



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata  
(FISPPA)**

**Corso di laurea magistrale di Psicologia clinico-dinamica**

**Tesi di laurea Magistrale**

**Corpo e Potere.  
Il problema identitario in Michel Foucault**

**Body and Power. The identity problem in Michel Foucault.**

**Relatrice  
Prof.ssa Ilaria Malaguti**

**Laureanda  
Federica Monacelli**

**Matricola 2016635**

Anno Accademico 2022/2023



*Esiste  
tra noi un filo che ci lega  
sottile*

*è lo stesso che stringe  
tutta la terra*

*Un giorno siederemo  
insieme  
illimitati, mischiati e senza  
confini  
scioglieremo le matasse del  
Cuore  
e parleremo di  
Tutto*

*Perché  
nonostante i nostri tentativi  
di odio, indifferenza*

*sottile  
quel filo che ci lega  
Resiste*

(Marianna Nusca)



## Indice

Introduzione .....	<b>1</b>
1. Verso il binomio potere- corpo .....	<b>7</b>
1.1 Il potere nel pensiero di Foucault .....	7
1.2 Analisi meccanismi potere-sapere .....	12
1.3 Il corpo nella genealogia della punizione .....	17
1.4 Tecnologia politica del corpo. Quale individuo? .....	20
1.5 Il valore dello spazio nel meccanismo potere-sapere .....	25
2. Sul corpo e sul soggetto.....	<b>31</b>
2.1 Il corpo nel pensiero di Foucault .....	31
2.1.1Corpo storicizzato .....	31
2.1.2 Dall’archeologia alla genealogia.....	38
2.2 Il costruttivismo di Foucault. Quale materialità? .....	40
2.3 Essere corpo o avere corpo? .....	44
2.4 Corpo come capacità di agire e concetto di “resistenza” .....	50
2.5 Il soggetto tra storia e finitudine .....	54
3. Raccontare il carcere .....	<b>59</b>
3.1 Verso l’esperienza restrittiva .....	59
3.2 Narrarsi per resistere al potere .....	62
3.3 Corpo narrativo .....	68
3.4 Guardarsi ed essere guardati .....	71
3.5 Posizionamento corporeo e costruzione della realtà.....	79
3.6 Perdere o mantenere il controllo? .....	84
3.7 “Ho cominciato a combattere” .....	92
Conclusioni .....	<b>99</b>
Bibliografia .....	<b>105</b>
Appendice .....	



## *INTRODUZIONE*

Il presente elaborato, come si evince dal titolo, si occupa di approfondire le tematiche del potere, del corpo e della costruzione identitaria, a partire dalle riflessioni del filosofo francese Michel Foucault.

Il lavoro svolto non mira certamente ad avere una pretesa di verità quanto, invece, a costruire uno sguardo alternativo teso a conoscere i “diversi giochi di verità” che si trasformano, si contestano e si realizzano a partire dal “teatro dei corpi” (Sforzini, 2019, p. 138).

L’obiettivo è quello di stimolare uno sguardo critico, che non si fermi alla semplice constatazione di verità e fatti, ma che si impegni nella costruzione e problematizzazione dei discorsi. Si tratta, dunque, di attuare una ricostruzione delle origini per relativizzare e mettere in discussione alcune questioni che si danno per scontate.

Inoltre, a partire dalla mia personale esperienza di tirocinio alla Casa di Reclusione di Padova, ritengo che sia necessario porsi come obiettivo la possibilità di aprire il campo del sapere ai racconti delle persone e usarli come strumenti per narrare la cultura in cui si è inseriti. In altre parole proporre l’idea di attuare un “incrocio di sguardi” (Kalica, 2018).

Il progetto di tesi si articola in tre parti, suddivise a loro volta in paragrafi, e affronta le tematiche sopra citate attraverso contributi di vari ambiti disciplinari. A partire da uno sguardo filosofico ed epistemologico, proprio del pensiero di Foucault, si tracciano le linee teoriche di riferimento. Successivamente ci si sposta verso una costruzione del discorso in grado di far dialogare il pensiero foucaultiano con alcune visioni appartenenti

all'ambito della psicologia. A partire da tale dialogo e, in linea con quanto discusso, si apre una finestra sulle narrazioni di persone che hanno vissuto un'esperienza detentiva.

Nel primo capitolo si approfondiscono le tematiche del potere e del corpo da un punto di vista teorico, attraversando principalmente l'opera "*Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*" (1975). Si osserva come il potere, in termini foucaultiani, venga inteso come un "rapporto mobile e creativo" (Foucault et al., 1997) che si dispiega in un'attività produttiva e che struttura il campo d'azione entro cui ci si muove. Esso entra in un rapporto di mutua costruzione con le forme del sapere, generando un meccanismo a partire dal quale risulta possibile descrivere le modalità attraverso cui tale attività produttiva si articola nei confronti dei corpi. Il termine "Potere" verrà declinato come "nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una data società" e non tanto in qualità di istituzione o potenza in mano di pochi (Foucault, 1975, 83).

Per far sì che si possa parlare di potere è necessario che questo si articoli in relazioni alle forme del sapere e che con queste si generi un meccanismo di creazione reciproca.

Per dirlo con le parole di Foucault:

"Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere; che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere" (Foucault, 1975, p.31).

Utilizzando un metodo genealogico- proprio del filosofo francese- viene approfondito il modo in cui, al variare di tali meccanismi, si accompagna la costruzione dei corpi e dunque le modalità in cui si rende possibile l'emergere di uno specifico individuo. Inoltre, nell'evidenziare le trasformazioni epistemologiche del processo di produzione di sapere



ed esercitazione del potere, si individua il corpo come protagonista di tali processi trasformativi.

Nel secondo capitolo, si analizza il modo in cui il corpo, rimanendo nel pensiero del filosofo francese, non viene inteso in qualità di un'entità concreta ma se ne raccolgono e descrivono “i discorsi che parlano e le pratiche che agiscono” su di esso (Fonseca, 2015). Il corpo, in questa prospettiva, partecipa alla tecnologia del potere e con esso si trova in una relazione di complementarità. Andando avanti nel discorso, il pensiero di Foucault, nel tentativo di rispondere a dei quesiti, si interseca con le correnti del costruttivismo e della fenomenologia. Nel domandarsi fino a che punto la materialità corporea, nel pensiero foucaultiano, possa scomparire, si rintraccia il modo in cui vengono superati i principali discorsi sul corpo, ossia il positivismo scientifico e la fenomenologia. Rispetto alla costruzione dei discorsi sul corpo, nel rapporto con i meccanismi del potere e del sapere, si individuano gli spazi di possibilità di azione dell'individuo, sino ad approfondire la tematica delle resistenze. Considerato, dunque, che “il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricomponne” (Foucault, 1975, p. 150) si giunge ad affermare che “vivere è resistere, creare e agire” (Di Marco, 2008, p. 192). I punti di resistenza interni al potere stesso sono, in tale sede, intesi come luoghi utili a generare nuove possibilità. Dunque, a partire dagli spazi di resistenza e creazione si giunge a descrivere il sé come una “pratica di creazione costante” (Berni, 2005). Il soggetto che si delinea è, a questo punto, coinvolto nelle trame storiche alle quali partecipa, generando trasformazioni nei campi del potere e del sapere. Di tale soggetto si scoprirà la finitudine, conducendo a una progressiva scomparsa dell'uomo “come sull'orlo del mare un volto di sabbia” (Foucault, 1966, p. 414) che servirà per la creazione di “uno spazio entro cui finalmente è di nuovo possibile pensare” (De Rosa, 2014, 8).

Nel terzo capitolo, si declina la tematica della resistenza come pratica per reinventare il sé. Sulla base degli scritti su e di Foucault, il resistere viene inteso come un modo per problematizzare le pratiche discorsive in cui si è immersi, le esperienze e se stessi (Berni, 2005). Tale discorso viene integrato e sostenuto da narrazioni di persone con un'esperienza di privazione della libertà. Difatti, il periodo di tirocinio da me svolto presso la Casa di Reclusione di Padova ha reso possibile entrare in contatto con individui privati della libertà e realizzare delle interviste con cinque persone in misura extramuraria (nello specifico in Articolo 21<sup>1</sup>) e con una che ha concluso il proprio periodo di reclusione. In linea con l'esperienza di Foucault del GIP (*Group d'Information sur les Prisons*), ascoltare la voce di persone che hanno vissuto un'esperienza di detenzione può essere considerato un modo di mettere in atto una forma di resistenza. In particolare, si considera la narrazione come una trasformazione discorsiva dell'esperienza, aprendo la possibilità di costruire un valore diverso rispetto ai vissuti. A tali individui è stato dunque chiesto di raccontarsi<sup>2</sup> in merito alla propria esperienza restrittiva e, in modo particolare, di raccontare come il rapporto con il proprio corpo sia entrato a far parte di tali vissuti. Nell'accogliere le narrazioni, si è prestata particolare attenzione ai discorsi inerenti i

---

<sup>1</sup>Cfr. Art. 21 co. 1 legge L. 26 luglio 1975, n. 354 tale per cui “I detenuti e gli internati possono essere assegnati al lavoro all'esterno in condizioni idonee a garantire l'attuazione positiva degli scopi previsti dall'articolo 15. Tuttavia, se si tratta di persona condannata alla pena della reclusione per uno dei delitti indicati nei commi 1, 1-ter e 1 quater dell'articolo 4- bis, l'assegnazione al lavoro all'esterno può essere disposta dopo l'espiazione di almeno un terzo della pena e, comunque, di non oltre cinque anni. Nei confronti dei condannati all'ergastolo l'assegnazione può avvenire dopo l'espiazione di almeno dieci anni”. <https://www.brocardi.it/legge-ordinamento-penitenziario/titolo-i/capo-iii/art21.html>

<sup>2</sup> Sulla base di quanto studiato nel testo di La Mendola (2009), le interviste iniziavano con un accordo comunicativo che, salvo lievi adattamenti, recitava così:  
“Con questa intervista le chiedo di raccontarmi le sue esperienze relativamente al suo rapporto con il corpo e la costruzione di sé in relazione al suo periodo di detenzione. Proprio perché le chiedo di raccontarmi le sue esperienze, non ci sono risposte giuste o sbagliate, soltanto racconti. Io sono qui per ascoltare lei e i suoi racconti. Sarà lei a guidarmi, io cercherò soltanto di suggerirle ogni tanto e solo se sarà necessario, qualche aspetto sul quale concentrare la sua attenzione. Quanto più mi racconterà di situazioni specifiche tanto più mi sarà di aiuto. Tutto ciò che ci diremo rimarrà tra me e lei e verrà utilizzata in modo da preservare la sua privacy. Le chiedo di poter registrare perché non sarei in grado di prendere adeguatamente appunti e seguirla. Se è d'accordo, possiamo cominciare”.

cambiamenti della propria costruzione identitaria e ai vissuti relativi al rapporto con il proprio corpo. All'interno dell'elaborato compaiono, quindi, storie di individui privati della libertà che raccontano modi di resistere al meccanismo del potere, di cui il carcere risulta essere un caso esemplificativo della società tutta. L'auspicio è quello di trovare storie che, a partire dalla ristrutturazione dei significati che ha assunto il corpo nella loro esperienza, giungano a una rielaborazione del sé. Dunque, viene esposto un modo di resistere alle forme del potere tramite un raccontarsi che passa per discorsi sul e del corpo. Nell'analizzare le narrazioni raccolte si fa riferimento al paradigma interazionista, il quale presuppone che non sia necessario entrare nel merito "dell'ontologia di una realtà data, oggettivata e definita come indipendente dall'osservatore" (Romaioli, 2010), ma che, invece, sia "il linguaggio a creare la realtà o ciò che si considera come reale" (Salvini & Dondoni, 2011, p. 38). Tale modo di concepire la realtà, trova eco anche nelle parole di Foucault, il quale afferma che "la natura della nostra mente viene continuamente ricostruita dalle forme che creiamo connettendo rappresentazioni e linguaggio" (Foucault, 1963, in Faccio & Salvini, 2007, 129).



## 1. VERSO IL BINOMIO POTERE-CORPO

*“È tutta la vita che sono cosciente dell’esistenza di epoche e luoghi diversi. Ho sempre avuto la consapevolezza che in me esistono altre persone. Ora che tu sarai il mio lettore, sappi che ciò vale anche per te. (Jack London, 2015, p. 7)*

### 1.1 Il potere nel pensiero di Foucault

Aprire un discorso sul concetto di potere potrebbe risultare un’impresa estremamente ampia in quanto, tale termine, porta con sé una lunga storia che lo ha accompagnato nella costruzione di diversi valori d’uso.

Il termine “potere” può assumere una connotazione differente a seconda del campo disciplinare in cui viene applicato. Il suo valore viene, infatti, meglio specificato dal campo semantico in cui è inserito e al quale si riferisce<sup>3</sup>.

Ad ogni modo, il valore più diffuso di tale termine rimanda alla capacità, possibilità oggettiva, di agire, di fare<sup>4</sup>. Nonostante tale accezione possa risultare la più diffusa a

---

<sup>3</sup> Si fa qui riferimento alla valenza ostensiva dei termini. Come si può leggere in Turchi & Sposini (2016), “la proprietà dell’ostensione è di conferire un valore sempre diverso ogni volta che il linguaggio si mostra (ostende), rendendo in tal modo incerto il valore di un termine” (Turchi & Sposini, 2016, p. 287). Dunque con valenza ostensiva intendiamo “il valore delle unità simboliche che compongono il linguaggio ordinario è dato dall’uso stesso del loro impiego, ossia, ogniqualvolta un’unità simbolica viene impiegata, questa, cambia il proprio valore in virtù dell’uso che se ne fa” (Turchi et al., 2010).

<sup>4</sup> Definizione tratta dal vocabolario online “Treccani”. *Potere*. (n.d.). Retrieved September 16, 2022, [https://www.treccani.it/enciclopedia/potere\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/#Il\\_concetto\\_di\\_potere](https://www.treccani.it/enciclopedia/potere_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/#Il_concetto_di_potere)

livello di senso comune<sup>5</sup>, in tale sede si porrà l'obiettivo di analizzare il modo in cui Foucault costruisce il valore d'uso di tale termine.

Per entrare nel merito del termine "potere", secondo il pensiero foucaultiano, si userà, come primo strumento, l'analisi etimologica del termine.

Il verbo "potere" deriva dal latino "*poteo*" e più precisamente dalla forma arcaica dell'infinito "*posse*". Il verbo "*posse*" è composto da *potis* (=signore, padrone) ed esse (=essere). La radice di *potis* rimanda al sanscrito *pàtih* (=proteggere) e da un tema indoeuropeo *poti* (=capo famiglia) (AA.VV., 2004).

La sua origine suggerisce un significato di protezione ma anche di dominio, il che ne evidenzia la sua natura relazionale, ossia il rimando al significato di avere la capacità di influenza su qualcuno o su qualcosa. Il sostantivo potere, che deriva dal verbo, ne mantiene la natura processuale.

Sebbene tale termine possa rimandare all'idea di possedere una capacità, nella lettura foucaultiana non viene concepito come una proprietà, quanto piuttosto come una strategia.

"Bisogna insomma ammettere che questo potere lo si eserciti piuttosto che non lo si possieda, che non sia privilegio acquisito o conservato dalla classe dominante, ma effetto d'insieme delle sue posizioni strategiche – effetto che manifesta e talvolta riflette la posizione di quelli che sono dominati. D'altra parte, questo potere

---

<sup>5</sup> "Con la dizione "senso comune" si intendono preposizioni di qualsiasi natura e tipologia che definiscono e sanciscono qual è la realtà: lo statuto di realtà è l'affermazione della stessa (realtà) ed è conferito dalla forza retorica dell'argomentazione a prescindere dall'esplicitazione delle categorie conoscitive poste (come posto per l'asserzione). Il senso comune è autoreferenziale in quanto si legittima eludendo il fondamento delle proprie affermazioni ed è "senso comune" in quanto c'è concordanza sul "modo" in cui si afferma che qualcosa è reale (non tanto su ciò che si afferma di per sé che può essere opinabile e dunque differente): proprio perché tale condivisione resta implicita, la modalità si impone come dato di fatto nel suo produrre realtà" (Turchi, 2009, p. 33)

non si applica puramente e semplicemente, come un obbligo o un'interdizione, a quelli che non l'hanno; esso l'investe, si impone per mezzo loro e attraverso loro; si appoggia su di loro, esattamente come loro stessi, nella lotta contro di lui, si appoggiano a loro volta sulle prese che esso esercita su di loro" (Foucault, 1975, p.30).

