Le attiviste dalle cui interviste sono state estratte le ultime citazioni hanno entrambe riportato un certo grado di fatica nelle relazioni con soggetti così distanti dal proprio modo di concepire la politica femminista, mettendo in evidenza attitudini e prospettive talmente divergenti da essere state in alcune situazioni inconciliabili con la costruzione di percorsi condivisi. Tuttavia, questi conflitti non si sono mai risolti in uno scontro *a due*, ma all’interno di contesti assembleari plurali ed eterogenei a cui, per l’occasione, anche i locali commerciali erano stati invitati a partecipare.

Si potrebbe concludere che, nonostante si tratti di percorsi complessi e mai pacificati, le reti di individui e realtà sociali e politiche che si sono costruite intorno all’organizzazione delle pratiche di protesta transfemministe abbiano messo in atto forme di riterritorializzazione (Magnaghi, 2013; Raffestin, 1984). Questi percorsi politici, strettamente radicati alla dimensione territoriale, rinforzano reti sociali che valorizzano la specificità dei quartieri a partire dai bisogni di chi li vive. Inoltre, queste pratiche si pongono in maniera conflittuale rispetto ai processi di

abbandono che caratterizzano in molti casi le periferie urbane, sottraendosi a una narrazione che le descrive come *vuoti urbani* e producendo nuovi immaginari potenzialmente generativi di nuovi modi di abitare i luoghi.

Conclusioni

Focalizzare la ricerca sulle pratiche di protesta performative non è stato semplice: in molti casi queste si presentano come azioni dalla natura dinamica e multiforme, il cui significato si modifica in fieri, nell'intersezione tra i corpi che le mettono in atto e lo spazio che le co-produce. Sono fenomeni complessi e in divenire, la cui produzione di senso è indipendente dalle strategie che possono essere adottate per descriverle e analizzarle. Non si riproducono mai uguali a loro stesse e la loro interpretazione e comprensione è altamente condizionata dal posizionamento di chi le osserva. La ricostruzione polifonica che ne è stata fatta nel corso di questo lavoro ha sicuramente contribuito a moltiplicare le prospettive, ma alcuni aspetti continuano a sfuggire alla dimensione testuale.

235

In questa sezione conclusiva si cercherà di delineare i principali contributi emersi da questa ricerca, evidenziando il loro apporto alla comprensione del rapporto tra genere e spazio urbano e dei repertori delle tattiche dei movimenti sociali.

I movimenti femministi hanno cominciato a far emergere il tema dell'esclusione delle donne dallo spazio pubblico già a partire dagli anni Settanta, formulando una radicale critica alla divisione tra lo spazio pubblico e lo spazio privato e facendo esplodere la lunga storia del confinamento domestico delle donne attraverso forme di protesta che hanno dato centralità al corpo (Nappi & Regalia, 1978; Passerini, 1991). Nel fare questo, hanno trasformato le strade in un terreno di lotta, ma anche in uno strumento di rivendicazione politica, hanno aperto un conflitto spostando il personale all'ambito pubblico e rendendo politico quello che normalmente non era considerato tale (Dominijanni, 2009). È proprio nell'alveo di questa genealogia che, in anni più recenti, i movimenti transfemministi hanno introdotto nuove pratiche e prospettive che, continuando a reclamare il diritto allo spazio pubblico, evidenziano le dinamiche di esclusione basate sul genere e la sessualità, leggendo lo spazio urbano come dispositivo di violenza strutturale (Borghi, 2015).

All'inizio degli anni Novanta, gli studi urbani e la geografia hanno mostrato un crescente interesse nell'analizzare i rapporti tra spazio e genere, mettendo in luce le ricadute spaziali delle relazioni tra i generi e la non neutralità degli spazi urbani (Bondi & Domosh, 1992; Massey, 1994; McDowell, 1983; Rose, 1993). In questo contesto, alcuni autori hanno messo in evidenza come la percezione di sicurezza nello spazio pubblico sia fortemente determinata dal genere, configurando quelle

che sono state definite *geografie della paura* e *geografie dell'esclusione*, che determinano la possibilità di attraversare lo spazio pubblico e incrementano le politiche securitarie (Koskela, 1999; Listerborn, 2016; Pain & Smith, 2016; Sibley, 1995; Valentine, 1989). Negli ultimi anni si è osservato un crescente interesse nei confronti delle dinamiche di genere nel contesto urbano, sia a livello internazionale (Beebeejaun, 2017; Kern, 2021) che in Italia (Bacciola et al., 2021; Belingardi et al., 2019; Bonu Rosenkranz et al., 2023; Borghi & Rondinone, 2009; Macchi, 2006).

In riferimento agli studi sui movimenti sociali, invece, sebbene le proteste che hanno segnato il panorama globale degli ultimi quindici anni siano state caratterizzate da una proliferazione di tattiche creative e pratiche performative (Juris, 2008; Reed, 2005/2019), raramente queste pratiche sono state analizzate nel contesto dei movimenti transfemministi e queer (Greer, 2016; Marchevska, 2016; Shepard, 2009). Infine, la letteratura relativa al rapporto tra spazio pubblico e pratiche di protesta performative dei movimenti transfemministi è stata poco esplorata (Tonkiss, 2018), con alcune eccezioni nel contesto italiano (Bacciola et al., 2021; Belingardi et al., 2019; Bonu Rosenkranz et al., 2023; Borghi, 2019; Caleo, 2020, 2021a; Custodi et al., 2020; Sabatini & Palermo, 2021a, 2021b). Tra questi studi, tuttavia, sono pochi quelli di natura empirica, evidenziando la necessità di esplorare le pratiche di protesta transfemministe a partire da uno studio sul campo.

Questo lavoro di ricerca ha inteso analizzare le pratiche attraverso cui i movimenti transfemministi contemporanei in Italia rivendicano il diritto allo spazio pubblico e, in particolare, i molteplici usi della performance come forma di conflitto e le potenziali ricadute spaziali di queste pratiche. In questo senso, il quadro teorico delineato nei primi tre capitoli è stato formulato con l'intento di mettere in dialogo la letteratura riguardante la dimensione di genere dello spazio pubblico, la specificità dei movimenti transfemministi in relazione alla loro genealogia e la performance come pratica estetico-politica, dando centralità alla dimensione corporea.

La ricerca ha messo in luce come le pratiche transfemministe, nel rendere esplicita la dimensione strutturale della violenza di genere, non si limitino a rivolgersi alle istituzioni per denunciare la loro implicazione nel riprodurre una struttura di potere eterocispatriarcale, razzista e coloniale, ma si impongano nello spazio pubblico prefigurando i cambiamenti che vogliono realizzare. Una delle prerogative di questo tipo di pratiche è infatti il loro carattere di intenzionalità: i

corpi rivendicano il loro diritto all'autorappresentazione e nel fare questo aprono a immaginari non addomesticati, creando una rottura rispetto alle rappresentazioni dominanti.

Inoltre, si è visto come queste pratiche aprano spazi di conflittualità nello spazio pubblico, riappropriandosi simbolicamente di questa dimensione storicamente preclusa alle donne e alle soggettività dissidenti rispetto al genere. In questo senso, la posta in gioco è un'istanza di liberazione e autodeterminazione declinata come una forma di diritto a occupare lo spazio pubblico rendendosi visibili e mettendo in scena pratiche di rottura di una spazialità omogenea, che si autoriproduce nella sua conformità alla norma. Tuttavia, è stato evidenziato come molte di queste pratiche siano *site-specific*, ovvero vengano pensate come interventi il cui significato dipende dai contesti in cui vengono realizzate, intervenendo materialmente sullo spazio urbano e creando contronarrazioni che si stratificano nella memoria dei luoghi.

237

Un ulteriore elemento emerso dall'analisi delle pratiche performative è la significatività della dimensione temporale, intesa sia in relazione alla loro natura effimera e non duratura nel tempo, che in relazione al tentativo di riappropriarsi di temporalità inaccessibili. Nel primo caso si è visto come il carattere impermanente di queste pratiche non pregiudichi il loro potenziale trasformativo, con effetti sia sulle esperienze biografiche, personali e collettive, che sulla configurazione dello spazio urbano. Nel secondo caso, è stato messo in luce come le geografie dell'esclusione non si giochino esclusivamente sull'inaccessibilità di determinati spazi, ma abbiano anche una dimensione temporale non trascurabile, legata alla notte e al buio, che è determinante nella percezione e nell'uso degli spazi urbani. In continuità con le proteste degli anni Settanta, molte delle pratiche transfemministe contemporanee rivendicano il diritto a *riprendersi la notte*.

Per quanto riguarda invece le potenziali ricadute spaziali delle pratiche performative, questa ricerca ha esplorato i meccanismi attraverso cui queste forme di protesta possono mettere in moto processi di riconfigurazione urbana. Questi possono essere schematicamente ricondotti a tre livelli di effetti, che non devono essere considerati in maniera compartimentata, ma vanno intesi come reciprocamente costitutivi.

Sul piano biografico individuale, queste pratiche hanno permesso di tessere dei legami tra i pensieri, le esperienze e i ricordi dell'attivista attraverso la creazione di nuovi gesti, rappresentazioni ed espressioni di sé, producendo così nuovi

significati e una rinnovata memoria corporea. In molti casi, a partire dalle percezioni corporee individuali nell'attraversamento dello spazio urbano, è stato possibile elaborare collettivamente categorie esperienziali, capacità percettive e linguaggi diversi, che hanno generato nuove modalità di occupare lo spazio. L'esperienza collettiva della protesta ha permesso in molti casi di mettere in evidenza le microfisiche di disciplinamento dei corpi e leggerle alla luce di processi di esclusione di più ampia scala. Adottare una postura affermativa può agire come strumento resistenziale nei confronti dei tentativi ortopedizzanti della normatività dominante. Inoltre, è emerso come la costruzione di mappe esperienziali e affettive delle città abbia consentito ad alcune persone di muoversi con maggiore libertà e di adottare uno sguardo sulla città che restituisse una maggiore sensazione di sicurezza, in particolar modo per le persone che non hanno molti punti di riferimento nel contesto urbano. Nel complesso, si può affermare che le pratiche di protesta transfemministe possano contribuire alla costruzione di una consapevolezza emotiva, corporea e politica che permette di attraversare lo spazio pubblico attingendo alle risorse generate dall'esperienza collettiva. Si è visto infatti come in molti casi le strategie messe in pratica collettivamente siano state interiorizzate e sperimentate nella quotidianità dalle singole persone, che hanno poi riportato una maggiore fiducia nella possibilità di reagire e una sensazione di impoteramento data dall'elaborazione collettiva di strumenti di resistenza alla violenza quotidiana nello spazio pubblico.