Non è dunque possibile possederlo, esso viene invece esercitato. Non si identifica con un individuo o con uno status, deve, anzi, essere inteso come del tutto impersonale, storicamente e culturalmente determinato.

Foucault scrive che "il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data" (Foucault, 1988, p.83). Si può intendere da tali parole che il potere non è conservato o acquisito, ad esempio dalla classe dominante, come potrebbe facilmente intuirsi secondo un ragionamento di senso comune. Piuttosto va inteso come l'effetto che il più delle volte si manifesta e riflette le idee di coloro che si trovano in una posizione dominante. Nella sua processualità è possibile decifrare relazioni attive, sempre in tensione, strategie e tecniche impiegate nella costruzione sociale. Tale costruzione sociale del discorso su di una realtà porta con sé un potere, ossia un insieme di tecniche e strategie che danno luogo a quel campo disciplinare entro cui muoversi. Ma questo potere, come riportato anche precedentemente, non si applica su chi non lo detiene ma piuttosto li "investe". Per dirlo con le parole di Foucault "queste relazioni scendono profondamente nello spessore della società." (Foucault, 1975, p.30).

Per Foucault, il punto di applicazione di tali meccanismi specifici e di strategie non può che essere il corpo: corpo sociale da agire, muovere e trasformare.

In questo senso, porre in essere la possibilità di esistenza del potere, significa analizzare il modo attraverso cui si costruiscono “i meccanismi che delineano le condizioni di possibilità dell’emergere della persona” (Ricca, 2014). L’analisi del potere non sarà, dunque, rivolta ad una forma concreta e isolata di questo termine, quanto piuttosto rivolta a tutti i meccanismi processuali che rendono possibile la creazione di un discorso su una realtà. Il corpo, incastrato in tali modalità di costruzione sociale, diviene punto di perno e di applicazione dei movimenti possibili contestualmente ad un campo disciplinare. La possibilità d’essere di un individuo, dunque, si manifesta nel suo essere punto di applicazione dell’esercizio del potere.

In altre parole, si può affermare che “il potere appare come un rapporto mobile e creativo, a cui i soggetti, gli assoggettati, collaborano” (Foucault et al., 1997).

Si abbandona la logica binaria per cui il potere viene posseduto da qualcuno verso il quale contrapporre un’opposizione. I soggetti, nell’attività produttiva del potere, “vi co-appartengono, nel senso che lo formano e ne sono formati” (*ibid.*).

Nei rapporti di potere, nel loro farsi creativo, risiede la possibilità di emergere di tali soggetti che cooperano nella produzione di dispositivi e meccanismi. Soggetti che, nel gioco di relazioni diseguali e mobili, formano i punti a partire dai quali il potere può esercitarsi. Nel suo dispiegarsi produttivo e processuale, il potere, ha dunque una natura intenzionale, dove con intenzionalità si va a intendere un movimento caratterizzato da una direzionalità<sup>6</sup>. L’andare verso qualcosa o qualcuno proprio del meccanismo del potere è, infatti, un rivolgersi ai corpi secondo modalità di trasformazione e rispettando un sistema di reciprocità per cui la condizione tale per cui il potere può dirsi di esistere è il

---

<sup>6</sup> Si fa qui riferimento al modo di intendere il termine “intenzionalità” nella filosofia di F. Brentano e E. Husserl.



fatto che esista un corpo verso il quale possa esercitarsi, e, la condizione necessaria affinché il corpo, e dunque il soggetto, la persona, trovi la propria possibilità d'essere, è il trovarsi inserito in tale sistema creativo. In altre parole, seguendo una processualità creativa, si generano dei campi d'azione entro i quali le soggettività possono dirsi contemporaneamente assoggettate e libere (Lukes, 1996).

Le persone diventano così soggetti in un duplice senso: soggetti ad altri “attraverso il controllo e la dipendenza” e “legati alla propria identità mediante la coscienza e l'autocoscienza" (Foucault, 1980).

Il dominio a cui fa riferimento Foucault, nel momento in cui parla di corpi assoggettati, non è un dominio omogeneo da parte di qualcuno su altri, bensì si riferisce al potere come lo strumento tramite il quale, attraverso “microprocessi<sup>7</sup> di normalizzazione e coercizione”, gli individui si identificano (Lukes, 1996).

Osservando e analizzando i micropoteri e i microsaperi, si apre la possibilità di individuare le sporgenze del dispositivo del potere cogliendo, non solo la forza del dominio sulle soggettività, ma anche la potenza delle soggettività di modellare lo spazio del dominio (Tari, 2007, p.125).

Ecco dunque evidente il fatto che, porsi come obiettivo l'analisi del potere, significa analizzare le condizioni di possibilità dell'emergere della persona. Dato che i “meccanismi del potere strutturano il campo d'azione entro il quale ci muoviamo”<sup>8</sup>,

---

<sup>7</sup> Cfr. Tari: “Per Foucault [...] l'attraversamento analitico di una società deve essere compiuto in modo tale da poter incontrare i micropoteri e i microsaperi disseminati in tutti gli strati sociali e persino in ogni singolarità individuale, lì dove si batte e dibatte ciò che agisce direttamente per mezzo dei corpi e sui corpi. [...]Una volta decomposto il dispositivo sociale dominante, dall'interno dei suoi microluoghi di potere/sapere, sarà relativamente più agevole individuarne le *sporgenze* [...] ovvero la forza del dominio di affettare la vita delle soggettività, ma anche la potenza delle soggettività di affettare l'ambiente e dunque di produrlo e riprodurlo alternativamente al dominio” (*L'antropologia di noi stessi*, 2007, p. 125).

<sup>8</sup> Si fa qui riferimento al concetto foucaultiano di “governabilità”.

all'interno siamo liberi di conoscere ma pur sempre legati ad un continuo processo che vede i nostri corpi assoggettati e i nostri gesti governati (Lukes, 1996).

Ma quali sono le modalità attraverso cui si manifesta l'attività produttiva del potere? Come si formano i meccanismi del potere? E quali sono le condizioni che ne rendono possibile la loro manifestazione?

Nel successivo sottocapitolo si cercherà di costruire una risposta a tali quesiti tramite l'analisi del rapporto che si instaura tra il potere e il sapere.

## 1.2 Analisi meccanismi potere-sapere

“Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere; che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere” (Foucault, 1975, 31).

Queste sono le parole che utilizza il filosofo francese per aprire un discorso sui meccanismi potere-sapere nel testo *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione* (1975).

Il potere di cui parla Foucault non è, dunque, una potenza che “pesa dall'esterno sulla scienza”, esso è, invece, ingroviato con il sapere, i suoi “effetti circolano tra gli enunciati scientifici” (Foucault, 1977).

Nell'intervista riportata nel testo *Microfisica del potere* (1997), egli ne descrive la sua rete produttiva, che attraversa i corpi, produce discorsi e forma sapere. Non va, dunque, inteso come una istanza che nega e reprime, quanto come un processo di cui si possono scorgere i suoi effetti positivi di produttività.

Più avanti, sempre nello stesso testo, egli aggiunge la necessità di distaccarsi da un modo di studiare il potere a partire dai soggetti che lo detengono o tentando di scinderlo dal sapere.

Durante tutto l'Umanesimo, infatti, il potere e il sapere venivano considerati come meccanismi escludenti. Riprendendo ciò che sottolinea in *Sorvegliare e Punire*:

“bisogna rinunciare a una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere [...]. Forse bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi” (1975, 31).

Essi non si escludono, anzi tra di loro sussiste una “perpetua articolazione” tale per cui “esercitare potere crea oggetti di sapere, li fa emergere, accumula informazioni e le utilizza” e, ugualmente, nulla si può dire su un certo sapere se non si sa il modo in cui lo si esercita. Ancora una volta, è bene sottolineare il loro essere integrati in quanto “non è possibile che il potere si eserciti senza sapere, non è possibile che il sapere non generi potere” (Foucault, 1977).

Nelle sue ricerche svolte tra gli anni sessanta e settanta, Foucault rende evidente tale legame. “Il sapere dell'uomo si intreccia con la costruzione e il controllo degli esseri sociali” cosicché viene a generarsi tutta una “rete di sapere che costituiva i suoi soggetti come soggetti del potere” (Foucault et al., 1997).

Utilizzare come base delle sue ricerche un ragionamento così strutturato, rende possibile un'analisi adeguata delle pratiche punitive, intese come la manifestazione dell'intreccio

tra potere e sapere. In tal modo, attraverso l'analisi delle tecniche del potere e il modo specifico di assoggettamento, ha avuto origine tutta una rete di saperi sino ad arrivare al momento in cui l'uomo è divenuto oggetto di studio per un discorso scientifico.

È bene notare come, nel discorso di Foucault, rimane sempre il corpo il bersaglio per nuovi meccanismi di potere e, dunque, esso si offre a nuove forme di sapere (Foucault, 1975).

Difatti, nell'analisi dei meccanismi potere-sapere, egli parte proprio dalla trasformazione dei corpi, in quanto i cambiamenti che avvengono nel modo di concepirli, rendono evidenti le manifestazioni delle innovazioni storiche, in relazione al processo di produzione di sapere ed esercitazione del potere.

Nel testo del 1975<sup>9</sup>, ad esempio, l'autore compie un'analisi delle tecniche punitive specificando il modo in cui agiscono sul corpo e tramite di esso.

Al passaggio da una punizione fisica propria dell'epoca dei supplizi<sup>10</sup> a una punizione disciplinare, pudica, si accompagna il passaggio da una penalità che agiva direttamente sul corpo del suppliziato ad una penalità "incorporea". E, come scrive nel medesimo testo: "il ricorso alla psicofarmacologia e a diversi deconnettori fisiologici, anche se destinato ad essere provvisorio, rientra nel filo conduttore della penalità incorporea" e, così, al "doppio processo scomparsa dello spettacolo- annullamento del dolore" si accompagna tutto un movimento di cambiamento delle legislazioni europee (Foucault, 1975).

I cambiamenti delle modalità in cui viene agito il potere, si intersecano con gli sviluppi di nuove conoscenze nel campo del sapere, di modo tale che, questa mutua influenza, si

---

<sup>9</sup> Si fa riferimento a *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione* (1975).

<sup>10</sup> Si fa riferimento al 1700 circa.

manifesti poi nei cambiamenti storici ed epistemologici lungo un processo discontinuo che si articola per innovazioni.

Nelle lezioni tenute al *Collège de France* tra il 1973 e il 1974, egli individua i tratti fondamentali della microfisica del potere psichiatrico. Tra le cose, descrive il disseminarsi del “potere psichiatrico come tattica di assoggettamento dei corpi all’interno di una certa fisica del potere”. Di fatti, l’analisi dei meccanismi di potere-sapere che regolano lo spazio manicomiale, compiuta da Foucault nel corso accademico, rende conto del fatto che tali rapporti trascendono le strutture manicomiali, cosicché il potere psichiatrico, come assoggettamento dei corpi, si è disseminato in altre istituzioni e spazi sociali in cui ha avuto un ruolo sempre più importante e determinante nell’esercizio del potere sul corpo (Crocco, 2019).

L’arte di Foucault, d’altra parte, come affermano Ewald e Fontana<sup>11</sup>, consisteva proprio nel “diagonalizzare” l’attualità attraverso la storia. Così infatti, tramite uno sguardo genealogico, racconta eventi della storia passata che tornano attuali e permettono di proiettare lo sguardo in avanti.

Egli stesso, in una conversazione<sup>12</sup> del 1971, afferma di studiare gli avvenimenti in questo modo:

“Cerco di mettere in evidenza, fondandomi sul loro costituirsi e sul loro formarsi storicamente, dei sistemi che sono ancor oggi nostri, e all’interno dei quali ci troviamo intrappolati. Si tratta in fondo di presentare una critica del nostro tempo, fondata su analisi retrospettive” (Foucault et al., 1997, p.37).

---

<sup>11</sup> Francois Ewald e Alessandro Fontana sono coloro che si sono occupati della direzione e della stesura della “avvertenza” presente nelle prime pagine del testo “Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)”.

<sup>12</sup> *A conversation with Michel Foucault* (conversazione con J.K. Simon; tr. Francese di F. Durand-Bogaert), in “Partisan Review”, vol.38, n.2, aprile-giugno 1971, pp. 192-201. Tale conversazione viene riportata nel testo Foucault, Dal\_Lago, A., & Petrillo, A. (1997). *2: 1971-1977: poteri, saperi, strategie*. Feltrinelli

Tali “sistemi” di cui parla si reggono proprio sui meccanismi potere-sapere.

A titolo esemplificativo si prenda il caso della psichiatria “classica”.

“Conosciamo abbastanza cose- cose che tu neppure sospetti- sulla tua sofferenza e sulla tua singolarità, per riconoscere che si tratti di una malattia; ma conosciamo abbastanza anche tale malattia per sapere che su di essa e rispetto ad essa tu non puoi esercitare alcun diritto” (Foucault, M., & Bertani, M., 2015, 295).

Come si legge nelle lezioni tenute al Collège de France, essa si fonda su relazioni di potere in cui, ad essere implicato, è il diritto assoluto della non follia sulla follia, della normalità che si impone al disordine e alla deviazione. Il sapere scientifico del medico giustifica il suo imporsi sul folle. Si presupponeva che la scienza permettesse di designare la follia come una malattia e, dunque, in qualità di detentori di una conoscenza, i medici potevano essere i soli ad essere qualificati a intervenire sull’altro, sul folle, il quale, però, non essendo in possesso di alcun sapere scientifico, non aveva nemmeno alcun diritto, nessun potere nei confronti della sua stessa “malattia mentale”.

Dunque, riguardo alla psichiatria “classica”, come afferma Foucault, “ciò che la caratterizza è questo gioco costituito da un rapporto di potere che dà luogo a una conoscenza la quale fonda a sua volta, per converso, i diritti di tale potere” (Foucault & Bertani, 2015).

Si sottolinea ancora, come precisò Foucault al corso tenuto nel 1972<sup>13</sup>, che il rapporto tra potere e sapere non consiste in un rapporto di subordinazione del sapere per favorirlo, stimolarlo o volgerlo ai propri scopi ideologici. Anzi, non può esistere alcun potere senza

---

<sup>13</sup> *Théories et institutions pénales, Annuaire du Collège de France, 72esimo année, Histoire des systèmes de pensée, année 1971-1972, 1972, pp. 283-286. Tratto da Foucault, M., Pandolfi, A., & Serra, A. (1999). I corsi al Collège de France. I Résumés. Feltrinelli, p.19.*

“la distribuzione o la conservazione di un sapere” e non può formarsi alcun sapere senza “un sistema di comunicazione [...] che è in sé stesso una forma di potere”.

Avendo in tale sede messo a punto il modo in cui si articolano tra di loro il potere e il sapere, si andrà ora a descrivere quali sono le manifestazioni di tale sistema nel campo della giustizia. Si aprirà, dunque, un excursus sulle diverse modalità di punizione in quanto esse vengono considerate la manifestazione del modo di organizzarsi del potere nel campo della punizione e del suo articolarsi rispetto al corpo.<sup>14</sup>

### 1.3 Il corpo nella genealogia della punizione

Prendere in considerazione i modi in cui si è organizzato il potere della punizione, significa compiere una storia del corpo. Difatti, Foucault afferma che “interrogando le idee morali a partire dalla pratica e dalle istituzioni penali, si scopre che l’evoluzione della morale è prima di tutto la storia dei corpi” (Foucault et al., 1999, p.40).

Michel Foucault, nel testo del 1975<sup>15</sup>, compie un'attenta descrizione dei cambiamenti avvenuti nel modo di punire. Apre il suo testo con una precisa descrizione di un supplizio e catapulta il lettore nei fatti avvenuti il 2 marzo del 1757. Se ne trascrive, qui, solamente un piccolo frammento a titolo esemplificativo:

“Condotto e posto dentro una carretta a due ruote, nudo, in camicia, tenendo una torcia di cera ardente del peso di due libbre [...] alla piazza di Grève, e su un patibolo che ivi sarà innalzato, tanagliato alle mammelle, braccia, cosce e grasso

---

<sup>14</sup> La scelta di analizzare in maniera più dettagliata la genealogia del potere della punizione invece che del potere psichiatrico è dovuta a una necessità di pertinenza rispetto ai temi che verranno trattati successivamente.

<sup>15</sup> Foucault, M. (1975). *Sorvegliare e Punire: Nascita della Prigione*. Einaudi.

delle gambe, la mano destra tenente in essa il coltello con cui ha commesso il detto parricidio bruciata con fuoco di zolfo, e sui posti dove sarà tanagliato, sarà gettato piombo fuso, olio bollente [...]e in seguito il suo corpo tirato e smembrato da quattro cavalli e le sue membra e il suo corpo consumati dal fuoco, ridotti in cenere e le sue ceneri gettate al vento”.<sup>16</sup>

In questa descrizione si è di fronte a una modalità di punire che prende il corpo come “bersaglio” diretto della “repressione penale”. Il corpo del suppliziato è un “corpo squartato, amputato, marchiato simbolicamente [...] dato in spettacolo” (Foucault, 1975, p.10).

Ma tale modalità di punire e di aggredire in maniera così diretta il corpo, tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo, inizia a vedere la sua fine, cosicché “all’inizio del XIX secolo scompare il grande spettacolo della punizione fisica; si nasconde il corpo del suppliziato; si esclude dal castigo l’esposizione della sofferenza. Si entra nell’età della sobrietà punitiva” (Foucault, 1975, p. 17).

L’intero testo di Foucault descrive in maniera dettagliata la genealogia della punizione e, di questi contrastanti regimi punitivi, ne sottolinea i diversi stili penali. Come scrive Merquior (1985), agli inizi del XIX sec., si passa da un rituale crudele ad una punizione iper-regolamentata che si manifestava in una modalità rigida di impiegare il tempo. Così, con il dissolversi della tortura fisica, “la punizione quale spettacolo raccapricciante scomparve. [...] La società carceraria era nata” (Merquior, 1985, p. 88).

---

<sup>16</sup> *Pièces originales et procédure du procès fait a Robert-François Damiens, 1757*, tomo III, PP. 372-74. In Foucault, M. (1975). *Sorvegliare e Punire: Nascita della Prigione*. Einaudi.



Come si comprende dalla chiara analisi compiuta da Foucault nel testo del 1975, la fine dell'epoca dei supplizi viene segnata da due processi: si assiste alla scomparsa dello spettacolo, che renderà la pena la parte più nascosta del processo; e, contemporaneamente, si assiste al processo di annullamento del dolore, per cui non essendo più la sofferenza fisica elemento costitutivo della pena, il rapporto castigo-corpo cambia e il corpo si trova in posizione di strumento per andare a colpire i diritti.

Dunque, tali cambiamenti a livello di modalità punitive altro non sono se non manifestazioni del modo in cui si organizzava il potere.

Da una parte, nel caso dei supplizi, ciò che bisognava ristabilire era il potere del sovrano. In questo modo il corpo del condannato diviene punto di ancoraggio per una manifestazione di potere e occasione per sottolinearne le dissimmetrie. Nel passaggio graduale a delle punizioni caratterizzate da controllo, addestramento e impiego del tempo (che porteranno poi alla nascita della prigione), si assiste invece allo sviluppo di un potere disciplinare, che si basava su un sistema di rappresentazioni che conduceva sempre di più verso una penalità incorporea (Foucault, 1975).

In questo passaggio dai supplizi alla prigione, possiamo notare come “il corpo deve essere non più marchiato ma addestrato e corretto; il suo tempo deve essere misurato e pienamente utilizzato; le sue forze continuamente applicate al lavoro” (Foucault et al., 1999, p.40).

Dunque, si può notare come la genealogia che compie Foucault, relativa ai cambiamenti nel campo della penalità, oltre ad essere una “storia dei corpi”, è una “storia dei rapporti tra il potere politico e i corpi stessi” in quanto, proprio il modo in cui il potere li investe, è alla base della trasformazione storica ed epistemologica della penalità e degli individui che ne sono protagonisti (Foucault et al., 1999, pp.40-41).

Al cambiare del modo di organizzare il potere, che sia tramite assoggettamento, controllo o costrizione, si accompagna anche un cambiamento a livello di individualità che compongono tale “sistema integrato di penalità-delinquente” (Foucault et al., 1999, p.41). Inoltre, si può notare come tali cambiamenti nel sistema politico-giudiziario, siano stati un “passaggio dal sistema della vendetta a quello della punizione; dalla pratica accusatoria a quella inquisitoria; [...] dalla lotta che designa il vincitore alla constatazione che stabilisce il fatto” (Foucault et al., 1999, p.21).

Tutto ciò, però, non è servito solo per uno scopo descrittivo e di ricostruzione storica, quanto per rendere evidente il legame potere-sapere. Difatti, si è assistito ad un passaggio dall’inquisizione come “forma di potere-sapere” a “un nuovo tipo di potere-sapere destinato ad assumere la forma dell’esame” (Foucault et al., 1999, p.22). In altre parole, possiamo dunque dire che Foucault, nel ripercorrere la storia di una società punitiva, si sia addentrato in un’analisi dei meccanismi potere-sapere che, nel variare il loro modo di influire sul corpo, hanno reso manifesti i cambiamenti epistemologici dell’epoca contenuta tra il XVIII e il XIX secolo.

A conclusione di tale sottocapitolo, ci si chiede dunque quali siano le implicazioni a livello di costruzione identitaria nel momento in cui si modificano i modi di organizzare il potere.

#### 1.4 Tecnologia politica del corpo. Quale individuo?

Alla fine del XIX secolo si assiste, nella formazione delle tecnologie di potere, all’unione di due poli. Da una parte, è possibile individuare lo sviluppo di un interesse nei confronti della specie umana come oggetto di strategie politiche e, dall’altra, lo sviluppo di una

concezione del corpo quale figura da poter manipolare in funzione del potere politico ed economico. “Il plasmarsi di questi due poli diede origine ad una sottile tecnologia politica del corpo” (Sabatino, 1993, 56).

Il passaggio a quello che Foucault definisce un “potere disciplinare”<sup>17</sup>, porterà con sé la produzione di un “soggetto umano come corpo docile” e allo stesso tempo “altamente produttivo” (*ibidem*).

Come insegna il filosofo francese, il potere si manifesta attraverso delle tecniche e delle strategie.

Definire il potere come una tecnica, implica immergere anche il corpo in un “campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, lo investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l’obbligano a delle cerimonie, esigono da lui segni. Questo investimento politico del corpo è legato, secondo relazioni complesse e reciproche, alla sua utilizzazione economica” (Foucault, 1975, p.28).

Difatti, come afferma lo stesso Foucault in *Sorvegliare e Punire (1975)*, le discipline funzionano come “tecnologie di espropriazione del corpo” e vengono considerate come “il procedimento tecnico unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa, ridotta come forza politica, e massimalizzata come forza utile” (Foucault, 1975, p. 241).

---

<sup>17</sup> Come si legge in Foucault (1975) “il potere disciplinare è un potere che, in luogo di sottrarre e prelevare, ha come funzione principale quella di addestrare o, piuttosto, di addestrare, per meglio, prelevare e sottrarre di più. Non incatena le forze per ridurle, esso cerca di legarle facendo in modo, nell’insieme, di moltiplicarle e utilizzarle. Invece di piegare uniformemente e in massa tutto ciò che gli è sottomesso, separa, analizza, differenzia, spinge i suoi processi di scomposizione fino alle singolarità necessarie e sufficienti. Esso addestra le moltitudini mobili, confuse, inutili, di corpi e di forze in una molteplicità di elementi individuali –piccole cellule separate, autonomie organiche, identità e continuità genetiche, segmenti combinatori. La disciplina fabbrica degli individui; essa è la tecnica specifica di un potere che si conferisce agli individui sia come oggetti sia come strumenti del proprio esercizio” (Foucault, 1975, p. 186).

Nel momento in cui si passa da una tecnologia di potere a un'altra (così come da una modalità punitiva a un'altra), è possibile osservare anche la costituzione di nuove forme di soggettività.

Come osserva Sabatino (1993), “la complementarità del rapporto corpo-potere è data dal fatto che se non si può dare un corpo fuori dal potere, allo stesso modo non si può dare un potere che non sia agito dal corpo” ed è in questo senso che il corpo diviene elemento centrale dell'economia del potere. Potere e corpo vanno dunque considerati tra di loro in una relazione “simpatica”.

Far partecipare il corpo alla tecnologia del potere significa, per esempio, passare dal “corpo del condannato” al “corpo del soldato”, seguendo un principio normalizzatore proprio di una società disciplinare.

Parafrasando Foucault (1975), possiamo notare come l'organizzazione del potere, secondo i principi della disciplina, generi una forma di individualità in cui si possono riscontrare quattro parti quali manifestazioni del modo di fabbricare i corpi. Tale individualità può dunque dirsi cellulare, organica, genetica e combinatoria.

È un'individualità cellulare in quanto il potere che la plasma si serve della tecnica della ripartizione spaziale. Può dirsi organica in quanto viene organizzata seguendo una codificazione delle attività. Attraverso il cumulo del tempo si forma la parte genetica dell'individualità e, infine, dalla combinazione delle forze, si genera la sua natura combinatoria<sup>18</sup>(Foucault, 1975, 183).

Come si legge dall'analisi compiuta da Berni e Fadini (2010), la formazione di un'individualità così organizzata, deriva dalla necessità di rendere gli individui produttivi

---

<sup>18</sup> In altre parole si tratta di costituire delle individualità suddivise nello spazio, impegnate in attività specifiche, che si muovono in un tempo preciso e che, nello svolgere i loro movimenti, utilizzano la loro forza in maniera ottimale.

in concomitanza con la nascita del capitalismo e l'emergere della classe sociale della borghesia. Con tali avvenimenti, non è più il sovrano che fabbrica il "corpo del condannato" tramite i principi del giudicare e del punire. Nella cosiddetta "società disciplinare" è lo Stato che si occupa di agire sull'individuo tramite principi normalizzatori e moralizzatori.

Il concetto di società disciplinare, a cui fa riferimento Foucault, si fonda dunque su un principio normalizzatore e di conseguenza su una tipologia di potere che si applica in particolar maniera a tutte le istituzioni: la scuola, la prigione, il manicomio, l'ospedale, la fabbrica, il corpo militare. La peculiarità di tali istituzioni, per la quale vengono accomunate, è il fatto che, reggendosi sulla medesima modalità organizzativa di potere, ossia quello disciplinare, tendano tutte ad analizzare l'individuo e a indirizzarlo verso un agire produttivo.

Difatti, come si legge nell'opera del 1975, "il successo del potere disciplinare deriva dall'uso di strumenti semplici", ossia il controllo gerarchico, la sanzione normalizzatrice e la loro combinazione nella procedura dell'esame. Questi tre strumenti accomunano tutte le istituzioni disciplinari.

Esse, inoltre, si sviluppano "sulla base di un nuovo paradigma moderno e illuministico che Foucault esemplifica nel dispositivo del panottico" e che si fonda su un controllo pervasivo della società, tale per cui diviene possibile alla "classe borghese in ascesa" di organizzare le istituzioni e le città (Berni & Fadini, 2010).

Come si legge nell'analisi della Sassatelli, tali "istituzioni totali"<sup>19</sup>, rendono possibile una "trasformazione produttiva dei corpi" e ne "aumentano il valore mediante pratiche

---

<sup>19</sup> La dizione "istituzione totale" compare nel testo del di Erving Goffman. Egli in questa sede scrive: "Un'istituzione totale può essere definita come il luogo di residenza e di lavoro di gruppi di persone che si trovano a dividere una situazione comune, trascorrendo parte della loro vita in un regime chiuso e formalmente amministrato" (Goffman, 1961).

dettagliate e altamente specifiche”. Tutto ciò ha contribuito a far sì che nel pensiero del teorico francese il soggetto sia sempre “un attore incorporato – che viene plasmato da tecniche del potere e che si costruisce mediante tecniche del sé, entrambe strettamente connesse con la gestione e l’esperienza del corpo” (Sassatelli, 2002, 447).

Nell’epoca dell’illuminismo sono diversi i fattori che hanno contribuito ad un riassetto del potere punitivo e, dunque, all’emergere di una sorta di economia del corpo. Difatti, oltre all’ascesa di una nuova classe sociale, che ha portato con sé anche un cambiamento dei crimini commessi, si assiste ad un progressivo sviluppo dei sistemi di produzione, a un aumento delle ricchezze e dei sistemi di sorveglianza e controllo. Tali manifestazioni del mutamento sociale, sono servite da terreno fertile per poter passare dal principio della pena come punizione a quello della pena come rieducazione. Si assiste, dunque, al passaggio “da un’arte di sensazioni insopportabili a un’economia di diritti sospesi” (Foucault, 1975, p. 13). Con l’instaurarsi di un potere così bene organizzato, la reclusione diviene la modalità punitiva prescelta per potere esercitare il controllo e la disciplina. Ma in che modo essa colpisce il corpo? Come sottolineato, con l’avvento della società disciplinare, il mutamento della pena in senso rieducativo e la nascita del carcere, il corpo assume la funzione di strumento. Difatti, come si legge in Baltard (1829, in Foucault, 1975, p. 256-257), il nuovo compito di un’istituzione completa e onnidisciplinare è quello di rieducare l’individuo per introdurlo nuovamente nella società e ciò si rende possibile tramite un addestramento a livello sia corporale che morale.

La nascente tecnologia del potere disciplinare trova come sua massima manifestazione la “nascita della prigione” come “istituzione completa e austera” (Foucault, 1975, p. 256), ma quali sono gli spazi e i modi entro cui il corpo e dunque l’individuo assoggettato e produttivo si muove?

## 1.5 Il valore dello spazio nel meccanismo potere-sapere

Dopo aver descritto, seppur sommariamente, la formazione di corpi produttivi nel panorama di una società cosiddetta disciplinare, è bene descrivere le condizioni spaziali e architettoniche affinché si potesse evolvere.

Difatti, si parte dal presupposto che “la disciplina procede prima di tutto alla ripartizione degli individui nello spazio” (Foucault, 1975, p. 154).

Per poter educare il corpo e rendere l’individuo produttivo, risulta necessario organizzare lo spazio in cui esso si muove, in modo tale da formare una vera e propria “arte delle ripartizioni”. Come nota il teorico francese, tale arte si manifesta nella messa in opera di diverse tecniche, di cui si serve non solo il sistema penitenziario quanto l’intera società disciplinare.

Così, dai collegi alle caserme, si vede sempre di più il diffondersi di uno spazio specifico, separato da altri luoghi come manifestazione del “principio della clausura”.