Dal punto di vista collettivo, si è visto come le pratiche di protesta performative abbiano generato immaginari comuni, agendo sul piano simbolico e mettendo in pratica, attraverso una politica prefigurativa, modalità relazionali che rispondessero al tipo di società desiderata e immaginata, creando spazi di condivisione ed elaborazione politica. In molti casi, è stato messo in evidenza come i processi di costruzione delle pratiche di protesta prevedano la creazione di spazi di condivisione delle strategie di difesa personali, che costituiscono già delle esperienze politiche, in quanto consentono di acquisire consapevolezza della comune condizione di oppressione. Trovare parole comuni per nominare le esperienze individuali è infatti un modo per comprendere le strutture sociali all'interno delle quali si incardinano tali esperienze, generare una memoria corporea e facilitare la creazione di forme di solidarietà collettiva. Inoltre, l'esperienza dei momenti di protesta permette di ribaltare temporaneamente i rapporti di potere esistenti e di creare situazioni di benessere e gioia condivisa che

determinano forme di impoteramento attraverso esperienze positive dello spazio pubblico.

Queste pratiche agiscono anche in maniera più diretta a livello territoriale lasciando tracce del proprio passaggio, segnalando una presenza transfemminista, agendo simbolicamente sui monumenti e sull'odonomastica e contribuendo a creare reti territoriali di solidarietà. Si è visto come in alcuni casi l'intento sia quello di rendere gli spazi della città meno ostili, innescando processi di identificazione in chi li attraverserà successivamente o producendo contronarrazioni che sfidano i simboli di una rappresentazione egemonica che riproduce un'identità razzista, coloniale e patriarcale. L'intervento sulle stratificazioni simboliche del paesaggio urbano permette, in questo secondo caso, di dare visibilità alle memorie, ai saperi e alle pratiche delle persone marginalizzate, destabilizzando le gerarchie del potere e del sapere. Inoltre, queste pratiche mettono in atto strategie di contestazione delle relazioni di potere esistenti, producendo urbanità, rifiutando di prendere parte alla costruzione del decoro e contrastando politiche di musealizzazione delle città. Infine, grazie a una lettura intersezionale dei processi di securitizzazione, è avvenuto uno spostamento delle pratiche di protesta transfemministe dal centro alle periferie urbane, riconosciute come luoghi in cui i conflitti sociali sono più evidenti e in cui i fenomeni repressivi legati agli approcci securitari si esprimono con una maggiore intensità. In molti casi sono stati prodotti processi di riterritorializzazione attraverso la costruzione di reti con collettivi, associazioni e realtà sociali e politiche riconosciute come affini.

Alcuni degli effetti delle pratiche performative non sono transitori come si potrebbe pensare data la natura effimera dell'atto di protesta, ma hanno una dimensione processuale che tiene insieme fasi di progettazione, organizzazione, attuazione ed effetti di risonanza a breve e lungo termine. Valutare l'impatto delle pratiche performative non è semplice e in molti casi non è realizzabile nel breve periodo. Si potrebbe però pensare, partendo dall'assunto che lo spazio abbia una forte caratterizzazione relazionale, che l'attivazione di reti territoriali possa essere generativa di effetti trasformativi a diversi livelli sociali e politici.

Un ulteriore elemento emerso dall'analisi empirica delle pratiche di protesta performative è la centralità del corpo. Sebbene questo aspetto sia in linea con un'ampia parte della letteratura femminista sulla performance, salvo alcune eccezioni (Pabst, 2011) questo aspetto è poco esplorato negli studi sui movimenti sociali in relazione alle tradizionali pratiche di protesta. I corpi al centro della

politica transfemminista non sono corpi neutri, ma corpi sessuati che portano con sé istanze politiche, esperienze e vissuti di discriminazione, oppressione, violenza; sono corpi politici, desideranti, fuori luogo, che sfuggono alla norma e al tempo stesso la destabilizzano. Inoltre, si è visto come la dimensione corporea, nella sua componente emotiva e percettiva, sia determinante nel caratterizzare l'esperienza urbana così fortemente connotata dal punto di vista del genere e della sessualità. Si è visto come le pratiche performative partano spesso da percezioni corporee e stati emotivi riferiti alle esperienze personali di paura, frustrazione, rabbia, disagio, per elaborarle collettivamente attraverso processi di identificazione e riconoscimento reciproco e trasformarle contestualmente in azione politica. Nello studio delle pratiche di protesta è pertanto indispensabile tenere conto delle esperienze incarnate come strumenti di costruzione del sé e di soggettivazione politica. In tal senso, adottare il filtro delle geografie dell'esclusione, in dialogo con gli studi sui movimenti sociali, ha permesso di tenere insieme i tre aspetti della percezione, della soggettivazione e dell'azione politica.

È utile aggiungere che a livello teorico questa ricerca si posiziona in un punto di intersezione tra la geografia di genere e gli studi urbani critici, richiamando sia gli studi sui movimenti sociali che i *performance studies*. Sebbene questo approccio transdisciplinare abbia valorizzato l'analisi delle pratiche di protesta performative dei movimenti transfemministi, confrontarsi con una letteratura così ampia non ha permesso di raggiungere un adeguato livello di profondità per ogni disciplina. A questo si aggiunge che il mio *background* di studio, non inerente a nessuna delle materie citate, ha reso impegnativo cimentarmi in questo lavoro di ricerca, che non è da considerarsi esaustivo, ma apre a ulteriori possibilità di approfondimento.

Durante l'analisi empirica si sono continuamente aperte possibili traiettorie da seguire. Tra queste, quelle che sembrano più promettenti sono l'analisi delle proteste transfemministe nello *spazio pubblico online* e le possibili applicazioni dei risultati della ricerca nella programmazione delle politiche urbane.

Per quanto riguarda lo spazio pubblico online, è noto come le tecnologie digitali e i social media siano sempre più diffusi nell'ambito dei movimenti transfemministi, che li usano per pubblicizzare e coordinare i momenti di protesta, condividere materiali, slogan e messaggi politici (Mendes, 2015a). Questi strumenti contribuiscono alla costruzione di reti transnazionali e alla diffusione delle pratiche dei movimenti sociali, costituendo in molti casi il primo mezzo attraverso cui nuove persone si interfacciano con la politica (Salvatori, 2021). Nonostante il rischio che

l'attivismo online possa gradualmente sostituire le proteste nelle strade e nelle piazze, molti studi hanno messo in evidenza che i social media offrono un supporto importante alle mobilitazioni femministe contemporanee, rendendole un interessante oggetto di indagine anche per quanto riguarda le pratiche di protesta performative.

Questa ricerca si presta inoltre ad essere utilizzata come strumento di implementazione delle politiche pubbliche in ambito urbano. La questione delle geografie dell'esclusione nelle città contemporanee può potenzialmente interrogare le istituzioni su alcuni aspetti della giustizia spaziale. Per quanto la postura dei movimenti transfemministi sia in molti casi di rottura nei confronti delle strutture istituzionali, la sintesi interpretativa delle modalità con cui i movimenti transfemministi agiscono sullo spazio urbano in senso trasformativo potrebbe guidare l'elaborazione di politiche pubbliche di contrasto alle dinamiche di segregazione spaziale e alle disuguaglianze sociali in generale. In anni recenti, la pianificazione di politiche pubbliche ha spesso incluso tra gli obiettivi quello di rendere le città più inclusive tramite l'adozione di politiche di *gender mainstreaming*. Tuttavia, sebbene queste mirino a integrare una dimensione di genere nella pianificazione e nella gestione urbana, riconoscendo in linea teorica le diverse esigenze ed esperienze delle persone, rischiano spesso di rimanere strumenti inefficaci che non scalfiscono minimamente le gerarchie di genere esistenti né le conseguenti dinamiche di esclusione e marginalizzazione sociale. I risultati di questa ricerca potrebbero pertanto favorire l'inclusione delle esperienze delle donne e delle soggettività dissidenti nell'immaginare processi di pianificazione urbana più radicali e trasformativi, orientati a un cambiamento reale nei rapporti di potere e alla promozione di processi di giustizia spaziale.

Bibliografia

- AA.VV. (1995). *Dalle donne in politica alla politica delle donne. Appartenenza politica, appartenenza di genere dalla resistenza al neofemminismo*.
- AA.VV. (2014). *Il gesto femminista: La rivolta delle donne: Nel corpo, nel lavoro, nell'arte* (I. Bussoni & R. Perna, A c. Di). Derive Approdi.
- Agati, N. (2021). L'arte di legare. Incanto, estetica del disincanto, reincanto critico. *POLEMOS*, 157–180.
- Agosti, P. (2014). Una fotografa degli anni Settanta ricorda il movimento femminista. In I. Bussoni & R. Perna (A c. Di), *Il segno femminista. La rivolta delle donne: Nel corpo, nel lavoro, nell'arte* (Derive&Approdi, pp. 46–51). Roma.
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8, 149–168.
- Allegra, M., Bono, I., Rokem, J., Casaglia, A., Marzorati, R., & Yacobi, H. (2013). Rethinking Cities in Contentious Times: The Mobilisation of Urban Dissent in the 'Arab Spring'. *Urban Studies*, 50, 1675–1688.
- Ambrosia. (2017). THIS IS OUR BODY OF REVOLUTION. Recuperato 8 maggio 2024, da <https://ambrosia.noblogs.org/post/2017/03/09/this-is-our-body-of-revolution/>
- Andreola, F., & Muzzonigro, A. (2021). Sex & the City. Fra autodeterminazione di genere e governo della città. *Tracce urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*, 117–144.
- Antinori, S. (2023). *Vite nel margine. Soggettività migranti, forme di governo dei corpi e delle città. Il paradosso di Roma Termini* (Tesi di dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica). Sapienza Università di Roma, Roma.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza* (First edition). San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Anzaldúa, G., & Keating, A. (2002). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Routledge.
- Arcara, S. (2018). Corpi militanti tra strada e prigionia. Suffragismo inglese e costruzione della femminilità eroica. In S. Arcara, L. Capponcelli, & A.

Fabiani (A c. Di), *Ne uccide più la parola. Lessici dell'odio e pratiche di reclusione* (pp. 43–66). Pisa: ETS.

Arendt, H. (2012). *Vita activa: La condizione umana*. Giunti. (Opera originale pubblicata 1958)

Arfini, E. A. G. (2020). Transfeminism. *lambda nordica*, 25, 160–165.

Arfini, E. A. G. (2023). Italian Queer Transfeminism Towards a Gender Strike. In A. C. Santos (A c. Di), *LGBTQ+ Intimacies in Southern Europe* (pp. 233–251). Cham: Springer International Publishing.

244 Ayoub, P. M., Wallace, S. J., & Zepeda-Millan, C. (2014). Triangulation in Social Movement Research. In D. della Porta (A c. Di), *Methodological practices in social movement research* (pp. 67–96). Oxford, UK: Oxford University Press.

Bacciola, G., Belluto, M., & Olcuire, S. (2021). La città transfemminista. Movimenti, usi e pratiche intersezionali per altri immaginari urbani. *Tracce urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*.

Bakhtin, M. M. (1999). *Rabelais and his world* ([Reprint]). Bloomington: Indiana University Press. (Opera originale pubblicata 1963)

Ballatori, G. (2023). Pratiche di decolonizzazione della città. Sulle tracce del colonialismo per contrastare il rimosso coloniale. In M. Semboloni, D. Lembo, A. Cellai, & M. Crulli (A c. Di), *Post. Sguardi sul cambiamento* (pp. 107–118). Sesto San Giovanni: Mimesis.

Balsiger, P., & Lambelet, A. (2014). Participant Observation. In D. della Porta (A c. Di), *Methodological Practices in Social Movement Research* (pp. 144–172). Oxford University Press.

Bard, C. (2014). « Mon corps est une arme », des suffragettes aux Femem. *Les Temps Modernes*, 678, 213–240.

Bauman, Z. (2014). *La solitudine del cittadino globale* (5° edizione; G. Bettini, Trad.). Feltrinelli.

Bayraktar, S. (2016). Ziya Azazi's Dervish-In-Progress and contested choreographies of 'whirling' in Turkey. Intellect.

Bazzichelli, T. (2006). *Networking. La rete come arte*. Milano: costa & nolan.

- Bazzoni, A. (2019). A view on queer and feminism in Italy: Conflicts and alliances. *gender/sexuality/italy*, 6, 50–65.
- Beebejaun, Y. (2017). Gender, urban space, and the right to everyday life. *Journal of Urban Affairs*, 39, 323–334.
- Belingardi, C., Castelli, F., & Olcuire, S. (2019). *La Libertà è una Passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*.
- Bell, D., & Valentine, G. (1995). Queer country: Rural lesbian and gay lives. *Journal of rural studies*, 11, 113–122.
- Bellè, E. (2021). L'altra rivoluzione: Dal Sessantotto al femminismo. In *L'altra rivoluzione: Dal Sessantotto al femminismo*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Psychology Press.
- Benjamin, W. (2004). *Opere complete di Walter Benjamin. 6, Scritti 1934-1937* (H. Schweppenhäuser & R. Tiedemann, A c. Di). Torino: G. Einaudi. (Opera originale pubblicata 1935)
- Bennett, W. L., & Segerberg, A. (2013). The Logic of Connective Action: Digital Media and the Personalization of Contentious Politics. *Information, Communication & Society*, 15, 739–768.
- Bernini, L. (2018). *Le teorie queer: Un'introduzione*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Bertone, C., & Gusmano, B. (2013). Queering the public administration in Italy: Local challenges to a national standstill. In *Queer presences and absences* (pp. 260–278). Springer.
- Bevacqua, M. (2000). *Rape on the public agenda: Feminism and the politics of sexual assault*. UPNE.
- Bevington, D., & Dixon, C. (2005). Movement-relevant theory: Rethinking social movement scholarship and activism. *Social movement studies*, 4, 185–208.
- Bhattacharya, T. (2017). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*.
- Bianchetti, C. (2016). *Spazi che contano: Il progetto urbanistico in epoca neo-liberale*. Roma: Donzelli editore.

- Bielinska-Kowalewska, K. (2017). # czarnyprotest: The Black Protest for abortion rights in Poland. *New Politics*, 16, 53.
- Binnie, J., & Valentine, G. (1999). Geographies of sexuality-a review of progress. *Progress in human geography*, 23, 175–187.
- Bishop, C. (2012). *Artificial hells: Participatory art and the politics of spectatorship*. London; New York: Verso Books.
- Blackledge, C. (2020). *Raising the Skirt: The Unsung Power of the Vagina*. Hachette UK.
-
- 246 Blee, K., & McDowell, A. (2013). Interviewing activists. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, 1–6.
- Bloor, M., Frankland, J., Thomas, M., & Robson, K. (2001). *Focus Groups in Social Research*. SAGE.
- Blumer, H. (1954). What is Wrong with Social Theory? *American Sociological Review*, 19, 3–10.
- Bogad, L. (2016). *Tactical Performance*. Routledge.
- Bonanno, G., Di Matteo, G., Meraviglia, G., Mura, B., & Non Una Di Meno Padova. (2020). Un tuffo genealogico. Riflessioni e lotte in dialogo. In *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione* (pp. 157–189). Verona: Ombre Corte.
- Bondi, L., & Domosh, M. (1992). Other figures in other places: On feminism, postmodernism and geography. *Environment and Planning D: Society and Space*, 10, 199–213.
- Bonomi Romagnoli, B. (2014). *Irriverenti e libere: Femminismi nel nuovo millennio*. Roma: Editori Internazionali Riuniti.
- Bonu Rosenkranz, G. (2019). Mappe del desiderio. Spazi safe e pratiche transfemministe di riappropriazione dell'urbano. In *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione* (pp. 74–84). iaph Italia.
- Bonu Rosenkranz, G. (2022a). *Affect into action: Feminist movements and the production of safer spaces: A comparative research between Rome and Madrid* (Scuola Normale Superiore). Scuola Normale Superiore.

- Bonu Rosenkranz, G. (2022b). Diving into the Tide. Contemporary Feminist Mobilizations and Protests: A Global Perspective. *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, V. 11 N. 21 (2022): 20122022. A decade debating AboutGender.
- Bonu Rosenkranz, G., Castelli, F., & Olcuire, S. (2023). *Bruci la città. Generi, transfemminismi e spazio urbano*. Firenze, Edifir.
- Borghi, R. (2012a). *De l'espace genré à l'espace « queerisé ». Quelques réflexions sur le 109 concept de performance et sur son usage en géographie*.
- Borghi, R. (2012b). «Hai detto geografia?»: Dell'intricato rapporto tra studi lgbtiq e spazio. *Contemporanea*, 15, 703–709.
- Borghi, R. (2015). *Le corps indigne*. Presentato al Signal. Urban interventions urbaines.
- Borghi, R. (2018). Appunti dai margini del centro. *Smagliature digitali. Corpi, generi e tecnologie*, 141–154.
- Borghi, R. (2019). Lo spazio-corpo come laboratorio: The body strikes back. In C. F. M. Belingardi, F. Castelli, & S. Olcuire (A c. Di), *La Libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione* (IAPh Italia, pp. 119–134).
- Borghi, R. (2020). *Decolonialità e privilegio: Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Mimesis.
- Borghi, R., & Rondinone, A. (2009). *Geografie di genere*. Unicopli.
- Bortolati, S. (2017). *Fare e disfare il genere. Per un'agency corporea della precarietà* (Laurea magistrale in scienze filosofiche). Università degli Studi di Padov.
- Bosi, L., & Uba, K. (2021). Collective Action Outcomes: Ways Forward for the Subfield. *PARTicipation and CONflict*, 14, 987–997.
- Bottici, C. (2014). *Imaginal politics: Images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press. (Opera originale pubblicata 1982)

- Bourdieu, P. (2009). *Il dominio maschile*. Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1998)
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1970). *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit.
- Braidotti, R. (2019). *Materialismo radicale: Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*. Mimesis.
- Braidotti, R., & Griffin, G. (2002). Whiteness and European Situatedness. In *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies* (pp. 221–236). London: Zed Books.
- Breckenridge, J., & Jones, D. (2009). Demystifying theoretical sampling in grounded theory research. *Grounded Theory Review*, 8.
- Bryant, A., & Charmaz, K. (2007). *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. SAGE Publications Ltd.
- Bussoni, I. (2014). E con un gesto le donne si inventarono il sesso. In I. Bussoni & R. Perna (A c. Di), *Il gesto femminista: La rivolta delle donne: Nel corpo, nel lavoro, nell'arte* (pp. 57–66). Derive Approdi.
- Butler, J. (1996). *Corpi che contano: I limiti discorsivi del sesso* (A. Cavarero, A c. Di). Milano: Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1993)
- Butler, J. (2015). *Senses of the Subject*. Fordham University Press. JSTOR.
- Butler, J. (2016). *Fare e disfare il genere*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Butler, J. (2017). *L'alleanza dei corpi: Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Roma: Nottetempo. (Opera originale pubblicata 2014)
- Butler, J. (2017). *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo* (O. Guaraldo, A c. Di). Roma: Meltemi. (Opera originale pubblicata 2004)
- Butler, J. (2021). *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1ª ed.). Routledge. (Opera originale pubblicata 1997)
- Butler, J. (2023). *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Bari: Gius. Laterza & Figli Spa. (Opera originale pubblicata 1990)