Per garantire e mantenere il controllo e la sicurezza, le “istituzioni complete e austere<sup>20</sup>” erano luoghi chiusi in se stessi, di cui veniva rigidamente controllato e regolamentato il transito in entrata e uscita. Ma anche all’interno di esse si scorge la possibilità di mettere in atto le tecniche dell’isolamento per intrappolare il corpo ed utilizzare la solitudine come strumento di riforma. Per esempio, nel modello detentivo di Auburn, che Foucault descrive nel testo *Sorvegliare e Punire* (1975, p. 259 e ss.), si imponeva un silenzio assoluto e un divieto di contatto tra i detenuti per far sì che si organizzasse un apparato in grado di “rendere gli individui docili e utili, con un lavoro preciso sui loro corpi” e il sopraggiungere di uno stato di riflessione autonoma e consapevole nei confronti del reato

---

<sup>20</sup> Così le definisce Foucault in *Sorvegliare e punire* (1975, p. 251)

commesso. L'isolamento, secondo Foucault, poteva dunque portare a una "individualizzazione spontanea del castigo" e a una introiezione del "colloquio del detenuto con il potere".

Ma lo spazio della prigione, per come la descrive, deve anche svilupparsi in qualità di apparato che trasforma gli individui in quanto, in linea teorica, segue il principio della rieducazione<sup>21</sup>. Dunque, per far sì che ciò avvenga, risulta necessario organizzare uno "spazio analitico", in cui dispiegare il principio del lavoro e quello della "localizzazione elementare" per cui "lo spazio disciplinare tende a dividersi in altrettante particelle quanti sono i corpi e gli elementi da dividere" (Foucault, 1975, p.155).

Lo spazio inizia, dunque, ad essere suddiviso con rigore affinché non solo fosse ben organizzato e parcellizzato, ma per far sì che diventasse anche utile e funzionale per individualizzare i corpi e distribuirli in forze lavoro<sup>22</sup> per un maggior rendimento produttivo.

Inoltre, con l'organizzazione di uno "spazio seriale e gerarchico" – che si sviluppa grazie all'evoluzione del concetto di rango e classificazione-, "la tattica disciplinare si situa sull'asse che lega il singolare al multiplo" in quanto "permette insieme la caratterizzazione dell'individuo come individuo, e l'ordinazione di una data molteplicità" (Foucault, 1975, p.162).

---

<sup>21</sup> Tutt'oggi, come sancisce l'art. 27 co. 3 della Costituzione Italiana: "Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato".

<sup>22</sup> È bene sottolineare che nei suoi studi Foucault si occupa principalmente di categorie di persone - quali gli internati, i prigionieri e i bambini- la cui forza produttiva derivata dal loro lavoro è pari a zero. Difatti egli in un'intervista del 1980 individua tre funzioni del lavoro: quella produttiva, quella simbolica e quella disciplinare. Nonostante queste tre forme siano complementari tra di loro, in tale sede si fa maggiore riferimento alla funzione simbolica e a quella di addomesticamento e di disciplina. Si fa qui riferimento a quanto si legge nel testo *El ojo del poder*, *Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, Jeremías: "El Panóptico"*, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría.



Viene dunque organizzato uno spazio analitico, funzionale e gerarchico in grado di fabbricare corpi individualizzati. Ma, come nota Foucault in un'intervista<sup>23</sup> del 1973, il sistema penitenziario, organizzato per segregare e sorvegliare, fa in realtà parte di un sistema punitivo estendibile a tutta la società: "Questo sistema fa parte di un sistema più vasto e complesso che è il sistema punitivo: i bambini sono puniti, gli scolari sono puniti, gli operai sono puniti, i soldati sono puniti. Insomma si è puniti per tutta la vita. [...] Si vive in un sistema punitivo" (Foucault et al., 1997, 170).

Questo modo di organizzare la società, storicamente, secondo il teorico francese, è ampiamente descritto nell'utopia carceraria di Jeremy Bentham, il Panopticon<sup>24</sup>.

Continuando nella sopra citata intervista, Foucault continua notando che:

"ospedali, asili, orfanotrofi, collegi, riformatori, officine, laboratori con la loro disciplina, e infine prigionieri, tutto questo fa parte di una specie di grande forma sociale di potere che è stata strutturata all'inizio del XIX secolo. [...] Perché l'uomo trasformi il suo corpo, la sua esistenza e il suo tempo in forza lavoro" (*ivi*, p. 171).

---

<sup>23</sup> Si fa riferimento all'intervista *Prigioni e rivolte nelle prigioni* con B. Morawe; tr. Francese di J. Chavy, in "Dokumente Zeitschrift Fur ubernationale Zusammenarbeit", anno 29, n.2, giugno 1973, pp.133-137. Riportata in Foucault, Dal\_Lago, A., & Petrillo, A. (1997). *2: 1971-1977: poteri, saperi, strategie*. Feltrinelli

<sup>24</sup> Foucault in *Sorvegliare e Punire* (1975) descrive la struttura architettonica teorizzata da Bentham. Nel testo si legge: "alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spessore della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in ogni cella rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del contro luce, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouettes prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri, in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile. Il dispositivo panoptico predispone unità spaziali che permettono di vedere senza interruzione e di riconoscere immediatamente" (Foucault, 1976, p. 218).

Bentham descrive nel suo testo un modello architettonico di sorveglianza, per cui si capovolge il “principio della segreta” e viene posto in essere il principio secondo cui il potere doveva essere “visibile e inverificabile”. Come descrive Foucault (1975), si diffonde un modello perfettamente geometrico e ordinato che “automatizza e deindividualizza il potere”. Chi osserva, non può essere visto. E chi viene osservato nulla può vedere, ma può solo immaginare e introiettare un continuo essere visto. “Il panopticon è una macchina per dissociare la coppia vedere- essere visti” e, dunque, per incrementare l’economia del potere rendendola più efficace e assoggettando gli individui senza l’uso della forza.

Per dirlo con le parole di Barani: “il dominio dello spazio tende all’assoluta trasparenza di ogni evento sotto il suo potere, secondo i modi della disciplinare osservazione, della perfetta classificazione e catalogazione, della ripartizione e dell’omologazione” (2000, p. 48).

Come si legge in un’intervista<sup>25</sup> del 1980, l’interesse di Foucault nei confronti delle ipotesi architettoniche e strategiche di Bentham, nasce quando decise di fare uno studio riguardo l’architettura medica della seconda metà del XVIII sec e si rese conto del fatto che il principio alla base di queste costruzioni fosse proprio la continua visibilità dei corpi da un punto di osservazione fermo e centralizzato. È in questa epoca l’organizzazione dello spazio inizia a diventare fondamentale per fini economici e politici e non più come dimostrazione del potere in mano al singolo o di una forza divina. Cosicché diviene possibile creare un parallelismo tra la storia degli spazi e la storia dell’organizzazione del potere.

---

<sup>25</sup> “El ojo del poder”, Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, Jeremías: “El Panóptico”, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría.

Per dirlo in altre parole, l'organizzazione dello spazio viene a modificarsi interagendo con i meccanismi di potere e sapere, divenendo una sorta di manifestazione di tale processo. Lo stesso Foucault, nell'intervista, afferma che: “el espacio predetermina una historia que a su vez lo remodela y se sedimenta en él”<sup>26</sup> (Foucault, 1980).

Difatti, se nel periodo di una monarchia amministrativa il potere non aveva la necessità di essere individualizzante e preciso, con i mutamenti sociali<sup>27</sup> del XVIII secolo, inizia a esser necessario sviluppare degli spazi, e dunque dei modi di organizzare il potere, affinché, nonostante la molteplicità degli uomini, risultasse efficace esercitare il potere su tale molteplicità come se si stesse dirigendo un solo individuo.

E, dunque, lo spazio che va perfezionandosi in relazione al binomio potere e sapere, quale corpo forma? Quale valore assume l'individuo rispetto a tale processo?

Se si prende come testo di riferimento *Sorvegliare e punire (1975)*, si legge come, dall'organizzazione di una società disciplinare, abbia origine una “codificazione strumentale del corpo” (Foucault, 1975, 167). Nell'organizzare uno spazio, funzionale a un ordine disciplinare, si introduce una nuova forma di potere. Se, precedentemente, la forma di assoggettamento, propria di un potere sovrano, ricercava nei corpi dei segni e dei risultati che ne manifestassero l'esercizio, con il potere disciplinare si introduce una modalità di controllo e sorveglianza che “regolamenta ed è nello stesso tempo la legge di

---

<sup>26</sup> Traduzione mia: “lo spazio predetermina una storia che a sua volta lo rimodella e si sedimenta in lui”

<sup>27</sup> I mutamenti a cui si fa riferimento sono quelli riportati dall'analisi di Berni e Fadini (2010) e che fanno riferimento a una crescita della popolazione a partire dal XVII secolo accompagnata da uno spostamento dei contadini nelle città. Ciò comporta un aumento del rischio di epidemie. Luigi XIV, re di Francia decise di spostare la propria roccaforte a Versailles e inizia ad instaurarsi il pensiero per cui il sovrano non potesse essere più in grado di controllare e proteggere la popolazione. La messa in discussione del potere sovrano è accompagnata a sua volta dalla ascesa di una nuova classe sociale, la borghesia, che sulla base di ragionamenti propri di una chiesa riformata e con il diffondersi del puritanesimo, fa in modo che si diffonda una nuova mentalità, ossia quella del capitalismo. Dunque questo sfondo di eventi storici favorisce il diffondersi, da parte sia degli aristocratici che della nascente borghesia, di un timore per la sicurezza della città e l'idea di dover sempre più individuare un modo per mantenere un ordine pubblico.

costruzione dell'operazione" (*ibidem*) di una superficie di contatto tra un corpo e l'oggetto da esso manipolato. E il corpo sociale, che il meccanismo di potere prende come strumento, è un corpo che nell'essere assoggettato, viene addestrato ad essere utile ed efficace. Dunque, nell'organizzazione dello spazio, nello scandire analiticamente i tempi e in un preciso insegnamento disciplinare, si inserisce il buon impiego del corpo. La moltitudine non viene più lasciata in una casualità caotica, in quanto il controllo disciplinare "imponesse tra un gesto e l'attitudine globale del corpo la relazione migliore, che è condizione di efficacia" (*ivi*, 166).

Per concludere il discorso, si potrebbe dire che in una società disciplinare, fondata sempre più sul potere della norma, lo spazio viene organizzato e si assiste a ciò che Foucault definisce "il rovesciamento dell'asse politico dell'individualizzazione" (*ivi*, 210).

In altre parole, se nel Medioevo chi esercitava il potere dall'alto era massimamente individualizzato, con la trasformazione della società in un regime disciplinare, si assiste ad una "individualizzazione discendente". Per dirlo con le parole di Foucault: "nella misura in cui il potere diviene più anonimo e più funzionale, coloro sui quali si esercita tendono ad essere più fortemente individualizzati" (*ivi*, p.211).

## 2. SUL CORPO E SUL SOGGETTO

“Scritto sul corpo c’è un codice segreto,  
visibile solo in certe condizioni di luce;  
quello che si è accumulato  
nel corso della vita si ritrova lì”.  
(Jeanette Winterson, 2018, p.76)

### 2.1 Il corpo nel pensiero di Foucault

#### 2.1.1 Corpo storicizzato

Lo scopo della ricerca di Foucault, a partire dai primi scritti, si palesa nel testo “*La volontà di sapere*” del 1976. Qui l’autore rende chiaro come il suo obiettivo fosse mostrare il modo in cui si articolano i dispositivi di potere. Egli descrive la storia dei corpi ed il modo in cui ne sia stata investita la parte più materiale<sup>28</sup>.

Nel presente paragrafo si affronterà, a tal proposito, il modo in cui si è sviluppata, nel pensiero di Foucault, questa storia dei corpi.

Il pensiero del filosofo francese viene attraversato in maniera trasversale da un “protagonista imprescindibile e multiforme” eppure tale presenza, ed il ruolo che ha assunto nel pensiero foucaultiano, sono stati spesso ignorati o vi è stata dedicata un’attenzione limitata (Sforzini, 2019, 11).

Si sta facendo qui riferimento al corpo.

Per rimanere in linea con Foucault, esso non va inteso come un’entità concreta, piuttosto è necessario assumere lo stesso sguardo del filosofo per poterne cogliere, o per lo meno avvicinarsi, al modo in cui viene descritto.

---

<sup>28</sup> Per quanto riguarda questo termine, verrà successivamente reso chiaro il modo in cui Foucault se ne distacca.

Come afferma Fonseca (2015), si tratta non tanto di osservare un dato empirico fattuale, dato per certo, quanto piuttosto di analizzare, raccogliere e descrivere “i discorsi che parlano e le pratiche che agiscono sul corpo”.

Assumere tale modo di procedere significa, in un certo senso, problematizzare e interrogare “un corpo sempre presente”, coglierne le dimensioni teoriche e pratiche, osservarne e descriverne le sfaccettature multiformi che hanno trasformato la storia nei discorsi (Sforzini, 2019, 12).

Non un corpo materiale, né un concetto o una verità sul corpo, quanto piuttosto “un mosaico di corpi attraversati dalla storia o che cambiano la storia” (*ibidem*).

Come osserva Sforzini (2019), già nell’opera “*Nascita della clinica*” del 1963 è presente la questione del corpo, nonostante la sua importanza assuma maggiore evidenza negli scritti successivi.

In questi anni, Foucault, parte dalla storia di un “corpo medicalizzato” evocato dal paradigma del sapere medico proprio dell’età moderna<sup>29</sup>.

La medicina, in questi anni, si muove principalmente secondo l’arte della classificazione, sicché il corpo viene osservato in quanto spazio materiale in cui scorgere e far esistere la malattia (*ivi*, 18).

Il corpo, che viene a costituirsi all’interno degli ospedali ed in conformità con il paradigma di una medicina “analitica”, è il cosiddetto “corpo eloquente” (*ivi*, 22).

Difatti, come suggerisce la Sforzini (2019), non v’è più la necessità di cercare l’essenza della malattia nascosta dietro la maschera del corpo, in quanto su di esso tutto può esser letto immediatamente. La medicina analitica si fonda, infatti, sul presupposto di una

---

<sup>29</sup> Con età moderna si fa riferimento all’arco di tempo compreso tra il XVIII e il XIX secolo.

precisa corrispondenza tra il visibile e il dicibile per cui “descrivere i corpi è, allora, vedere e sapere ad un tempo” (Foucault, 1963, 127).

Con l’avanzare delle scoperte in ambito scientifico, la medicina inizia a sviluppare saperi sempre più avanzati nel campo dell’istologia e si dispiega la clinica anatomopatologica. Lo sguardo deve, dunque, “attraversare il corpo diagonalmente”. Un “corpo-cadavere”, un “corpo-involucro” dal quale estrarre la verità della malattia, una verità che si rende visibile e pienamente intellegibile al momento della morte (Sforzini, 2019, 23).

Come afferma Foucault in *“Nascita della clinica”* (1963), la struttura percettiva ed epistemologica della clinica moderna è quella dell’“invisibile visibilità” e la morte diviene uno strumento utile per sviluppare un sapere sulla vita e sul corpo (Foucault, 1963, 179).

In ogni corpo, in ogni organismo, si può scorgere chiaramente la specificità della malattia e, con essa, anche quella dell’individuo, ma soprattutto quando ci si troverà davanti al corpo nello stato di cadavere.

Riprendendo le parole di Sforzini, si nota come l’analisi di Foucault si muova

“sull’ambiguità del valore del corpo-cadavere: da un lato, la morte come istanza di svelamento della verità della vita e della malattia; dall’altro, la mortalità come finitudine che rende possibile le scienze umane-. I due aspetti formano quella struttura antropologica che, secondo lui, è a fondamento del sapere scientifico e filosofico del XIX e XX secolo” (Sforzini, 2019, 26).

L’uomo moderno esiste nella sua finitudine, nella “spazialità del corpo come forma costitutiva dell’esperienza” e in una precisa configurazione storica.

Inizia in quest'epoca una ricerca dell'uomo sull'uomo, in quanto soggetto e oggetto, seguendo i principali discorsi sul corpo che ne tracciano le linee epistemologiche. Da un lato troviamo, dunque, un corpo-soggetto, proprio dei discorsi fenomenologici, e dall'altro un corpo-oggetto, inserito nel panorama del positivismo scientifico.