- Caleo, I. (2020). Si può parlare di un'arte femminista queer?: Note mobili su epistemologie e estetiche. *Sciami. Ricerche*, 7, 79–90.
- Caleo, I. (2021a). Disruptive Choreographies. Produzione di corporeità, materialità vagabonde e performance della presenza. *Tracce urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*, N. 9, usi e pratiche intersezionali per altri immaginari urbani.
- Caleo, I. (2021b). *Performance, materia, affetti. Una cartografia femminista*. Roma: Bulzoni Editore.
- Cardano, M., & Gariglio, L. (2022). *Metodi qualitativi: Pratiche di ricerca in presenza, a distanza e ibride*. Carocci editore.
- Cardinal, M. (2012). *Le parole per dirlo*. Giunti. (Opera originale pubblicata 1975)
- Careri, F. (2006). Walkscapes, Camminare come Pratica Poetica. *Piccola Biblioteca Einaudi, Turin*.
- Casalini, B. (2012). Judith Butler. In B. Casalini & L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza: Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea* (pp. 153–161). Firenze University Press.
- Casalini, B. (2018a). *Il femminismo e le sfide del neoliberismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*. Roma.
- Casalini, B. (2018b). Le teorie femministe contemporanee, dal paradigma della sovranità al paradigma della vulnerabilità. In *Vulnerabilità: Etica, politica, diritto* (pp. 27–48). IF Press.
- Casalini, B. (2022a). Oppressione, resistenza ed emancipazione in María Lugones. *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, 75-90 Paginazione.
- Casalini, B. (2022b). Privilegi, svantaggi strutturali e vulnerabilità: Tra ingiustizie discorsive e ingiustizie epistemiche. *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, V. 11 N. 21 (2022): 20122022. A decade debating AboutGender.
- Castelli, F. (2015). *Corpi in rivolta: Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*. Milano: Mimesis.

- Castelli, F. (2016). Spazio pubblico appassionato. Corpi e protesta tra esposizione, vulnerabilità e relazioni. *Leussein-rivista di studi umanistici*, 9.
- Castelli, F. (2019a). Bodies in Alliance and New Sites of Resistance: Performing the Political in Neoliberal Public Spaces. In *Bodies in the Streets: The Somaesthetics of City Life* (pp. 177–194). Brill.
- Castelli, F. (2019b). *Lo spazio pubblico*. Ediesse.
- Castells, M. (1983). *The city and the grassroots*. Berkeley: University of California Press.
- Castells, M. (2012). *Reti di indignazione e speranza: Movimenti sociali nell'era di internet*. Milano: Università Bocconi editore.
- Castoriadis, C. (1995). *L'istituzione immaginaria della società*. Bollati Boringhieri.
- Cavarero, A., & Restaino, F. (2002). *Le filosofie femministe*. Milano: B. Mondadori.
- Ceri, P. (2005). Come sono cambiati i movimenti sociali. *Quaderni di Sociologia*, 99–106.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. sage.
- Chaudhuri, S., & Fitzgerald, S. (2015). Rape Protests in India and the Birth of a New Repertoire. *Social Movement Studies*, 14, 622–628.
- CHEAP. (2020, giugno 18). La lotta è FICA | Un progetto femminista di arte pubblica di CHEAP. Recuperato 29 maggio 2024, da CHEAP website: <https://www.cheapfestival.it/la-lotta-e-fica-un-progetto-femminista-di-art-pubblica-di-cheap/>
- CHEAP. (2021). L'arte pubblica è (anche) un luogo di lotta: CHEAP | street poster art. *Tracce urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*.
- Chironi, D. (2019). Generations in the Feminist and LGBT Movements in Italy: The Case of *Non Una Di Meno*. *American Behavioral Scientist*, 63, 1469–1496.
- Chironi, D. (2020). A fragile shield for protecting civil rights: The European Union in the eyes of Italian feminists. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 7, 316–346.

- Cini, L. (2012). *Società civile e democrazia radicale*. Firenze University Press.
- Coderre, C., & Coderre, S.-M. I. (2017). La marche internationale La rue, la nuit, femmes sans peur: Ses origines et sa dynamique symbolique. *Reflets*, 23, 141–180.
- Colectivo LASTESIS. (2022). *Bruciamo la paura. Un manifesto femminista*. Alessandria: Capovolte.
- Colectivo LASTESIS, Valdés Vargas, D. A., Cáceres Díaz, L. N., Varas, P. S., & Van Rysseghem, S. S. (2021). *Quemar el miedo. Un manifesto*. Barcellona: Editorial Planeta.
- Connell, R. / R. (1987). *Gender and Power Polity Press*. Cambridge.
- Corbin, J. M., & Strauss, A. (1990). Grounded theory research: Procedures, canons, and evaluative criteria. *Qualitative sociology*, 13, 3–21.
- Cossutta, C. (2019). Ribellarsi come un'ancella. Note a partire da Margaret Atwood. *DWF*, 121, 21–26.
- Cossutta, C. (2021). Transfeminist politics and populist counterattacks in Italy. *European Journal of English Studies*, 25, 154–171.
- Crenshaw, K. W. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique to antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*». University of Chicago legal forum.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color». *Stanford Law Review*, 43, n. 6, 1241–1299.
- Cresswell, T. J. (1992). *In place/out of place: Geography, ideology and transgression*. The University of Wisconsin-Madison.
- CSA Astra. (2021a). Perché fa più scandalo una vulva di cartapesta che i dati Istat sulla situazione delle donne [Pagina Facebook]. Recuperato 9 maggio 2024, da CSA Astra website: <https://www.facebook.com/astra.spa/posts/2954552344788091>
- CSA Astra. (2021b, marzo 8). Piazza Sempione, una «vagina sacra» contro l'oscurantismo clericale. Recuperato 9 maggio 2024, da DINAMOpress

website: <https://www.dinamopress.it/news/montesacro-una-vagina-sacra-contro-loscurantismo-clericale/>

CSA Astra. (2021c, marzo 9). Se i nostri oppressori ci attaccano, vuol dire che abbiamo colto nel segno. Recuperato 9 maggio 2024, da DINAMOpress website: <https://www.dinamopress.it/news/65926/>

Curcio, A. (2023, novembre 29). Space invaders. Soggetti di movimento e luoghi comuni nello spazio urbano. Recuperato 15 marzo 2024, da Machina website: <https://www.machina-deriveapprodi.com/post/space-invaders-soggetti-di-movimento-e-luoghi-comuni-nello-spazio-urbano>

252

Curcio, R., Prette, M., & Valentino, N. (2012). *La socioanalisi narrativa*. Roma: Sensibili alle foglie.

Custodi, G., Olcuire, S., & Silvi, M. (2020). Trois fenêtres pour un panorama. Contributions des réflexions féministes, genrées et queer produites en Italie dans le cadre des disciplines spatiales à partir des années 1990. *Etudes Francophones*, 33, 55–72.

Dalla Costa, M. (2021). *Donne e sovversione sociale: Un metodo per il futuro*. Verona: Ombre Corte. (Opera originale pubblicata 1973)

Dambrosio Clementelli, A. (2019). Toponomastica femminista, ovvero come ri-significare lo spazio urbano. *La libertà è una passeggiata*, 170–190.

Dambrosio Clementelli, A. (2023). *La Spazializzazione della Sicurezza delle donne attraverso la lente della Riproduzione Sociale. Il Caso Della Bolognina* (Università di Genova). Università di Genova.

Darke, J. (1996). The man-shaped city. *Changing places: Women's lives in the city*, 88–99.

de Certeau, M. (2010). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro. (Opera originale pubblicata 1980)

De Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press.

De Lauretis, T. (1990). Eccentric subjects: Feminist theory and historical consciousness. *Feminist studies*, 16, 115–150.

- De Lucia, P. (2013). Immagini in dissolvenza. Lettura “interessata” di Can the subaltern speak? Di Gayatri Chakravorty Spivak. *Revista DEP, Deportate, esuli e profughe*, 21, 95–114.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. Paris: Éditions Buchet-Chastel.
- Del Re, A. (2015). Collective spaces. *Viewpoint Magazine*, 5.
- della Porta, D. (1996). *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia: 1960-1995*. Roma-Bari: Laterza.
- della Porta, D. (2014a). Focus groups. Oxford University Press.
- della Porta, D. (2014b). In-depth interviews. Oxford University Press.
- della Porta, D. (2015a). The global justice movement: An introduction. *Global justice movement*.
- della Porta, D. (2020). Protests as critical junctures: Some reflections towards a momentous approach to social movements. *Social Movement Studies*, 19, 556–575.
- della Porta, D., & Diani, M. (1997). *I movimenti sociali*. NIS.
- della Porta, D., & Diani, M. (A c. Di). (2015). *The Oxford handbook of social movements*. Oxford: Oxford University Press.
- della Porta, D., & Diani, M. (2020). *Social movements: An introduction* (3. ed). Oxford: Wiley Blackwell. (Opera originale pubblicata 1997)
- della Porta, D., & Mattoni, A. (2014). Patterns of diffusion and the transnational dimension of protest in the movements of the crisis: An introduction. *Spreading Protest: Social Movements in Times of Crisis*, 1–18.
- della Porta, D. della. (2015b). *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back Into Protest Analysis*. John Wiley & Sons.
- Dentico, M. (2021). Tra decoro e degrado. Appunti per una semiotica dei segni urbani. *Filosofi (e) Semiotiche*, 8, 33–48.
- Di Felicianantonio, C. (2014). Exploring the Complex Geographies of Italian Queer Activism. *lambda nordica*, 19, 27–52.
- Diani, M. (1992). The concept of social movement. *The sociological review*, 40, 1–25.