Foucault tenta di superare queste posizioni in quanto le ritiene entrambe riduzioniste. Non si può parlare solamente del corpo come oggetto assoluto, né solamente di una originaria potenza significativa. Parafrasando ciò che dice Foucault in *Le parole e le cose* (1966), l'apparire di un sapere sull'uomo si fonda su una capacità di conoscenza che è al contempo naturale ed empirica, una conoscenza i cui a priori epistemici si sovrappongono alle forme del suo coinvolgimento corporeo (Sforzini, 2019).

Con l'affermazione dell'anatomo-clinica come paradigma delle scienze sull'uomo, inizia il periodo della cosiddetta "somatocrazia"<sup>30</sup>, in cui il corpo, come oggetto e soggetto scientifico, veniva medicalizzato, individualizzato, oggettivato e osservato.

Questa impostazione viene, però, messa in crisi nel momento in cui, con l'avanzare del potere psichiatrico, il corpo non riesce a rispondere alle osservazioni.

Durante il corso al Collège de France, tenuto tra il 1973 e il 1974, Foucault afferma infatti che la psichiatria è una "medicina nella quale il corpo è assente" (p.230). Mentre la medicina constata tramite un accurato esame del corpo, la psichiatria, non avendo direttamente a disposizione un correlato corporeo tangibile e osservabile, dovrà ricorrere alla produzione di corpi sostitutivi. Nel tentativo di rispondere al medesimo paradigma anatomo-patologico, che faceva coincidere il corpo della malattia con il corpo del malato,

---

<sup>30</sup> Seguendo le parole del filosofo francese, con il termine somatocrazia si intende quel "regime per il quale una delle finalità dell'intervento statale è la cura del corpo, la salute fisica, la relazione tra la malattia e la salute" (Sebastianelli, 2021, citando Foucault) (<http://www.ragionidistato.it/2021/01/22/la-maschera-della-somatocrazia-biopolitica-del-caso-italiano-nelle-pratiche-di-contrasto-alla-pandemia/>)



si dà il via all'individuazione di un corpo che potesse compensare l'assenza delle lesioni rilevabili e tangibili.

Foucault, per rispondere alla necessità storica di cui si è parlato sopra individua tre tipologie di corpo: il corpo ereditario, il corpo ipnotizzato ed il corpo neurologico.<sup>31</sup>

Il primo caso ha origine nel fatto che, dato che il corpo del cosiddetto “malato di mente” non presenta lesioni osservabili, è necessario estendere l'analisi e l'interrogatorio al corpo collettivo familiare.

Nel secondo caso si tenta di supplire all'impossibilità di determinare delle prove oggettive, spostando l'attenzione sul funzionamento, che risulterà anomalo nel caso si trattasse di un corpo “folle”. Ed è così che il “corpo ipnotizzato”, a partire dagli studi di James Braid<sup>32</sup>, inizia ad esser riconosciuto in quanto l'ipnosi viene accreditata come tecnica scientifica.

Nell'ipotesi di poter controllare il corpo e di pari passo con gli avanzamenti scientifici<sup>33</sup>, si fa spazio il “corpo neurologico” e si diffonde così, anche per la psichiatria, la possibilità di individuare dei movimenti oggettivi generati da delle stimolazioni.

Nonostante questo possa sembrare un punto di approdo per il potere psichiatrico, quasi da associarlo al medesimo rigore medico, ben presto ci si renderà conto di non poggiare i piedi su di una solida costruzione. Ma tale discorso risulta utile per osservare i processi e i mutamenti storici che si sono attraversati.

---

<sup>31</sup> cfr Sforzini, (2019, p. 31 e ss.) che riprende e parafrasa il corso al collège de france “*il potere psichiatrico*” tenutosi tra il 1973 e il 1974

<sup>32</sup> Chirurgo scozzese vissuto tra il 1795 e il 1860. Braid conìò il termine ipnotismo e scrisse come opera principale è *Neurhypnology, or the rational of nervous sleep considered in relation to animal magnetism* (1843).

<sup>33</sup> Si fa qui riferimento in particolar modo ai metodi utilizzati da Charcot. Quest'ultimo fondò il primo centro neurologico presso l'ospedale Salpêtrière di Parigi. Fu il primo a porre l'attenzione sull'aspetto funzionale delle cosiddette malattie del cervello invece che sulla struttura.

Usando le parole della Sforzini:

“le dinamiche della storia iscrivono la loro realtà e dispiegano la loro intelligibilità attraverso la pelle, la carne, le pieghe organiche. Il corpo non è, dunque, solamente un oggetto privilegiato della storia: ne costituisce l’ossatura teorico-pratica. La storia è fatta dall’insieme delle relazioni e delle battaglie dei corpi. È la vita dei corpi.” (Sforzini, 2019, 35).

Si osserva, dunque, come i processi generati dai rapporti tra il potere e il sapere si intrecciano con il corpo e, attraverso una mutua trasformazione, si modellano dando vita a forme di conoscenza inserite in un processo storico.

Come si legge in Salvini e Dondoni, Gadamer sostiene che “la comprensione dell'uomo e della sua realtà è essenzialmente storica, in quanto è la storia, individuale e collettiva, che fa scoprire agli uomini la possibilità di trasformare la realtà e se stessi” (Salvini & Dondoni, 2011, p. 41).

Come visto anche precedentemente<sup>34</sup>, i meccanismi di potere e sapere nel loro articolarsi in rapporto al corpo, generano situazioni strategiche e complesse, proprie di una data società storicamente situata. In questo senso, il corpo, che partecipa a tali processi, può dirsi un “corpo storicizzato”.

Jack London nel romanzo “*Il vagabondo delle stelle*” (2015) racconta narrativamente proprio tale processo, mostrando come Darrell Standing- protagonista dell’opera- abbia vissuto milioni di anni e posseduto molti corpi, abitati transitoriamente.

La sua storia è esemplificativa del fatto che

---

<sup>34</sup> Si rimanda al capitolo 1.

“ogni essere umano attualmente in vita sul pianeta contiene in sé l'incorruttibile storia del principio della vita. È una storia scritta nei tessuti del corpo, nelle ossa, nelle funzioni vitali, negli organi, nelle cellule del cervello, nei nostri spiriti, ma anche negli impulsi atavici e nelle pulsioni fisiche e psichiche” (London, 2015, p. 299).

E dunque una storia fatta di poteri e saperi, in cui il corpo, oltre ad esserne modificato, partecipa ai processi di trasformazione.

Le parole poetiche di Angela Curina aiutano a creare una rappresentazione di quanto si sta descrivendo come “corpo storicizzato”:

“Come per le rocce, le ere si condensano in noi. Ne mostriamo i segni nelle corrosioni esterne, nei grumi, nei frantumi. Siamo pietre che si levigano sotto le sferzate degli agenti atmosferici. Ci sfaldiamo e ci erodiamo, ci stratifichiamo nel tempo nello spazio, col tempo e con lo spazio. Dolcemente e violentemente. Tutto ciò che ci resta da fare, allora, è adoperare gli strumenti dell'archeologo, le mani e la fatica, per scrutare nello spazio tempo del paesaggio di noi stessi gli echi che danno corpo alle nostre forme” (Angela Curina, 2020)

Le metafore utilizzate restituiscono un'immagine della persona che muta nella sua coesistenza con il tempo e con lo spazio, lungo processi di trasformazione che possiamo dire esser guidati dai processi del potere e del sapere.

## 2.1.2 Dall'archeologia alla genealogia

Parlare di “corpo storicizzato” aiuta, dunque, a cogliere lo scarto che compie Foucault nel cosiddetto passaggio dall'archeologia<sup>35</sup> alla genealogia<sup>36</sup>. Tale salto suggerisce un distacco dallo strutturalismo<sup>37</sup> e da un modo di analizzare la storia in base alla descrizione di enunciati pronunciati in una determinata epoca. Nei primi scritti di Foucault e nella sua descrizione archeologica sembrerebbe sempre esserci una “casella vuota”, un elemento simbolico “dalla cui posizione impossibile dipende la distribuzione delle posizioni”. Tale casella vuota è l'episteme.

L'archeologia di Foucault, come afferma Cotesta (1979), “ha come compito la descrizione delle condizioni di funzionamento di determinati discorsi a partire da una determinata episteme”. Nel descrivere, però, Foucault presta sempre molta attenzione a non cadere nel tranello di considerare la storia quale susseguirsi di eventi lungo una linea temporale. Le strutture epistemiche che generano i discorsi, secondo il suo pensiero, si alternano in maniera discontinua nella storia. Per il filosofo francese, affinché un evento possa esistere ed essere descritto, risulta necessario “ricostruire la formazione discorsiva nella quale l'evento si produce” (Cotesta, 1979, p. 46).

---

<sup>35</sup> Con il termine "archeologia" si intende qui il fatto che la storia, foucaultianamente intesa, è guidata da strutture epistemiche che sono tutti i rapporti che sono esistiti in una certa epoca tra i vari campi della scienza. Esse strutturano dei discorsi. L'archeologia del sapere studia quindi i discorsi e il loro alternarsi discontinuo nella storia.

<sup>36</sup> Con il termine “genealogia” si fa qui riferimento all'indagine delle radici storiche che rendono conto dell'apparizione di un insieme di discorsi. Si differenzia dall'archeologia in quanto oltre a studiare i discorsi che si alternano nella storia, la ricerca genealogica si occupa di individuare anche i rapporti di potere legati alla produzione di sapere. (Abeni, 2008)

<sup>37</sup> Ai fini di descrivere il termine “strutturalismo” si fa riferimento alla seguente analisi compiuta Settura nel 2017: “La struttura è una descrizione dello spazio, uno spazio simbolico (né reale né immaginario) nel cui campo sono dislocate delle posizioni. Ciascuna di queste posizioni non esiste di per sé, ma è il prodotto di un rapporto differenziale: le posizioni non esistono prima di entrare in questo rapporto differenziale, al contrario tali posizioni sono totalmente indeterminate, e si determinano solo nella loro relazione reciproca, che è la differenza. La struttura può essere dunque definita come una serie di rapporti differenziali che determinano elementi simbolici nella loro posizione. A ciascuna di queste posizioni corrisponde una singolarità, ovvero un punto immaginario che svolge una precisa funzione e dal quale ci si aspetta un tale o tal'altro atteggiamento”.

Il passaggio ad una genealogia significa disvelare le radici del presente evitando di cadere in concetti immutabili o in realtà preesistenti ed essenzialistiche.

Dunque, con genealogia si intende un modo di procedere che indaga le radici storiche alla base di determinati discorsi e ne studia i rapporti di potere che si legano alla produzione di sapere (Abeni, 2008).

Così come si legge ancora in Sforzini (2019), “il genealogista ricorre alla storia dei corpi per scongiurare le chimere dell’universalità e della necessità”.

In *Sorvegliare e Punire* (1975) si coglie come, ormai, il modo di procedere del filosofo francese sia quello della genealogia. Difatti egli inizia dalla storia del corpo punito e, partendo dall’osservazione di questo in tre diverse forme (corpo suppliziato, corpo esposto e corpo docile)<sup>38</sup>, si muove verso la comprensione dell’evoluzione della razionalità punitiva.

Nonostante Foucault non definisca mai lo statuto della genealogia, cosa che invece aveva compiuto con l’archeologia<sup>39</sup>, a partire dal testo *Sorvegliare e punire* (1975), si palesa il suo interesse a passare a un’analisi dei meccanismi del potere e del sapere nel loro rapporto con il corpo.

“Riconoscere i corpi sotto i concetti” consentirà al “sapere storico” di “spezzare le evidenze per trasformarle in nuove prospettive” e di “ostacolare le costrizioni di verità che abitano la cultura” (Foucault, 1975).

---

<sup>38</sup> Si rimanda al capitolo primo del presente elaborato per quanto riguarda l’approfondimento del corpo in relazione al potere.

<sup>39</sup> Cfr. Foucault, M., *Archeologia del sapere*, 1969

## 2.2 Il costruttivismo di Foucault. Quale materialità?

Il modo in cui Foucault ha attraversato i diversi valori che ha assunto il corpo, ha reso evidente il passaggio dall'osservazione al governo del corpo stesso. Ma in relazione a questo scarto epistemologico dove si pone la materialità del corpo?

Risulta interessante notare come, negli scritti di Foucault, ci sia una coesistenza tra un rifiuto di ogni ontologia del corpo e, dall'altra, come l'oggetto del discorso genealogico sia proprio la materialità corporea.

A tal proposito risulta esemplificativo un passaggio riportato in *Utopie Eterotopie*<sup>40</sup> (2004):

“No, veramente non c'è bisogno né di magia né di fiaba, non c'è bisogno né di un'anima né di una morte perchè io sia insieme opaco e trasparente, visibile invisibile, vita e cosa: per essere utopia, basta essere un corpo. Tutte queste utopie con cui cercavo di sottrarmi al mio corpo avevano semplicemente il loro modello e il loro punto di prima applicazione, il loro luogo d'origine nel mio corpo. Avevo torto a dire, poco fa, che le utopie erano rivolte contro il corpo e destinate a cancellarlo: sono nate dal corpo stesso e si sono, forse solo più tardi, rivolte contro di lui” (Foucault, 2004, 38).

E, dunque, corpo come “spietata topia” e allo stesso tempo “corpo utopico”, in pochi ma densi passaggi Foucault riesce a farli coesistere e a superare la necessità di circoscrivere il valore in uno piuttosto che l'altro.

---

<sup>40</sup> Si tratta di due conferenze radiofoniche tenute da Foucault il 7 e il 21 dicembre del 1966.

Da un lato, non si può non considerare la materialità dei corpi ma, allo stesso tempo, per poter delineare la genealogia del potere, questa deve venir meno.

Di fatti, come afferma Butler<sup>41</sup>: “a volte sembra che per Foucault il corpo abbia una materialità ontologicamente distinta dalle relazioni di potere che considerano quel corpo luogo di investimenti” (Butler, 1996, citato in Sforzini, 2019).

E dunque se si considera l’esercizio del potere come un agire sul corpo, diviene scontato presupporre l’esistenza di quest’ultimo come esterno al potere stesso, come “superficie di iscrizione degli eventi”.

Percorrendo il pensiero del filosofo francese, si rischia dunque di incappare in un paradosso in quanto, da una parte, egli mantiene il vitalismo nietzschiano che presuppone i corpi come un insieme di forze (Sforzini, 2019, p. 65) e, dall’altra, si rifiuta di demarcare il corpo.

Per ampliare questo secondo punto, si nota come, nel pensiero foucaultiano, ci si allontani sempre dal considerare il corpo come una “data realtà materiale”, esso è, piuttosto, un “prodotto della tecnica”. In altre parole, è come se Foucault suggerisse di considerare il soggetto come artificio, come risultato del potere produttivo, come se le manifestazioni del potere, generate dalle relazioni sociali e dai loro ingranaggi, producessero i soggetti e i loro corpi (Fonseca, 2015).

Nell’ottica di un allontanamento da una prospettiva ontologica del corpo, la Sforzini (2019) osserva come sia impossibile individuare nel pensiero di Foucault una natura essenziale, un concetto universale che descrivi in maniera completa il dispositivo corpo. Bisogna piuttosto fuggire dalla presunzione di poter trovare una verità univoca rispetto ad esso. Come si legge in *Un pensiero del corpo (2019)*:

---

<sup>41</sup> *Corpi che contano*, 1996, p. 29, citato in Sforzini, 2019, p. 64

“Non esiste un concetto o una verità del corpo, ma una panoplia[...]. La realtà dei corpi è quella di una materialità proteiforme ma creatrice di singolarità[...] Foucault si preoccupa di pensare la molteplicità dei corpi della verità” (Sforzini, 2019, 12-13).

Dunque, nonostante la materialità costringa il mio corpo ad essere “irrimediabilmente qui”<sup>42</sup>, sembrerebbe maggiormente incisivo mettere tra parentesi - per dirlo in senso fenomenologico- il giudizio nei confronti dell’ontologia dell’ente e lasciare maggiore spazio ad una visione costruttivista della corporeità.