- Doerr, N., Mattoni, A., & Teune, S. (2013). Toward a Visual Analysis of Social Movements, Conflict, and Political Mobilization. In N. Doerr, A. Mattoni, & S. Teune (A c. Di), *Research in Social Movements, Conflicts and Change* (Vol. 35, pp. xi–xxvi). Emerald Group Publishing Limited.
- Domaradzka, A. (2018). Urban Social Movements and the Right to the City: An Introduction to the Special Issue on Urban Mobilization. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 29, 607–620.
- Dominijanni, I. (2009). Pubblico e privato nel «laboratorio italiano». *Iride*.
- Dorlin, E. (2009). Vers une épistémologie des résistances. In E. Dorlin (A c. Di), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 5–18). Paris: PUF.
- Dorlin, E. (2020). *Difendersi. Una filosofia della violenza*. Fandango Libri.
- Enke, A. (2007). *Finding the Movement: Sexuality, Contested Space, and Feminist Activism*. Duke University Press.
- Espineira, K., & Bourcier, M.-H. (2016). Transfeminism. Something Else, Somewhere Else. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 3, 84–94.
- Expósito, M., & Vila, N. (2007). *Tactical Frivolity+ Rhythms of Resistance*. Spain.
- Eyerman, R. (2007). How social movements move: Emotions and social movements. In *Emotions and social movements* (pp. 41–56). Routledge.
- Falú, A. (2009). *Mujeres en la ciudad: De violencias y derechos* (1. ed). Santiago de Chile: Red Mujer y Hábitat de América Latina : Ediciones SUR.
- Fantò, M., Muti, G., & Pecorelli, V. (2023). Toponomastica transfemminista come pratica performativa: Una lettura geografica. In *Idee, testi, rappresentazioni. Pensare, raccontare, immaginare il movimento* (Vol. 4, pp. 280–285). CLUEP.
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current anthropology*, 45, 305–325.
- Farris, S. R., & Bergfeld, M. (2022). Low-skill no more! Essential workers, social reproduction and the legitimacy-crisis of the division of labour. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 23, 342–358.

- Federici, S. (1976). *Salario contro il lavoro domestico* (Collettivo Femminista Napoletano per il Salario al Lavoro domestico, A c. Di).
- Federici, S. (2020). *Calibano e la strega: Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Milano: Mimesis. (Opera originale pubblicata 2004)
- Federici, S. (2020). *Il punto zero della rivoluzione: Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista* (A. M. Curcio, A c. Di). Verona: Ombre corte.
- Fischer-Lichte, E. (2008a). Reality and Fiction in Contemporary Theatre. *Theatre Research International*, 33, 84–96.
- Fischer-Lichte, E. (2008b). *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics*. London: Routledge.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista*. Roma: Nero Editions. (Opera originale pubblicata 2009)
- Flesher Fominaya, C., & Hayes, G. (2018). *Resisting austerity: Collective action in Europe in the wake of the global financial crisis*. London: Routledge.
- Fominaya, C. F., & Cox, L. (2013). *Understanding European movements: New social movements, global justice struggles, anti-austerity protest*.
- Foucault, M. (1978a). *Microfisica del potere: Interventi politici*. Einaudi. (Opera originale pubblicata 1976)
- Foucault, M. (1978). *Sorvegliare e punire: Nascita della prigione*. Einaudi.
- Foucault, M. (1978b). *Storia della sessualità. La volontà di sapere* (P. Pasquino & G. Procacci, Trad.). Milano: Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1976)
- Foucault, M. (2001). *La volontà di sapere*. Feltrinelli Editore. (Opera originale pubblicata 1976)
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 56–80.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Frisina, A. (2016). *Metodi visuali di ricerca sociale*. il Mulino.

- Frisina, A., & Ghebremariam Tesfàù, M. (2020). Decolonizzare la città. L'antirazzismo come contro-politica della memoria. E poi? *Studi culturali*, 399–412.
- Fuentes, M. A. (2015). Performance Constellations: Memory and Event in Digitally Enabled Protests in the Americas. *Text and Performance Quarterly*, 35, 24–42.
- Fuentes, M. A. (2020). Actualizar la protesta y el activismo: Constelaciones de performances hemisféricas. In *Activismos tecnopolíticos: Constelaciones de performance*. Canopus Editorial Digital SA.
- Fuentes, M. A. (2022). Critical Performances: The Scream, the Green Tide, and the Spider as Embodied Feminist Articulations. In *The Routledge Companion to Twentieth and Twenty-First Century Latin American Literary and Cultural Forms*. Routledge.
- Gago, V. (2022). *La potenza femminista: O il desiderio di cambiare tutto* (S. Stefani, Trad.). Alessandria: Capovolte.
- Gambetti, Z. (2014). Occupy Gezi as Politics of the Body. In U. Ozkirimli (A c. Di), *The Making of a Protest Movement in Turkey*. Palgrave Macmillan.
- Garbagnoli, S. (2014). «L'ideologia del genere»: L'irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale. *AG About Gender - International Journal of Gender Studies*, 3.
- Garbagnoli, S. (2019). L'eterosessualità come regime politico. Qualche nota sul materialismo di Monique Wittig. Il collettivo della lacuna (A c. Di), *Il pensiero straight e altri saggi* (Di M. Wittig).
- García, D. (2011). *Mad Marginal Cahier #2: L'inadeguato / Lo inadecuado / The inadequate* (C. Núñez & D. García, A c. Di). Berlin: Sternberg Press.
- Gerbaudo, P. (2012). *Tweets and the streets: Social media and contemporary activism*. London: Pluto Press.
- Gerbaudo, P. (2018). The indignant citizen: Anti-austerity movements in southern Europe and the anti-oligarchic reclaiming of citizenship. In *Resisting Austerity*. Routledge.
- Gerbaudo, P. (2021). Social media activism and the funnelling of participation. *Rivista Di Digital Politics*, 271–282.

- Giacomantonio, F. (2010). *Introduzione al pensiero politico di Habermas: Il dialogo della ragione dilagante*. Mimesis.
- Giardini, F., & Simone, A. (2015). Reproduction as Paradigm: Elements for a Feminist Political Economy. *Viewpoint Magazine*, 31.
- Ginzburg, C. (1979). Spie. Radici di un paradigma indiziario. *Crisi della ragione*, 57–106.
- Gioia, A. (2021). *L'Università delle donne: Esperienze di femminismo a Roma (1979-1996)*. Donzelli editore.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine.
- Gobo, G. (2008). Re-conceptualizing generalization: Old issues in a new frame. *The Sage handbook of social research methods*, 193–213.
- Goffman, E. (2022). *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il mulino. (Opera originale pubblicata 1969)
- Golinelli, M. (2014). *Del corpo che resiste. Per un archivio della performatività nelle pratiche di protesta sociale*. (Tesi di laurea in Gender Studies). Università di Bologna.
- Goodwin, J., & Jasper, J. M. (2004). *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*. Rowman & Littlefield.
- Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (2001). *Passionate politics: Emotions and social movements*.
- Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (2004). Emotional dimensions of social movements. *The Blackwell companion to social movements*, 413-432.
- Gould, D. B. (2004). *Passionate political processes: Bringing emotions back into the study of social movements*.
- Gould, D. B. (2009). *Moving politics: Emotion and act up's fight against AIDS*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graeber, D. (2012). *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*. Elèuthera.
- Grassi, S. (2013). *Anarchismo Queer. Un'introduzione*. Edizioni ETS.

- Graziano, V. (2021). Verso una teoria delle pratiche prefigurative. In I. Caleo, P. Di Matteo, & A. Sacchi (A c. Di), *In fiamme: La performance nello spazio delle lotte (1967-1979)* (Prima edizione, pp. 226–235). Venezia: Bruno.
- Greer, S. (2016). *Contemporary British Queer Performance*. Springer.
- Gregson, N., & Rose, G. (2000). Taking Butler elsewhere: Performativities, spatialities and subjectivities. *Environment and Planning D: Society and space*, 18, 433–452.
- Grosz, E. (1995). *Space, time, and perversion: Essays on the politics of bodies*. New York: Routledge.
- Guaraldo, O. (2020). Arendt, i bisogni, la felicità. *aut aut*, 386, 111–133.
- Guillaumin, C. (2020). *Sesso, razza e pratica del potere: L'idea di natura* (S. Garbagnoli, V. Perilli, & V. Ribeiro Corossacz, A c. Di). Verona: Ombre Corte. (Opera originale pubblicata 2016)
- Guillaumin, C. (2023). *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*. Il Nuovo Melangolo. (Opera originale pubblicata 1972)
- Gülçiçek, D. (2021). Beyond the Waves: Navigating complexity, context and care in how we read feminist texts. *The Sociological Review Magazine*.
- Gusmano, B. (2017). Uncomfortable Bargains?: Networking between Local Authorities and LGBT Associations in the Context of Neoliberalism. In *Sexualities Research* (pp. 153–166). Routledge.
- Gusmano, B., & Selmi, G. (2023). *Aspettando Godot. Cittadinanza e diritti LGBTQ+ in Italia*. Milano: Mimesis.
- Habermas, J. (2008). *Teoria dell'agire comunicativo*. Il mulino. (Opera originale pubblicata 1981)
- Halcli, A. (1999). AIDS, anger, and activism: ACT UP as a social movement organization. *Waves of protest: Social movements since the sixties*, 135–150.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14, 575.
- Haraway, D. (2018). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli Editore. (Opera originale pubblicata 1991)

- Harding, S. G. (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Psychology Press.
- Harris, A. (2011). Heteropatriarchy kills: Challenging gender violence in a prison nation. *Washington University Journal of Law and Policy*, 37, 13–66.
- Hartsock, N. C. M. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In S. Harding & M. B. Hintikka (A c. Di), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (pp. 283–310). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Harvey, D. (2013). *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street (2013)*. Mialno: il Saggiatore. (Opera originale pubblicata 2012)
- Hatuka, T. (2018). *The Design of Protest: Choreographing Political Demonstrations in Public Space*. University of Texas Press.
- Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Duke University Press.
- Hermosilla, C. A. (2019). Venda Sexy: Memorias no oficiales de un centro de detención. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 30.
- Hesse-Biber, S., & Flowers, H. (2019). Using a feminist grounded theory approach in mixed methods research. *The SAGE handbook of current developments in grounded theory*, 497–516.
- Hill Collins, P. (1991). Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. *Perspectives on gender*, 200.
- Hill Collins, P. (1997). Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power? *Signs*, v. 22, n. 2, 375–381.
- Hill Collins, P. (2017). Intersectionality and epistemic injustice. In *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 115–124). Routledge.
- Hill, L. (2000). Suffragettes Invented Performance Art. In L. Goodman & J. de Gay (A c. Di), *The Routledge Reader in Politics and Performance* (pp. 150–156). Londra: Routledge.

- Hoodfar, H. (1999). *The women's movement in Iran: Women at the crossroads of secularization and Islamization* (Vol. 1). Women living under muslim laws Grebels, France.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*. South End Press.
- hooks, b. (1998). *Elogio del margine: Razza, sesso e mercato culturale* (M. Nadotti, A c. Di). Milano: Feltrinelli.
- hooks, b., & Nadotti, M. (2020). *Elogio del margine-Scrivere al buio*. Tamu.
- Hubbard, P. (2001). Sex zones: Intimacy, citizenship and public space. *Sexualities*, 4, 51–71.
- Hubbard, P. (2013). *Cities and sexualities*. Routledge.
- Iacub, M. (2010). *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo* (G. Durante, A c. Di). Bari: Edizioni Dedalo.
- Irigaray, L. (2010). *Speculum. L'altra donna* (Vol. 1105). Feltrinelli Editore. (Opera originale pubblicata 1974)
- ISTAT. (2006). *La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia*. Ministero per i Diritti e le Pari Opportunità, Roma.
- Jasper, J. M. (1998). The emotions of protest: Affective and reactive emotions in and around social movements. *Sociological forum*.
- Jasper, J. M., & McGarry, A. (2015). *The Identity Dilemma: Social Movements and Collective Identity*. Temple University Press.
- Jasper, J. M. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, 37, 285–303.
- Juris, J. S. (2008). Performing politics: Image, embodiment, and affective solidarity during anti-corporate globalization protests. *Ethnography*, 9, 61–97.
- Juris, J. S. (2015). Embodying Protest: Culture and Performance within Social Movements. In A. Flynn & J. Tinius (A c. Di), *Anthropology, Theatre, and Development: The Transformative Potential of Performance* (pp. 82–104). London: Palgrave Macmillan UK.

- Juris, J. S. (2016). Reflections on# Occupy Everywhere: Social media, public space, and emerging logics of aggregation. In *Youth, space and time* (pp. 385–414). Brill.
- Juris, J. S., & Khasnabish, A. (2013). *Insurgent encounters: Transnational activism, ethnography, and the political*. Duke University Press.
- Keddy, B., Sims, S. L., & Stern, P. N. (1996). Grounded theory as feminist research methodology. *Journal of Advanced Nursing*, 23, 448–453.
- Kern, L. (2021). *La città femminista: La lotta per lo spazio in un mondo disegnato da uomini*. Treccani.
- Kern, L. (2022). *La gentrificazione è inevitabile e altre bugie*. Treccani.
- Kershaw, B. (2013). *The radical in performance: Between Brecht and Baudrillard*. Routledge.
- Kerton, S. (2012). Tahrir, Here? The Influence of the Arab Uprisings on the Emergence of Occupy. *Social Movement Studies*, 11, 302–308.
- Khalil, A. (2015). *Gender, Women and the Arab Spring*. London; New York: Routledge.
- Khatib, L. (2012). *Image Politics in the Middle East: The Role of the Visual in Political Struggle*. Bloomsbury Publishing.
- Knopp, L. (2003). Sexuality and urban space: A framework for analysis. In *Mapping Desire: Geog Sexuality* (pp. 136–146). Routledge.
- Koskela, H. (1999). 'gendered exclusions': Women's fear of violence and changing relations to space. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 81, 111–124.
- Kosofsky Sedgwick, E. (1988). Privilege of unknowing. *Genders*, 102–124.
- Kosofsky Sedgwick, E. (2011). *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* (F. Zappino, Trad.). Roma: Carocci. (Opera originale pubblicata 1990)
- Koyama, E. (2018). *Manifesto transfemminista* (Les Bitches, Trad.). Recuperato da <https://lesbitches.wordpress.com/2018/07/13/manifesto-transfemminista/> (Opera originale pubblicata 2001)

- Laughlin, K. A., Gallagher, J., Cobble, D. S., Boris, E., Nadasen, P., Gilmore, S., & Zarnow, L. (2010). Is It Time to Jump Ship? Historians Rethink the Waves Metaphor. *Feminist Formations*, 22, 76–135.
- Lavizzari, A. (2019). *Protesting Gender: The LGBTIQ Movement and its Opponents in Italy*. Routledge.
- Lefebvre, H. (1976). *La produzione dello spazio*. Milano: Moizzi. (Opera originale pubblicata 1974)
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell. (Opera originale pubblicata 1974)
- Lefebvre, H. (2014). *Il diritto alla città*. Verona: Ombre Corte. (Opera originale pubblicata 1968)
- Lichterman, P. (1998). What Do Movements Mean? The Value of Participant-Observation. *Qualitative Sociology*, 21, 401–418.
- Listerborn, C. (2016). Feminist struggle over urban safety and the politics of space. *European journal of women's studies*, 23, 251–264.
- Livingstone, S. (2009). On the mediation of everything: ICA presidential address 2008. *Journal of communication*, 59, 1–18.
- Lorde, A. (1984). Uses of the Erotic. *Sister outsider*, 59.
- Lotman, J. M. (1985). *La semiosfera: L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia.
- Löw, M. (2016). *The Sociology of Space: Materiality, Social Structures, and Action*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Lugones, M. (2006). On complex communication. *Hypatia*, 21, 75–85.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 0.
- Macchi, S. (2006). Politiche urbane e movimenti di donne: Specificità del caso italiano. Cortesi G., Cristaldi F., Droogleever Fortuijn J., a cura di. *La città delle donne. Un approccio di genere alla geografia urbana*. Bologna: Pàtron Editore.

- Mackay, F. (2015). *Radical feminism: Feminist activism in movement*. Springer.
- Maeckelbergh, M. (2016). The Prefigurative Turn: The Time and Place of Social Movement Practice. In A. C. Dinerstein (A c. Di), *Social Sciences for an Other Politics: Women Theorizing Without Parachutes* (pp. 121–134). Cham: Springer International Publishing.
- Magaraggia, S. (2015). Il moto ondoso dei femminismi: Abbiamo avvistato la quarta ondata? *Genere e partecipazione politica*.
- Magnaghi, A. (2013). Riterritorializzare il mondo. *Scienze Del Territorio*, 1, 47–58.
- Malfatti, I. (2022). *è possibile tagliare altrimenti. Un'indagine transfemminista e neomaterialista su dicotomie e proliferazioni impreviste*. 263
- Marchetti, S. (2013). Intersezionalità. In *Etiche della diversità culturale* (pp. 133–148). Le Lettere.
- Marchetti, S., Mascot, J. M. H., & Perilli, V. (A c. Di). (2012). *Femministe a parole: Grovigli da districare*. Roma: Ediesse.
- Marchevska, E. (2016). Performing inequality: Feminist performative acts as protest gestures. *Journal of Arts & Communities*, 8, 107–119.
- Marcuse, P. (2009). From critical urban theory to the right to the city. *City*, 13, 185–197.
- Martorano, N. (2023). *Rifugiati/e al lavoro. Il sistema d'accoglienza come dispositivo di produzione e riproduzione di lavoratori e lavoratrici essenziali* (Università degli Studi di Padov). Università degli Studi di Padov.
- Mason, J. (2006). *Qualitative Researching*. SAGE.
- Mason, P. (2013). *Why It's Still Kicking Off Everywhere: The New Global Revolutions*. London; New York: Verso Books.
- Massey, D. B. (1994). *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press.
- Mattoni, A. (2014). The potentials of grounded theory in the study of social movements. In D. della Porta (A c. Di), *Methodological practices in social movement research* (pp. 21–42). Oxford: Oxford University Press.
- Mattoni, A., & Teune, S. (2014). Visions of Protest. A Media-Historic Perspective on Images in Social Movements. *Sociology Compass*, 8, 876–887.

- McDowell, L. (1983). Towards an understanding of the gender division of urban space. *Environment and planning D: Society and Space*, 1, 59–72.
- McIntosh, P. (1990). *White privilege: Unpacking the invisible knapsack*.
- Medina, A. G. (2021). Toward a Radical Spatiality: Dissident Architectural Practices in Contemporary Occupations. *Space and Culture*, 24, 97–112.
- Melandri, L. (2021). Femminismo ieri e oggi. *Post-filosofie*, 263-276 Paginazione.
- Melucci, A. (1980). The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*, 19, 199–226.
- Melucci, A. (1985). The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. *Social Research*, 52, 789–816.
- Melucci, A., Keane, J., & Mier, P. (1989). *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mendes, K. (2015a). *Feminism, Activism and Media*. Springer.
- Mendes, K. (2015b). *SlutWalk*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Merrifield, A., & Swyngedouw, E. (1996). *The Urbanization of Injustice*. Lawrence & Wishart.
- Milan, S. (2014). The ethics of social movement research. *Methodological practices in social movement research*, 446–464.
- Minca, C., & Bialasiewicz, L. (2004). *Spazio e politica: Riflessioni di geografia critica*. Padova: CEDAM.
- Mirzoeff, N. (2011). *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Duke University Press.
- Mitchell, D. (2003). *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. Guilford Press.
- Mojab, S. (2001). Theorizing the Politics of ‘Islamic Feminism’. *Feminist Review*, 69, 124–146.
- Molana, H., Ranjbar, A. M., & Razavi, S. (2023). Woman, life, freedom: Decoding the feminist uprising in Iran. *Political geography*, 103, 102834.