Nella lettura di Foucault, infatti, anche se a volte risulta essenziale, la maggior parte del tempo viene messa da parte la dimensione naturale del corpo per lasciare spazio ad una visione che lo vede come “risultato di regimi discorsivi, poteri produttivi e rapporti giuridici” (Fonseca, 2015).

Come si legge in Ortega, l’individuo, in ottica foucaultiana, dovrebbe essere inteso come socialmente costruito a partire dai processi produttivi che agiscono sul corpo. In altre parole, risulta maggiormente significativo non tanto considerare l’essenza - il cosa è- quanto il modo in cui viene creato il soggetto e, dunque, il corpo stesso (2014, citato in Fonseca, 2015).

In questo senso si possono distinguere due visioni costruttiviste: da una parte ci si può imbattere nel cosiddetto costruttivismo epistemologico e, dall’altra, in un costruttivismo più radicale. Nel primo caso il processo di costruzione avverrebbe su una realtà materiale corporea già esistente. Il corpo viene considerato qui come punto di riferimento, di perno,

---

<sup>42</sup> tratto da Foucault, M., & Moscati, A. (2006). *Utopie. Eterotopie*. Cronopio.



sul quale agisce una costruzione a livello storico e culturale. Rispetto ad esso il potere si situerebbe in posizione esterna. Secondo una prospettiva costruttivista più forte, invece, il corpo si smaterializza e assume senso solamente in relazione ai significati che lo investono e lo rendono visibile (Fonseca, 2015).

Da un punto di vista epistemologico<sup>43</sup>, la prima forma di costruttivismo sembrerebbe basarsi su un livello di realismo ipotetico. In questo senso, la realtà esiste ed è esterna all'osservatore, ma risulta conoscibile solo tramite schemi conoscitivi. Mantenendo un'ontologia di base, propria anche del realismo monista, si fonda su una concezione epistemica pluralista (Panza, 2006).

In altre parole la realtà materiale del corpo esiste ma la sua conoscenza dipende dalla lente storica e culturale che vi si applica.

Difatti, come sottolinea Ortega (2014, citato in Fonseca, 2015), il corpo, trattato secondo la cornice del costruttivismo epistemologico, viene visto come oggetto e studiato a partire dai contesti particolari in cui si inserisce e che gli attribuiscono determinati significati piuttosto che altri.

La forma di costruttivismo più radicale, invece, sembrerebbe fondarsi su un livello di realismo concettuale. Secondo tale prospettiva epistemologica la realtà non è monolitica e pre-esistente, bensì plurima e costantemente creata e rimodellata dall'occhio di chi osserva (Panza, 2006).

In altre parole, il corpo non esiste in sé e per sé, come ente empirico fattuale a sé stante, bensì esiste nel momento in cui viene osservato e costruito.

---

<sup>43</sup> Si fa qui riferimento alla riflessione epistemologica esposta in Fiora et al. (1988). Per un'analisi più dettagliata si rimanda a Panza R.A. (2006).

Dunque, come afferma anche Ortega (2014), il corpo e la sua materialità non esistono in quanto tali ma sono la costruzione di processi discorsivi.

Ad ogni modo, rimane ardua impresa definire e incasellare la prospettiva foucaultiana all'interno di una cornice piuttosto che un'altra, ma, nonostante in alcuni scritti sembri abbracciare una visione materialista dell'oggetto epistemologico, il più delle volte Foucault lascia intendere che, sia il corpo che le tecnologie produttive, debbano essere in relazione tra di loro sicché le loro ontologie verrebbero a coincidere (Fonseca, 2015).

In un rapporto di mutua costruzione si arriva, dunque, a mettere tra parentesi l'oggettività e a parlare del corpo non come una cosa del mondo, una realtà siffatta, bensì, come suggeriscono le teorie costruttiviste<sup>44</sup>, a considerarlo una costruzione del modo attraverso cui distinguiamo i fenomeni.

### 2.3 Essere corpo o Avere un corpo?

Per approfondire i diversi modi di poter intendere il corpo, risulta necessario tenere presenti quali erano i principali discorsi sul corpo nel corso della metà del Novecento per spostarsi, poi, verso un superamento di essi.

Come si legge in Sforzini (2019), nel periodo in cui Foucault stava lavorando a *Nascita della clinica (1966)*, vi erano due principali discorsi che, opponendosi, tentavano di dare una definizione di corpo.

Da un lato, il positivismo scientifico riduzionista, e, dall'altro, la fenomenologia.

Mentre il primo si occupava del corpo-oggetto, il secondo indagava il corpo-vissuto, il corpo-soggetto.

---

<sup>44</sup> Mi riferisco qui a quanto riportato dalla dott.ssa Francesca Del Rizzo durante un workshop tenuto il 2 dicembre 2022, presso la Scuola di Psicoterapia Costruttivista situata a Padova.

I discorsi che si sono creati intorno alla nozione di corpo hanno contribuito a creare una definizione di corpo ambivalente. Per approfondire tale tematica, è possibile creare una equivalenza tra il termine *Leib* e il corpo-vissuto e tra il termine *Körper* e il corpo-oggetto.

Questi due termini tedeschi fanno riferimento entrambi al termine italiano “corpo”, ma attribuendogli un’accezione differente.

Nel primo caso si fa riferimento al vissuto corporeo, a una sorta di rielaborazione delle proprie sensazioni e percezioni corporee. Mentre, con il secondo termine, si va ad indicare il corpo nella sua materialità e, dunque, il corpo in quanto ente empirico fattuale che può divenire oggetto di osservazione. Entrambi si inseriscono nella sfera della corporeità, ma, mentre nel primo caso questa non viene mostrata ma vissuta, nel secondo caso essa risulta manifesta e oggettivabile (Cavallo e Santarpia, 2007).

In altre parole, da un lato viene descritto un essere corpo (*Leib*) e dall’altro un avere un corpo (*Körper*). Nel primo caso un corpo proprio, vissuto, che permette di fare esperienza del mondo, e, nel secondo caso, un corpo che si può esperire e che diventa l’oggetto dell’agire, verso il quale potersi rivolgere come cosa nel mondo (Erbuto, 2014).

Come osservano Cavallo e Santarpia (2007), il pensiero di Cartesio aprì all’interno dei discorsi filosofici la necessità di suddividere il mondo tra *res cogitans* e *res extensa* e, a partire da ciò, è stata resa evidente la natura ambivalente del nostro modo di vivere il corpo.

Tornano qui utili le parole del filosofo Merleau-Ponty (citato da Cavallo e Santarpia, 2007, p. 207), il quale afferma che il corpo abbia una doppia natura. Da una parte, è un oggetto del mondo e, dall’altra, è apertura verso il mondo.

La schematizzazione dicotomica tra corpo oggetto e corpo vissuto, proposta da Cangrello (1953, citato da Cavallo e Santarpia, 2007, p. 207), offre la possibilità di distinguere la natura ambivalente del corpo e di discriminare ciò che è immerso nello spazio da ciò che si rapporta con esso.

Rimanendo ancora sulla definizione, si può aggiungere che il corpo-oggetto si presta a un'indagine che non necessita della sua storia, mentre l'essere-corpo non può essere concepito senza tener presente la sua storia (Borgna, citato in Erbutto, 2014, p. 6).

È bene tener presente, però, che tale suddivisione tra l'avere e l'essere un corpo è utile a livello esplicativo ma, per poter effettivamente superare il dualismo cartesiano, risulta necessario integrare le due parti e considerarle in rapporto. Il modo particolare in cui ognuno costruisce il proprio vissuto e i propri significati deve necessariamente tener presente della propria posizione corporea nello spazio, della sua concretezza ed estensione.

Per dirlo con le parole di Merleau-Ponty:

“Se è vero dunque che io ho coscienza del mio corpo mediante il mondo, è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mondo: io so che gli oggetti hanno svariate facce perché potrei farne il giro, e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo” (1945, in Erbutto 2014, p. 4).

Nel tentativo di superare il dualismo cartesiano mente-corpo, correnti come la fenomenologia hanno sviluppato il concetto di mente incorporata, derivata dalla stretta connessione tra la dimensione psichica e quella corporea. Tale concetto si avvicina molto a ciò che abbiamo finora chiamato Leib.

Come suggeriscono le parole di Husserl:

“l’unità dell’uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l’una all’altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi” (Husserl, 2002, citato in Lanfredini, 2010, p. 59).

Compiere un excursus sul pensiero fenomenologico e sul positivismo riduzionista serve per creare una cornice di riferimento rispetto al pensiero foucaultiano. Difatti, il filosofo francese conosceva bene questi discorsi sino al punto da accoglierli per porsi in maniera critica verso di essi e volgere a un loro superamento.

Per quanto concerne il positivismo riduzionista, si è già visto come Foucault lo abbia superato tramite il rifiuto di un’ontologia materiale.

Per quanto riguarda, invece, la fenomenologia, sembrerebbe che, anche questa venga considerata per certi versi riduzionista, in quanto, pur essendo l’origine del rapporto con il mondo<sup>45</sup>, non può esser ridotto ad una “soggettività stabilizzata” né ad alcuna “fissazione essenzialista” (Sforzini, 2019, p. 110).

Difatti, nonostante cerchi di superare una visione solo sul soggetto o sull’oggetto della conoscenza, tramite la messa in relazione dello spazio del corpo con la sua posizione (storica, culturale, fisica), dal punto di vista foucaultiano, sembrerebbe che nemmeno la fenomenologia riesca in questo compito, in quanto non si chiede se l’uomo esiste veramente<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> In *Utopie eterotopie* (2006), Foucault lo definisce il “punto zero del mondo”.

<sup>46</sup> Si fa qui riferimento alla nozione di uomo come “allotropo empirico-trascendentale” utilizzata da Foucault ne *Le parole e le cose* (1966). Per ulteriori approfondimenti si rimanda a quanto analizzato alla seguente pagina: <https://www.monimos.org/luomo-come-allotropo-empirico-trascendentale.html>.

Come si legge in Sforzini (2019), la fenomenologia rimane incastrata all'interno del sapere moderno, tale per cui "il senso del mondo è sempre quello che l'uomo, radicato nel suo corpo, dà al mondo".

In altre parole, l'uomo è creatore di un sapere di cui è egli stesso oggetto.

Foucault, per superare le forme trascendentali dell'essere-al-mondo proprie del pensiero moderno, si sposta verso un'analisi dell'uomo come soggetto e oggetto di un sapere scientifico inserito in una precisa configurazione storica, che attraversa e plasma l'essere umano ma alla quale questo può resistere (Di Marco, 2008).

In altre parole, suggerisce di occuparsi di una "sociogenesi della corporeità", in quanto è a partire dal modificarsi dell'uso del corpo, dal suo valore d'uso, che possiamo capire la nostra storia. D'altra parte, questa è la storia delle trasformazioni nel modo di concepire il corpo.

In conclusione, se con i termini *Leib* e *Körper* si stabiliscono valori d'uso differenti nei confronti del corpo (rispettivamente corpo-vissuto e corpo oggettivo), per poter superare la classica suddivisione soggetto/oggetto propria di un pensiero razionalistico, è necessario fare riferimento a questi due termini non come a due istanze in contrapposizione tra di loro, ma a due diverse "epifanie della corporeità" (Calvi, 2005, citato in Erbuto, 2014).

Proprio nel tentativo di superare il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, si inseriscono le parole di Binswanger, psichiatra svizzero che afferma che, nella coincidenza tra *Leib* e *Körper*, "corpo e psiche fanno uno" (1936, citato in Erbuto, 2014, p. 2).

Dunque, affinché l'essere corpo e l'avere corpo non rimangano incastrati in cornici riduzionistiche, costruendo valori assoluti e dicotomici, è necessario combinare tali costruzioni e dirigersi verso una costruzione del valore del corpo che le integri entrambe.

Foucault supera la concezione dicotomica dei principali discorsi sul corpo inserendo il valore di quest'ultimo all'interno della storia che lo attraversa, lo forma e a cui resiste. Le Goff riprende tale concezione nell'opera *Il Corpo nel Medioevo* (2005) e afferma che fosse necessario “restituire un corpo alla storia. E dare una storia al corpo. Perché il corpo ha una storia. [...] Fa parte della storia. Addirittura la costituisce” (Le Goff, 2005, p. 6).

Indagando l'universo simbolico delle società tradizionali, ci si rende conto del fatto che il corpo non veniva inteso come l'unità anatomica che noi conosciamo, isolabile dalle altre entità che compongono il mondo oggettivo; per loro il corpo era il centro di irradiazione simbolica dell'intera comunità e non vi era proprietà o identità individuale su di esso (Sarsini, 2003).

In conclusione, si tratta di uscire dalla concezione del corpo o solamente come unità anatomo-funzionale (e quindi il corpo che possediamo, che può essere osservato, studiato, analizzato come cosa del mondo) o solamente come luogo di singole soggettività (l'esser corpo inteso come sede simbolica dei propri vissuti, dell'individualità, corpo proprio).

Il mio corpo, in qualità di *Körper*, è ciò che mi permette di essere in un qui ed ora definito; e il mio corpo, in qualità di *Leib*, è il luogo in cui sono iscritti i miei significati, la mia storia e i miei modi di stare al mondo. Ma per superare l'una o l'altra visione potrebbe risultare necessario iniziare a concepire un corpo sociale, un corpo comunitario.

Avendo, sin qui, attraversato i discorsi sul corpo diffusi nel panorama storico entro cui si pone il pensiero di Foucault, si passa a un approfondimento del modo di concepirlo in relazione alla costruzione di un individuo libero di agire seppure assoggettato.

## 2.4 Corpo come capacità di agire e il concetto di “resistenza”

Un tema che è stato già accennato nel primo capitolo e che verrà qui ripreso è come il corpo entra a far parte dell'ingranaggio potere-sapere. In questo paragrafo viene, infatti, approfondita la capacità di agire e di mettere in atto resistenze da parte del corpo.

Servendosi delle parole di Foucault, dovrebbe ormai essere chiaro il fatto che “il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricomponne” (1975, p. 150).

I termini in cui viene considerato il meccanismo del potere fanno riferimento al tema della “biopolitica” che si iscrive nel passaggio da un potere distruttivo, proprio di una sovranità “verticale” (Pellegrino, 2013, citato in Quarantino, 2020) a un potere produttivo caratteristico di una dimensione di sovranità “orizzontale” (*ibidem*).

Se, nel primo caso, si assisteva ad una sovranità che aveva il diritto di decidere sulla vita e sulla morte, nel secondo, si tratta di mettere in atto una governabilità basata sulla disciplina e l'amministrazione degli individui tale da “far crescere la vita” (Di Marco, 2008, p. 203).

Con “biopolitica”, dunque, si intende l'instaurarsi di un potere che agisce sulla vita<sup>47</sup> e sul controllo di essa, in modo tale che non siano più necessarie tecniche repressive. Si pone come un potere “più affermativo che negativo, più seduttivo che repressivo” (Han, 2016, citato in Quarantino, 2020), sino al punto che l'individuo, interiorizzandolo, crede di agire liberamente.

Basandosi su un principio normalizzatore, il potere stabilisce principalmente cosa scegliere o desiderare in base al ruolo sociale in cui si inserisce il proprio corpo.

---

<sup>47</sup> Come già affrontato nel primo capitolo, tale potere che agisce sulla vita, nelle forme di produttività e controllo, si contrappone fortemente al potere che, nell'epoca dei supplizi, si poneva in qualità di decisore rispetto alla vita e alla morte.



Per cui, il meccanismo del potere fa sì che si producano dei “soggetti agenti attraverso la definizione del loro possibile campo d'azione. In termini generali, l'intero corpo sociale si presenta come coestensivo alle dinamiche di potere che lo percorrono” (Guareschi in Duso, 2006, p. 471).