- Montalbano, A. (2015). Femminismi e movimenti delle donne nell'Italia del Duemila. *Narrativa*, 31–47.
- Mosca, L. (2014). Methodological practices in social movement online research. In *Methodological practices in social movement research* (Vol. 397, p. 417). Oxford University Press Oxford.
- Moten, F. (2003). *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. U of Minnesota Press.
- Mouffe, C. (2007). Artistic activism and agonistic spaces. *Art & Research*, 1, 1–5.
- Muñoz, J. E. (1996). Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 8, 5–16.
- Muñoz, J. E. (2019). *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York, USA: New York University Press. (Opera originale pubblicata 2009)
- Munt, S. (1995). The Lesbian Flâneur. In *Mapping Desire: Geog Sexuality*. Routledge.
- Mura, B., Peroni, C., & Veneri, C. (2016). Gender Strike! Il tariffario del lavoro gratuito. In *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* (pp. 151–162). Verona: Ombre Corte.
- Nadotti, M. (2014). Femen. L'Ucraina non è in vendita. Recuperato 26 maggio 2024, da Doppiozero website: <https://www.doppiozero.com/femen-lucreina-non-e-in-vendita>
- Nappi, A., & Regalia, I. (A c. Di). (1978). *La pratica politica delle donne*. Milano: Mazzotta.
- Neri, V. (2016). *Etica dell'immaginario sociale. Paradigmi a confronto* (Vol. 169). Edizioni ETS.
- Nicholson, L. (2010). Feminism in 'waves': Useful metaphor or not? *New Politics*, 12, 34–39.
- Non Una di Meno. (2017). *Abbiamo un piano. Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere*. Recuperato da https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf

- Nussbaum, M. C. (2005). *Nascondere l'umanità: Il disgusto, la vergogna e la legge* (1. ed. italiana). Roma: Carocci. (Opera originale pubblicata 2004)
- OECD. (2012). *World Population Prospects: The 2010 Revision, Volume I - Comprehensive Tables*. Paris: Organisation for Economic Co-operation and Development.
- Offe, C. (1985). New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Research*, 817–868.
- Offen, K. (1988). Defining Feminism: A Comparative Historical Approach. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14, 119–157.
- Olcuire, S. (2019). *Sex Zoned! Geografie del sex work e corpi resistenti al governo dello spazio pubblico* (Tesi di dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica). Sapienza Università di Roma, Roma.
- Olesen, V. L. (2007). Feminist qualitative research and grounded theory: Complexities, criticisms, and opportunities. *The SAGE handbook of grounded theory*, 1, 417–435.
- Ortega, M. (2016). *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. State University of New York Press.
- Pabst, A. (2011). Protesting Bodies and Bodily Protest. "Thinking through the Body" in Social Movement Studies. In *Between the Avant-garde and the Everyday: Subversive Politics in Europe from 1957 to the Present* (pp. 191–200). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Pain, R. (2001). Gender, race, age and fear in the city. *Urban studies*, 38, 899–913.
- Pain, R., & Smith, S. J. (2016). Fear: Critical geopolitics and everyday life. In *Fear: Critical geopolitics and everyday life* (pp. 1–19). Routledge.
- Palazzi, F. (2021). *La politica della rabbia. Per una balistica filosofica*. Nottetempo.
- Paone, S. (2008). *Città in frantumi. Sicurezza, emergenza e produzione dello spazio*. FrancoAngeli.

- Paone, S., & Petrillo, A. (2016). Marginalità urbana: Genealogia di un concetto. In L. J. D. Wacquant, *I reietti della città. Ghetto, periferia, stato*. (Vol. 1). Pisa: Edizioni ETS.
- Pasqualini, A. (2017). Feminist sex wars. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*.
- Pasquinelli, M. (A c. Di). (2002). *Media activism: Strategie e pratiche della comunicazione indipendente : mappa internazionale e manuale d'uso*. Roma: DeriveApprodi.
- Pasquino, M. M. (2011). Se la filosofia del linguaggio incontra la politica queer. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 23–30.
- Passerini, L. (1991). *Storie di donne e femministe* (1. ed. italiana). Torino: Rosenberg & Sellier.
- Pérez-Arredondo, C., & Cárdenas-Neira, C. (2022). 'The rapist is you': Semiotics and regional recontextualizations of the feminist protest 'a rapist in your way' in Latin America. *Critical Discourse Studies*, 19, 485–501.
- Perilli, V., & Ellena, L. (2012). Sesso/Genere. Le trappole della naturalizzazione. In S. Marchetti, J. M. H. Mascot, & V. Perilli (A c. Di), *Femministe a parole. Grovigli da districare* (pp. 258–264). Roma: Ediesse.
- Pesarini, A., & Panico, C. (2021). *From Colston to Montanelli: Public memory and counter-monuments in the era of Black Lives Matter*.
- Peters, I. (2014). *Too Abstract to Be Feasible? Applying the Grounded Theory Method in Social Movement Research* (GIGA Working Papers Fasc. 247). GIGA German Institute of Global and Area Studies.
- Petrillo, A. (2018). *La periferia nuova: Disuguaglianza, spazi, città*. FrancoAngeli.
- Petrovich Njegosh, T., & Ribeiro Corossacz, V. (2023). Introduzione: Saperi e pratiche decoloniali. *From the European South*, 12, 4–21.
- Phelan, P. (2003). *Unmarked: The Politics of Performance* (0 ed.). Routledge.
- Pilati, K. (2018). *Movimenti sociali e azioni di protesta*. Il mulino.
- Pioselli, A. (2015). *L'arte nello spazio urbano: L'esperienza italiana dal 1968 a oggi*. Monza: Johan & Levi.
- Pitch, T. (2013). *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Laterza.

- Pitch, T., & Ventimiglia, C. (2001). *Che genere di sicurezza*. Franco Angeli.
- Plummer, M., & Young, L. E. (2010). Grounded theory and feminist inquiry: Revitalizing links to the past. *Western Journal of Nursing Research*, 32, 305–321.
- Plumwood, V. (2005). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Poidimani, N. (2009). *Difendere la «razza»: Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*. Sensibili alle foglie.
-
- 268 Poma, A., & Gravante, T. (2017). Protest, emotion and change: An analysis of two women's collectives fighting against machismo in Oaxaca, Mexico. *Interface: A Journal on Social Movements*, 9.
- Preciado, P. B. (2015). *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*. Fandango Libri.
- Puwar, N. (2004). *Space invaders: Race, gender and bodies out of place*. Oxford : New York: Berg.
- Queer Nation. (2022). *The Queer Nation Manifesto* (L. Bernini, E. C. Gainsforth, & F. Brusa, A c. Di). ITA.
- Raffestin, C. (1984). Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione. *Turco A., Regione e Regionalizzazione, Milano, Franco Angeli*.
- Rai, S. M., Gluhovic, M., Jestrovic, S., & Seward, M. (2021). *The Oxford Handbook of Politics and Performance*. Oxford University Press.
- Ramírez-Blanco, J. (2018). *Artistic Utopias of Revolt: Claremont Road, Reclaim the Streets, and the City of Sol*. Springer.
- Rancière, J. (2000). *La partage du sensible: Esthétique et politique*. La fabrique éditions.
- Rancière, J. (2007). *Il disaccordo: Politica e filosofia*. Roma: Meltemi. (Opera originale pubblicata 1995)
- Raunig, G. (2012). *Fabbriche del sapere, industrie della creatività*. Ombre Corte.

- Reed, T. V. (2019). *The art of protest: Culture and activism from the civil rights movement to the present* (Second edition). Minneapolis: University of Minnesota Press. (Opera originale pubblicata 2005)
- Reger, J. (2017). Finding a Place in History: The Discursive Legacy of the Wave Metaphor and Contemporary Feminism. *Feminist Studies*, 43, 193–221.
- Ribeiro, D. (2020). *Il luogo della parola*. Capovolte.
- Rich, A. (1984). Notes toward a Politics of Location. *Women, Feminist Identity and Society in the 1980's: Selected Papers*, 7–22.
- Rich, A. (1985). Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica. *Nuova DWF*, 23–24. (Opera originale pubblicata 1980)
- Richard, V. M., & Lahman, M. K. (2015). Photo-elicitation: Reflexivity on method, analysis, and graphic portraits. *International Journal of Research & Method in Education*, 38, 3–22.
- Rigo, E. (2022). *La straniera: Migrazioni, asilo, sfruttamento in una prospettiva di genere*. Roma: Carocci.
- Rocheftort, F. (2023). *Femminismi: Uno sguardo globale* (L. Falaschi, Trad.). Bari: Laterza.
- Rome, A. S., O'Donohoe, S., & Dunnett, S. (2019). Rethinking feminist waves. In *Handbook of research on gender and marketing* (pp. 252–272). Edward Elgar Publishing.
- Rose, G. (1993). *Feminism & geography: The limits of geographical knowledge*. U of Minnesota Press.
- Rossi, U., & Vanolo, A. (2024). *Nuova geografia politica urbana*. Gius. Laterza & Figli Spa.
- Rovira Sancho, G. (2019). Constelaciones performativas y multitudes urbanas: El activismo en red, la sensibilidad feminista y la contrainsurgencia. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, 61, 40–55.
- Rubin, G. S. (2007). Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. In *Culture, society and sexuality* (pp. 150–187). Routledge. (Opera originale pubblicata 1999)