Come si legge in Di Marco, i discorsi sul concetto di “biopotere” che confluiscono negli scritti di Foucault degli anni '70 - tra cui troviamo *Sorvegliare e Punire (1975)* e la *Volontà di Sapere (1976)* - colgono i “diversi modi in cui siamo divenuti soggetti” e trattano di una filosofia per la quale “vivere è resistere, creare e agire” (Di Marco, 2008, p. 192).

Tramite tali discorsi ci si avvicina sempre di più a un modo di intendere le forme di soggettività come modi di resistere ai dispositivi di potere.

Quindi si osserva che, il biopotere, tramite la disciplina e il controllo, struttura dei campi d'azione entro cui i corpi individuali e sociali si presuppone si debbano muovere, ma come sottolinea Foucault:

“c'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere [...] l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente” (Foucault, 1994, citato in Di Marco, 2008, 193).

Questo elemento di segno opposto è ciò che Foucault, nel testo del 1976<sup>48</sup>, definisce come “punti di resistenza”. Tale molteplicità viene descritta dall'autore in relazione al potere stesso, e senza la quale il potere non avrebbe possibilità di esistere. Difatti, in tale

---

<sup>48</sup> *La Volontà di Sapere (1976)*

rapporto, i punti di resistenza svolgono la funzione di avversari e di “sporgenza per una presa”.

E dunque, nel rapporto con il potere, il corpo manifesta le sue resistenze e, come afferma la Sforzini, diviene “strumento di contestazione indefinito di fronte agli obblighi sociali di identità e verità” (2019, p. 113).

Una sorta di Rivoluzione che si manifesta come presa di coscienza che si muove tra gli “spazi di resistenza e creazione” in cui si rendono possibili dei cambiamenti (Di Marco, 2008, p. 191).

Resistere alle forme di potere significa problematizzare, e, quindi, mettere in discussione le pratiche discorsive in cui si è immersi, le esperienze e se stessi. Per fare ciò è necessario porsi in maniera critica verso i dispositivi del proprio tempo, ossia, creare una frattura che vada contro un potere normalizzante per generare qualcosa di diverso (Berni, 2005).

Come afferma Di Marco (2008) rompere l’impalcatura cristallizzata del potere rende possibile la creazione di nuovi spazi in cui muoversi liberamente. La problematizzazione consiste, in questo senso, in una resistenza che va di pari passo con la creazione di nuove dinamiche, nuovi modi di pensare.

Resistere e creare, sono dunque i verbi su cui si fonda l’ontologia foucaultiana.

In tale ontologia non si tratta solo di descrivere l’uomo nella sua realtà biologica, in qualità di oggetto di conoscenza scientifica, ma anche di riconoscergli la sua presenza nella “complessità storica”. Una presenza che non è passiva e statica, ma processuale, in cui l’uomo è certamente attraversato e plasmato dai discorsi, ma ai quali può anche resistere.

Prendendo in prestito le parole di Foucault, con il termine potere si intende “la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi

della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte” (Foucault, 1976, p.82)

Da ciò ne deriva che “là dove c’è potere c’è resistenza”, ed essa si trova in una posizione interna.

“Come la trama delle relazioni di potere finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa gli apparati e le istituzioni senza localizzarsi esattamente in essi, così la dispersione di punti di resistenza attraversa le stratificazioni sociali e le unità individuali” (*ibidem*).

Inoltre, aggiunge che le resistenze “sono l’altro termine del potere”, sono punti “mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gl’individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili” (Foucault, 1976).

Quello di Foucault è un invito a rispondere alla biopolitica - che regola e normalizza la vita- con un’estetica dell’esistenza che resiste e problematizza l’esercizio di potere.

Questa estetica dell’esistenza, termine di foucaultiana memoria, consiste nella problematizzazione di se stessi e dunque nella creazione e trasformazione (Berni, 2005).

Problematizzando se stesso, l’uomo si crea e si trasforma in una nuova forma, producendo nuovi modi di agire.

Come nota sempre Berni (2005), in questa prospettiva il sé si genera in un “pratica di creazione costante”, ma, al contrario di Nietzsche, Foucault ignora qualsiasi tipo di istintualità o di ritorno alla natura, per timore di cadere in una forma di essenzialismo.

Tale creazione costante potrebbe spiegarsi come l'unico modo possibile per poter rispondere alle forme di assoggettamento, proprie di un meccanismo di potere-sapere che detiene -apparentemente- una verità per poter controllare gli individui. Per dirlo con le parole di Berni: "L'unico modo di rivoltarsi, di ribellarsi, sarebbe quello di reinventarsi, di elaborarsi da sé" (2010).

Dunque, la capacità di agire non fa riferimento a caratteristiche intrinseche, quanto al modo di porsi criticamente contro la propria storia. Come la definisce Berni (*ivi*) una vera e propria "azione politica del sé" che consiste nel "pensare altrimenti[...] minare le verità considerate certe e immutabili, recuperare la propria corporeità".

In questo senso, si può, quindi, parlare di un'estetica dell'esistenza, ossia un porsi contro la propria storia per reinventare "un'ontologia critica di noi stessi".

In conclusione, per usare le parole di Foucault, si tratterebbe di mettere in atto un esercizio filosofico che "consiste nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso" (Foucault, 1978, citato in Berni, 2010).

## 2.5 Il Soggetto tra storia e finitudine

Nel primo capitolo, trattando le tecnologie politiche del corpo, si è accennato al formarsi dell'individuo in rapporto ad un potere disciplinare. In relazione a ciò, si è assistito alla formazione di un "soggetto umano come corpo docile" e allo stesso tempo "altamente produttivo" (Sabatino, 1993, p. 56).

Come si è visto, il soggetto è "immerso nella complessità storica che lo attraversa, lo forma" (Di Marco, 2008, p. 197). Dunque, in relazione al meccanismo potere-sapere che si va a formare si assisterà alla produzione di soggettività che risponderanno a tali

dinamiche. Berni, nell'analizzare Foucault, osserva che il linguaggio, in qualità di strumento del potere "penetra l'individuo" e plasmandolo ne definisce un'identità (2005, p.210).

Allo stesso tempo, però, come si è visto nel paragrafo precedente, Foucault, nello sviluppare il concetto di resistenze, "collega il sé a una pratica di creazione costante" (Berni, 2005, p. 206).

Proseguendo questo pensiero tornano utili le parole di Barani il quale afferma che:

"la trasgressione è la volontà di affermazione di ciò che non rientra nella logica del potere e che il potere sistematicamente esclude" (Barani, 2000, p.16).

Come sottolinea Barani, tramite la trasgressione, l'individuo afferma sé stesso nella differenza e lascia spazio alla "libertà di essere il proprio essere" (*Ivi*, p. 101).

Si ribadisce, dunque, il fatto che di fronte alle pratiche normative dettate dal potere, il soggetto risponde a sua volta.

Talvolta può rimanere assoggettato e fornire il consenso di cui il potere necessita, e, talvolta, gli resiste "per una mancata adattabilità del corpo alle pressioni sociali". Solo mantenendo attivo questo gioco di forze è possibile far sì che non si affermi un unico potere (Berni, 2005).

E, seguendo questa linea, se ne deduce che l'individuo non è statico e ma al contrario, usando le parole di Barani, "l'uomo è quell'originario modo d'essere nel mondo e nel tempo che determina, vivendo, la sua vicenda, e definisce via via, scegliendola, la sua linea di senso" (Barani, 2000, p. 30).

Dunque, dato che Foucault si rifiuta di riconoscere una natura umana intesa come essenza (Berni, 2005, p. 208), sviluppa un'analisi del soggetto considerandolo immerso nel processo epistemologico della storia a cui appartiene.

In altre parole, tramite un'analisi dell'episteme di un tempo è possibile delineare il modo particolare di intendere l'individuo<sup>49</sup>.

A proposito di ciò, Merquior si occupa di analizzare le principali direttrici di pensiero che segnarono il passaggio dall'età Classica all'età Moderna<sup>50</sup>.

Secondo il pensiero di Foucault, come nota Merquior, il pensiero dell'uomo del Rinascimento si muoveva per similitudini e il modo di conoscere era quello proprio dell'interpretazione dei segni che però non erano arbitrari. A partire dal XVII sec, continua Merquior - citando Foucault (1966, pp.70-71) -, la conoscenza inizia a muoversi per discernimento e non più per avvicinamento. Si passa, dunque, dalla corrispondenza alla rappresentazione, le cui strutture epistemiche erano il principio del calcolo e quello della classificazione. Un modo di procedere in cui "il soggetto", in qualità di osservatore, è "tenuto da parte". Nel passaggio all'episteme moderna, si è cercato di ristabilire l'uomo "quale soggetto centrale della conoscenza" utilizzando categorie antropologiche ma dimenticandosi che l'uomo, nella sua finitudine, è solamente una "figura di passaggio" nel continuo "movimento delle epistemi" (Merquior, 1988). È, in questo senso, che Foucault può parlare della "morte dell'uomo" in quanto, usando le parole di Merquior, "quando verrà l'onda dell'episteme successiva, l'uomo quale spazio di conoscenza sarà spazzato via" (*Ivi*, p. 48).

Servendoci delle parole di Barani, "il soggetto è attualità, è tempo reale del processo gnoseologico e epistemologico" (Barani, 2000, p. 124).

---

<sup>49</sup> Cfr. quanto detto riguardo al concetto di "corpo storicizzato" per cui si rimanda al par. 2.1.1 del presente capitolo.

<sup>50</sup> Gli eventi storici, che secondo Foucault, segnarono l'inizio dell'Età Moderna sono le scoperte di Newton, il progresso del capitalismo e più in generale l'epoca che ha inizio con i primi dell'Ottocento.

Ciò che intende dire Foucault, nell'analisi del passaggio dall'episteme classica a quella moderna, è il fatto che prima l'uomo, in qualità di soggetto e oggetto di studio, non c'era, mentre, come si legge in De Rosa (2014), nel momento in cui nascono le scienze umane tra cui anche la psicologia-, "ogni sapere dell'uomo sull'uomo è soggetto al movimento incessante della Storia, il quale determina di volta in volta una nuova sezione sincronica da analizzare" e ciò si accompagna ad un allontanamento da ogni pretesa di verità o validità universale.

La finitudine dell'uomo, come si legge sempre più avanti in De Rosa (*Ivi*, p. 8), risiede nel fatto che il soggetto è compreso in delle prospettive conoscitive, tali per cui non è possibile una storia universale in quanto i "limiti di ciò che è vero e falso" sono dettati dalle "configurazioni epistemologiche" che rendono la storia un processo discontinuo che procede per scarti.

Si ribadisce quanto l'individuo, inteso in senso foucaultiano, è strettamente intrecciato con le configurazioni epistemologiche e con i meccanismi del potere, partecipando alla creazione dei discorsi e al loro alternarsi discontinuo nella storia.

Ne "*Le parole e le cose*" (1966) il filosofo francese indaga tali "fratture epistemologiche", ed evidenzia le epistemi dell'epoca rinascimentale, classica e moderna. Fare ciò consiste nell'analizzare il modo specifico di ogni epoca di creare relazioni semiologiche (ossia il modo di attribuire un significato a qualcosa).

Osservando lo scarto che si pone tra l'età classica e l'età moderna, si osserva la creazione di un individuo caratterizzato dalla finitudine, il che conduce a una progressiva scomparsa dell'uomo "come sull'orlo del mare un volto di sabbia" (Foucault, 1966, p. 414).

In altre parole a partire dal fatto che le discipline moderne hanno radicalmente ripensato l'uomo, ora, esso appare come dissolto e il soggetto, dunque, appare costituito da un

insieme di strutture che sono certamente pensabili e descrivibili ma dietro le quali non c'è alcun soggetto originale, indipendente e autonomo.

Ma, per usare le parole di De Rosa: “la morte dell'uomo” non ha lasciato “una lacuna da colmare, bensì uno spazio entro cui finalmente è di nuovo possibile pensare” (De Rosa, 2014).

Difatti, se ne “Le parole e le cose” (1966) il filosofo francese si muove verso una prima analisi dell'uomo in qualità di soggetto e oggetto delle scienze umane, sarà poi in testi successivi che approfondirà il tema della soggettività.

Per l'appunto, tra il 1980 e il 1981 tenne un corso al Collège de France intitolato proprio “Soggettività e verità”.

In questi anni, attraverso lo studio della “cura del sé”, si pone alla ricerca di differenti forme di soggettivazione nel tentativo di stabilire delle modalità di resistenza per rispondere all'assoggettamento del potere e per liberare la possibilità di essere soggetti diversi (Gammella, n.d.).

Nel successivo capitolo si entrerà nel vivo di tali possibilità di cambiamento generatesi nelle resistenze a dispositivi di potere.



### 3. RACCONTARE IL CARCERE

*“Come il tratto fine  
della penna sulla carta  
crea,  
la vita si muove  
nel profilo delle lettere,  
vita sul nascere  
forgia  
la forma della faccia  
la corporatura e i movimenti  
la smorfia del sorriso.  
In una lingua è inscritto  
il sovrumano potere umano  
di resistere alla fine del mondo  
col solo erotismo della parola.  
(Angela Curina)*

#### 3.1 Verso l’esperienza restrittiva

A fronte di quanto è stato detto sino ad ora, risulta necessario ripartire dalle parole di Foucault e considerare che “il potere non è un’istituzione e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data” (Foucault, 1975, 83).

Dunque, partendo da ciò che afferma il filosofo francese, risulta utile approcciarsi allo studio dell’istituzione penitenziaria nei termini di una manifestazione di una strategia di potere estendibile ad una data società.

Parlare di carcere o più in generale di “istituzioni totali”, per dirlo con le parole di Goffman (2010), significa, quindi, parlare della società e del modo in cui, sulla base delle forme di sapere, si costruiscono delle strategie piuttosto che altre.

Porre l’attenzione sulla nascita delle prigioni, così come si è impegnato a fare Foucault a partire dal testo *Sorvegliare e punire* (1975), significa porre l’attenzione sui processi che hanno portato a quel modello e non a un altro.

Difatti, tale nascita si colloca intorno al Settecento, periodo in cui la concezione della pena, da che era visibile e corporale, stava mutando sempre più in una dimensione di invisibilità e diffusione (Decembrotto, 2013, p. 51).

Proseguendo su tale linea, risulta dunque interessante porre attenzione all'istituzione penitenziaria come strumento utile per mettere in atto i principi normalizzatori su cui si fonda una società di stampo disciplinare (Ibidem).

Sulla base di ciò, la pena è da considerarsi come “strumento sostanziale di comunicazione culturale e di costruzione di identità collettiva” (Garland, 1999, in Mosconi, 2005) utile “per perpetrare logiche di controllo” e non tanto “per una nascente sensibilità” della società borghese (Decembrotto, 2013, p. 52).

Dunque, nel compiere una critica storico-filosofica dei processi che hanno portato alla scelta del modello del carcere come principale modalità di punizione, Foucault attraversa i meccanismi potere-sapere tali per cui “la crudezza del sangue” ha lasciato spazio al “castigo invisibile” (*ibidem*)<sup>51</sup>.

La modalità genealogica, con cui Foucault ha scelto di attraversare tali processi, risulta utile nell'approcciarsi alla “realtà come costruzione sociale” (Berger e Luckmann, 1997), in quanto consente di ricostruire le origini per relativizzare alcune questioni che si fa fatica a mettere in discussione, perché date per scontate.

In linea con quanto detto sino ad ora, in tale sede, si prende in considerazione il sistema penitenziario come esemplificazione di un'egemonia punitiva che immerge la società tutta in una narrazione che fa del punire una questione fondamentale.

Ponendosi le stesse lenti di Foucault, la si considera esemplificativa di un modello disciplinare e “saldamente ancorata alla nostra organizzazione sociale” (Mosconi, 2005).

---

<sup>51</sup> Cfr. capitolo primo.

Difatti, come già anticipato, il modo in cui l'istituzione penitenziaria è strutturata la rende uno strumento adatto per applicare le logiche di controllo e disciplina scandendo la vita delle persone sino a renderli "individui disciplinati", sottoposti a un controllo smisurato che non ha confini e di cui si rischia di non essere nemmeno consapevoli.