- Sabatini, F., & Palermo, G. (2021a). Posizionamenti transfemministi. Saperi situati e pratiche spaziali nel movimento Non Una di Meno. *Geography Notebooks*, 4, 6.
- Sabatini, F., & Palermo, G. (2021b). Under her eye: Immaginari e pratiche spaziali transfemministe a Palermo. *Tracce urbane. Rivista italiana transdisciplinare di studi urbani*.
- Saitta, P. (2015). *Resistenze: Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*. Ombre corte.
- 270 Salimbeni, A. (2023). *Genere e spazio urbano*. Milano: FrancoAngeli.
- Salvatori, L. (2021). *Feminism in transit A study of the transnational feminist movement Non Una Di Meno* (PhD Thesis). University of Leicester.
- Salvatori, L. (2024). From Italy with Rage: Feminists Striking in Uncertain Times. *Atlantis*, 44, 82–85.
- Salvini, A. (2015). *Percorsi di analisi dei dati qualitativi*. Novara: UTET Università.
- Schechner, R. (2003). *Performance theory*. London: Routledge. (Opera originale pubblicata 1977)
- Schneider, R. (2011). *Performing remains: Art and war in times of theatrical reenactment*. Routledge.
- Schwartz, S. W. (2022). In the name of Destà: Artivism, corporeality, and “postcolonial pathways”. *Journal of Postcolonial Writing*, 58, 669–683.
- Scott, J. W. (1987). Il «genere»: Un’utile categoria di analisi storica. *Rivista di Storia Contemporanea*, 16, 560.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Sen, S. (2000). *Toward a Feminist Politics?: The Indian Women’s Movement in Historical Perspective*. World Bank, Development Research Group/Poverty Reduction and Economic
- Serafini, P. (2014). *Subversion through performance: Performance activism in London*. kclpure.kcl.ac.uk.

- Serafini, P. (2018). *Performance Action: The Politics of Art Activism* (1^a ed.). Routledge.
- Serafini, P. (2020). 'A rapist in your path': Transnational feminist protest and why (and how) performance matters. *European Journal of Cultural Studies*, 23, 290–295.
- Seravalli, M. (2013). *Arte e femminismo a Roma negli anni Settanta*. Biblink.
- Serlenga, A. (2011). *To perform is to transform: La performance come atto di trasformazione della realtà*.
- Shepard, B. (2009). *Queer political performance and protest*. Routledge.
- Sibley, D. (1995). *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. New York: Burns & Oates.
- Silverstone, R. (2017). *Media, Technology and Everyday Life in Europe: From Information to Communication*. Routledge.
- Smaschieramenti. (2008). *Volantino di nascita di Smaschieramenti*. Recuperato da <https://smaschieramenti.noblogs.org/post/2010/12/24/volantino-di-nascita-di-smaschieramenti-2008/>
- Smith, A. (2006). Heteropatriarchy and the three pillars of white supremacy. In A. Smith (A c. Di), *The color of violence: The incite! Anthology*. Cambridge, MA: South End.
- Snow, D. A., Soule, S. A., Kriesi, H., & McCammon, H. J. (A c. Di). (2019). *The Wiley Blackwell companion to social movements* (Second edition). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc. (Opera originale pubblicata 2004)
- Soja, E. W. (1985). The spatiality of social life: Towards a transformative retheorisation. *Social relations and spatial structures*, 90–127.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern geographies: The reassertion of space in critical social theory*. Verso.
- Solnit, R. (2018). *Storia del camminare*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Spalla, F. (2024). *Il movimento femminista e transfemminista italiano Non Una Di Meno* (Dottorato di Ricerca in Mutamento sociale e politico). Università di Torino e Università di Firenze, Torino - Firenze.

- Staggenborg, S. (2013). Organization and Community in Social Movements. In J. van Stekelenburg, C. Roggeband, & B. Klandermans (A c. Di), *The Future of Social Movement Research: Dynamics, Mechanisms, and Processes* (p. 0). University of Minnesota Press.
- Staggenborg, S. (2016). *Social Movements*. Oxford University Press. (Opera originale pubblicata 2007)
- Stewart, D. W., & Shamdasani, P. N. (2014). *Focus groups: Theory and practice* (Vol. 20). Sage publications.
- 272 t'Hart, M., & Bos, D. (2007). *Humour and Social Protest*. Cambridge University Press.
- Tanesini, A. (2015). Epistemologie e filosofie femministe della scienza. *APhEx*.
- Tank, P. (2017). Kurdish Women in Rojava: From Resistance to Reconstruction. *Die Welt Des Islams*, 57, 404–428.
- Tarrow, S. (1993). Cycles of collective action: Between moments of madness and the repertoire of contention. *Social science history*, 17, 281–307.
- Tarrow, S. (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge University Press.
- Tarrow, S. (2011). *Power in movement: Social movements, collective action and politics* (3. rev. ed). Cambridge: Cambridge Univ. Press. (Opera originale pubblicata 1994)
- Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Duke University Press.
- Taylor, D., & Fuentes, M. (2011). Estudios avanzados de performance. In *Estudios avanzados de performance*. Fondo De Cultura Económica.
- Taylor, V. (1989). Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance. *American Sociological Review*, 54, 761.
- Taylor, V., & Van Dyke, N. (2007). "Get up, Stand up": Tactical Repertoires of Social Movements. In D. A. Snow, S. A. Soule, & H. Kriesi (A c. Di), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 262–293). Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.

- Thompson, L., & Tapscott, P. C. (2010). *Citizenship and Social Movements: Perspectives from the Global South*. Bloomsbury Publishing.
- Tilly, C. (2004). *Contention and democracy in Europe, 1650-2000*. Cambridge University Press.
- Tilly, C. (2008). *Contentious Performances*. Cambridge University Press.
- Tilly, C., Castañeda, E., & Wood, L. J. (2020). *Social Movements, 1768–2018* (4^a ed.). Routledge. (Opera originale pubblicata 2004)
- Tonkiss, F. (2018). Gendering urban protest: Politics, bodies and space. In *The Routledge Handbook on Spaces of Urban Politics*. Routledge.
- Topini, C. (2020). Femminismo e decolonialità in pillole—Florilegio. In R. Borghi, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo* (pp. 117–137). Meltemi Editore.
- Touraine, A. (1981). *The voice and the eye: An analysis of social movements*. Cambridge Univ. Press.
- Tuana, N. (2017). Feminist epistemology: The subject of knowledge 1. In *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 125–138). Routledge.
- Tulumello, S., & Bertoni, F. (2019). “Nessun decoro sui nostri corpi”: Sicurezza, produzione di margini e movimenti indecoros*. *Tracce Urbane. Rivista Italiana Transdisciplinare di Studi Urbani, No 5*, Politics and Imaginaries. A cura di Giacomo Pozzi.
- Turner, V. W. (1987). *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications.
- Turner, V. W. (2013). *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino. (Opera originale pubblicata 1982)
- Vacchelli, E. (2011). Geographies of subjectivity: Locating feminist political subjects in Milan. *Gender, Place & Culture, 18*, 768–785.
- Valentine, G. (1993). (Hetero) Sexing Space: Lesbian Perceptions and Experiences of Everyday Spaces. *Environment and Planning D: Society and Space, 11*, 395–413.
- Valentine, G. (1989). The Geography of Women’s Fear. *Area, 21*, 385–390.
- Valentino, N. (2017). *L’arte ir-ritata*. Sensibili alle Foglie.

- Van Dyke, N., & Taylor, V. (2018). The Cultural Outcomes of Social Movements. In D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi, & H. J. McCammon (A c. Di), *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements* (1^a ed., pp. 482–498). Wiley.
- Vaneigem, R. (2006). *Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni* (S. Ghirardi, A c. Di). Roma: Castelvecchi. (Opera originale pubblicata 1967)
- Veg, S. (2016). Creating a Textual Public Space: Slogans and Texts from Hong Kong's Umbrella Movement. *Journal of Asian Studies*, 75, 673–702.
- Vergès, F. (2021). *Una teoria femminista della violenza. Per una politica antirazzista della protezione*. Ombre Corte.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a queer planet. *Social text*, 3–17.
- Werbner, P., Webb, M., & Spellman-Poots, K. (2014). *The Political Aesthetics of Global Protest: The Arab Spring and Beyond*. Edinburgh University Press.
- Wittig, M. (2019). *Il pensiero eterosessuale* (F. Zappino, Trad.). Verona: Ombre corte. (Opera originale pubblicata 1980)
- Wittig, M. (2019). La categoria di sesso. In collettivo della lacuna (A c. Di), & S. Bourcier (Trad.), *Il pensiero straight e altri saggi*. (Opera originale pubblicata 1982)
- Wu Ming 2. (2021). Yekatit 12 | Febbraio 19. Zerai Deres, una mappa e una data per agire la memoria. Recuperato 7 maggio 2024, da Giap website: <https://www.wumingfoundation.com/giap/2021/01/yekatit-12-febbraio-19-zerai-deres-una-mappa-e-una-data-per-agire-la-memoria/>
- Wuest, J. (1995). Feminist grounded theory: An exploration of the congruency and tensions between two traditions in knowledge discovery. *Qualitative health research*, 5, 125–137.
- Yates, L. (2015). Rethinking prefiguration: Alternatives, micropolitics and goals in social movements. *Social Movement Studies*, 14, 1–21.
- Young, I. M. (1996). *Le politiche della differenza* (1^o edizione; A. Bottini, Trad.). Feltrinelli. (Opera originale pubblicata 1990)
- Yuval-Davis, N. (2016). 'Gender and Nation'. In *Space, gender, knowledge: Feminist readings* (pp. 403–408). Routledge.

Zambelli, E., Mainardi, A., & Hajek, A. (2018). Sexuality and power in contemporary Italy: Subjectivities between gender norms, agency and social transformation. *Modern Italy*, 23, 129–138.

Zamboni, C. (2022). Il simbolico e la via del movimento delle donne. *Materiali di Estetica. Terza serie*.

Zappino, F. (2016). *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona: Ombre corte.