Per dirlo con le parole di Mosconi, "la malattia del corpo recluso [...] altro non è che l'effetto finale e insieme la metafora, di una profonda malattia che riguarda il corpo sociale, complessivamente inteso" (2005, 69).

Osservare, dunque, i processi propri del sistema penitenziario sarà come osservare i meccanismi sulla quale si fonda una società disciplinare e, di pari passo, descrivere i processi che portano alla costruzione di tale società, condurrà a rintracciare le ragioni profonde che hanno reso possibile un'accettazione sociale dell'istituzione carceraria.

Per dirlo con le parole di Degenhardt e Vianello, sulla base di vari studi accademici, considerare il fatto che "l'istituzione carceraria potesse essere sociologicamente interessante, sia in se stessa che come rappresentazione dell'intera società e dei conflitti che in essa si agitano" (2010, 1).

La scelta di prendere in considerazione tale istituzione piuttosto che un'altra è, inoltre, consequenziale al periodo di tirocinio da me svolto presso la Casa di Reclusione di Padova "Due Palazzi".

Tale esperienza si è rivelata utile per poter trattare l'argomento tenendo presente narrazioni accolte e vissute.

Lo svolgimento del tirocinio in tale contesto ha facilitato l'incontro con utenti con esperienze detentive, i quali si sono resi disponibili a raccontare la loro storia.

Sono infatti state intervistate<sup>52</sup> sei persone con esperienza di detenzione. A questi ultimi è stato chiesto di raccontarsi relativamente al rapporto con il loro corpo e al processo di costruzione identitaria che hanno intrapreso durante il periodo di reclusione.

Da questo momento in poi le loro narrazioni entreranno, dunque, a far parte delle prossime argomentazioni e per tutelarne la privacy, nel riportare alcuni estratti, verranno utilizzati dei nomi di fantasia.

L'idea verso cui tendere è quella di, come suggerisce il ricercatore Elton Kalica<sup>53</sup>, muoversi verso una narrazione costruita attraverso un "incrocio di sguardi", che tenda sempre di più verso la *convict criminology*<sup>54</sup> di cui la sua etnografia<sup>55</sup> ne è il primo esempio in Italia.

### 3.2 Narrarsi per resistere al potere

A partire da quanto esposto nel capitolo precedente, si riprende quanto concerne il concetto foucaultiano di "resistenza" per cui "c'è comunque sempre qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere [...] l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente" (Foucault, 1994, citato in Di Marco, 2008, 193).

---

<sup>52</sup> Si rimanda all'appendice per consultare il modulo informativo e di consenso alla partecipazione e al trattamento dei dati utilizzato per lo svolgimento di tali interviste.

<sup>53</sup> Dottore di ricerca in Scienze Sociali: interazioni, Comunicazione, Costruzioni Culturali. Membro dell'Osservatorio regionale (Triveneto) di Antigone sulle condizioni di detenzione e del Comitato redazionale della rivista "Ristretti Orizzonti".

<sup>54</sup> Con tale termine si fa riferimento a una corrente di ricerca etnografica ideata da Stephen Richards e Jeffrey Ross che si pone come obiettivo il "produrre conoscenza di prima mano sul carcere, sulle condizioni di detenzione, sugli effetti dell'imprigionamento, sulle reali conseguenze della sanzione detentiva" (Degenhardt & Vianello, 2010). Il presupposto da cui parte è il fatto che gli autori di ricerche di questa tipologia condividono come caratteristica l'esperienza restrittiva.

<sup>55</sup> Cfr. Kalica, E., & Santorso, S. (2018). *Farsi la galera. Spazi e culture del penitenziario*. Ombre corte.

E dunque se, come già visto, resistere può essere inteso come un modo di problematizzare le forme del potere, ritengo utile considerare la narrazione come un punto di resistenza in grado di mettere in discussione le pratiche discorsive in cui si è immersi con la possibilità di generare spazi di cambiamento.

A sostegno di ciò, tornare al vissuto di chi è ristretto, alla sua storia e al soggetto significa in un certo senso “muoversi in direzione opposta rispetto alla cultura detentiva” (Decembrotto, 2013, 53), trovando nello spazio della narrazione un “luogo di significazione delle realtà e di riformulazione o di superamento delle definizioni condivise della realtà” (Bertolini, Caronia 2008, p. 36, in Decembrotto, 2013, 53).

Come sottolinea Kalica, i ristretti “vivono le galere senza interruzione e sono chiamati quotidianamente a combattere le proprie paure per reagire, per resistere, per restare sani” (Kalica, 2018, 18), motivo per il quale risulta necessario raccogliere proprio le loro voci per poter attuare un “incrocio di sguardi”.

Prima di addentrarsi in tale analisi, occorre ripartire da Foucault e dal contributo che diede nella creazione del *Group d'Information sur le Prison*.

Fondato l'8 febbraio del 1971, il GIP è un movimento d'azione e informazione che si poneva come obiettivo quello di “cogliere la prigione come luogo in cui i prigionieri vivevano una certa esperienza” (Deleuze, 2003, 2).

Per dirlo con le parole dello stesso Foucault “si tratta di ciò che i detenuti vogliono far sapere essi stessi, dicendolo in prima persona. Si tratta di trasferire loro il diritto e la possibilità di parlare delle prigioni. Di dire ciò che sono i soli a poter dire” (*Groupe d'information sur les prisons*, 1971; Degenhardt, Vianello, 2003, 4).

Tale movimento si propone proprio di ripartire dalle narrazioni delle persone, dai vissuti di chi ne ha avuto esperienza, in modo tale da entrare nel loro mondo e “di mettere tale mondo in comune con noi tramite delle rappresentazioni” (La Mendola 2009, p.165-166). Dunque come afferma Deleuze: “lo scopo del Gip era fare in modo che i prigionieri stessi e le loro famiglie potessero parlare, parlare per proprio conto” (2003, 4). Ma, come si legge nello stesso testo, non si trattava di scoprire una certa “verità sulla prigione” quanto di “produrre degli enunciati” che contenessero sia la dimensione del parlare che la dimensione del vedere, la produzione delle parole e quella di “formazioni visibili”, ossia le cose. Per dirlo ancora con le parole di Deleuze: “Si tratta di vedere qualcosa di impercettibile in ciò che è visibile” (*Ivi*, p. 6).

Servendoci delle parole di La Mendola, il lavoro iniziato da Foucault tramite il GIP, si potrebbe quindi dire che consistesse in un “raccolgere rappresentazioni di esperienze e rappresentazioni di relazioni” (2009, p. 72).

Questo lavoro ha avuto successo in quanto, nonostante non abbia cambiato lo statuto delle prigioni al tempo, ha fatto in modo che si costruisse un nuovo enunciato sulle prigioni che prima non esisteva (Deleuze, 2003).

Difatti, nonostante ad un certo punto il *Group d'Information sur le Prison* venne sciolto, in risonanza si creò un altro movimento, il “*Comitato d'azione dei prigionieri*”.

Il CAP, istituito nel 1972 in Francia, era un'associazione di detenuti ed ex detenuti che, tra le varie campagne, si muoveva, in particolare, per favorire l'istituzione della radio in carcere, la libertà di corrispondenza e il libero accesso alla stampa in modo tale da consentire ai detenuti di esprimersi liberamente.

Partire da questo breve excursus rispetto all'impegno di Foucault nel dar voce "agli uomini infami"<sup>56</sup> aiuta a porre l'attenzione su una modalità di ristrutturazione "rispetto al discorso ufficiale sul carcere", proponendo, dunque, di partire da tali voci per resistere al regime penale e volgere ad una trasformazione che parta dall'interno dell'istituzione (Degenhardt e Vianello, 2010, p. 4).

Più che un dar voce, si tratta di fornire alle persone ristrette gli strumenti affinché possano parlare. Per dirlo con le parole di Mirco<sup>57</sup>, esser privati della libertà è come trovarsi in una "barca" e "ci sono delle persone che ti danno i remi poi sta a te; c'è capito... quindi tu il mezzo per cambiare ce l'hai no? sta a te poi metterti di impegno, allenarti per uscirne". Dunque, come sostiene Foucault e come osserva Deleuze, commentando i suoi testi, "nonostante tutti questi poteri, tutti i loro sotterfugi, tutta la loro ipocrisia, si riesce comunque a resistere" (Deleuze, 2003, p. 7).

Quindi, in che modo il ripartire dalle voci, dalle narrazioni può essere inteso come un resistere?

Come esposto precedentemente, il resistere può esser considerato come un problematizzare, un mettere in discussione al fine di creare nuovi spazi e nuove dinamiche di pensiero (Di Marco, 2008).

Tenendo anche in considerazione che, secondo Foucault, "la natura della nostra mente viene continuamente ricostruita dalle forme che creiamo connettendo rappresentazioni e linguaggio" (Foucault, 1963, in Faccio & Salvini, 2007, p. 129), tale discorso si può inserire all'interno della cornice conoscitiva dell'interazionismo.

---

<sup>56</sup>Tratto da *La vie des hommes infâmes*, in "Les Cahiers du chemin", n. 29, 15 gennaio 1997, pp. 12-29 in Foucault, Dal\_Lago, A., & Petrillo, A. (1997). *2: 1971-1977: poteri, saperi, strategie*. Feltrinelli

<sup>57</sup> Nome di fantasia utilizzato per tutelare la privacy delle persone intervistate. Come anticipato, nel citare gli estratti delle interviste riportati nel presente elaborato, verranno usati nomi di fantasia. Ogniqualvolta verrà riportata una citazione derivata dalle interviste svolte, si utilizzerà un nome inventato.

Tale paradigma presuppone che non sia necessario entrare nel merito “dell’ontologia di una realtà data, oggettivata e definita come indipendente dall’osservatore” (Romaioli, 2010, p. 40), ma che, invece, sia “il linguaggio a creare la realtà o ciò che si considera come reale” (Salvini & Dondoni, 2011, p. 38).

Il linguaggio, dunque, non la descrive ma rende possibile un processo di costruzione e ricostruzione, che passa attraverso il cambiamento e la risignificazione delle pratiche discorsive.

In linea con ciò, la seguente citazione risulta essere rappresentativa del discorso intrapreso: “bisogna tener conto del fatto che ci muoviamo in una sorta di dedalo di stradine, di piazzette e di città, che fungono da sfondo a una dimensione dialettica in cui attraverso il linguaggio siamo impegnati a costruire un’immagine di noi stessi e una rappresentazione di sé” (Chiara, 2013).

Studiare le modalità peculiari attraverso cui questa costruzione è intrapresa può chiarire l’universo simbolico che guida il processo di creazione del significato alla base del comportamento dei detenuti e le possibili modifiche dell’identità (Faccio & Costa, 2013).

Come sottolinea Bruner (1986), “il modo in cui uno parla finisce per diventare il modo in cui rappresenta e costruisce ciò di cui parla”, dunque, partire dalle narrazioni dei vissuti di chi si racconta presuppone addentrarsi nei resoconti discorsivi e, dunque, nei costrutti con i quali la persona crea la propria esperienza (Harré et al., 1996, p. 223).

Porsi all’interno di una cornice conoscitiva propria di un paradigma interazionista significa, inoltre, assumere come obiettivo la decostruzione di “realtà sedimentate e monolite, ratificate sia sul piano istituzionale che dal senso comune come l’evidenza dei fatti”, concedendo spazio ad una “ricostruzione ermeneutica del modo in cui una persona



ha vissuto una particolare esperienza o ha partecipato a specifiche forme di interazione” (Romaioli, 2010, p. 42).

Tale modo di procedere risulta molto affine con il pensiero foucaultiano per cui, come già ribadito altre volte, resistere al potere significa mettere in discussione le pratiche discorsive in cui si è immersi, le esperienze e se stessi, rompendo, come afferma Di Marco, “l’impalcatura cristallizzante del potere” (2008).

Dunque, presupporre un modo di conoscere che si affacci alla “realtà” senza darla per certa e indipendente dall’osservatore, ma considerandola come costruita socialmente (Berger e Luckmann, 1997), porta a porsi nei confronti di essa in maniera che “il numero delle possibilità cresca” (Von Foerster, 1991, in Romaioli, 2010, p. 44).

Partendo dal presupposto che “attraverso l’uso di forme simboliche, l’uomo costruisce il proprio mondo” (Salvini & Dondoni, 2011), e che per narrazione si può intendere quel processo semiotico proteso a ri-organizzare il senso della propria esperienza, risulta evidente come, tramite l’analisi dei modi in cui le persone attribuiscono senso alle proprie esperienze biografiche, sia possibile inserirsi nella cornice di significati e osservare come il linguaggio possa generare delle configurazioni di realtà volte a un cambiamento.

In linea con quanto esposto sin qui, ritengo sia coerente considerare il narrarsi come un modo per costruire nuovi significati e che, dunque, potesse risultare utile compiere una raccolta di storie che, a partire da una risignificazione del corpo, giungano ad una rielaborazione del sé.

Ritengo interessante, dunque, accogliere le storie di persone che sono andate incontro ad alterazione del sé legata alla sfera spaziale (Faccio & Costa, 2013) in vista di una ricostruzione narrativa della propria identità che parta proprio dai discorsi sul corpo.

Declinare tali racconti considerandoli, in termini foucaultiani, come “punti di resistenza”, significa dunque osservare la messa in discussione e gli spazi di cambiamento che si sono generati in tali persone, partendo dalla narrazione che compiono nei confronti di loro stessi, degli altri e di come gli altri si rapportano ad essi.

### 3.3 Corpo narrativo

Per rimanere coerente rispetto ai presupposti teorici di Foucault, in merito al rapporto tra potere e corpo, già abbondantemente discussi, ritengo opportuno porre attenzione al modo in cui, a partire da esso, si possano costruire narrazioni di resistenza al potere.

Di fatti, per come lo si intende in tale sede, il corpo risponde al potere in qualità di “strumento di contestazione indefinito di fronte agli obblighi sociali di identità e verità” (Sforzini, 2019, p. 113).

A partire da ciò, può tornare utile la prospettiva dell’interazionismo simbolico che, come si legge in Vannini & Waskul, considera il corpo come un “corpo narrativo”. In questo senso esso partecipa ed è situato nelle storie che raccontiamo a noi stessi e in quelle che gli altri raccontano sui loro corpi e sui corpi degli altri. L’identità corporea, seguendo tale lente di osservazione, diventa quindi un costrutto polisemico, alla cui costruzione concorre un processo dialogico tra voci narranti individuali, interpersonali e sociali di contesto (Vannini & Waskul, 2016).

La prospettiva interazionista, inoltre, si pone in linea rispetto al distacco dalla ricerca di un’ontologia corporea<sup>58</sup> che, come si è visto, contraddistingue il pensiero di Foucault. Difatti, il corpo viene definito come qualcosa di più rispetto al tangibile, fisico, corporeo,

---

<sup>58</sup> Si rimanda al paragrafo 2.2 del capitolo 2 del presente elaborato.

più di uno scheletro avvolto da muscoli ed organi. Esso è da considerarsi, invece, come un insieme di significati individuali e sociali.

Secondo tale approccio, dunque, il corpo va inteso come fonte di significazione e comunicazione che avviene attraverso un processo di interazione sociale, tale per cui, le narrazioni che si creano, sono l'esito di una continua negoziazione tra le narrazioni del sé e i discorsi istituzionali.

Quindi, è nel contesto detentivo, considerato da Foucault "la zona più buia dell'apparato di giustizia" (Foucault, 2007, p. 281), che si esplicita cosa implichi abitare in carcere rispetto alla formazione continua dell'identità del soggetto" (Decembrotto, 2013, p. 53).

Il corpo narrativo, dunque, è posizionato all'interno di un sistema di significazione, i cui significati sono costruiti nell'interazione umana. Cambiare posizionamento e creare una diversa narrazione dà modo di costruire una diversa configurazione tramite un processo di ri-significazione (Faccio et al., 2017).

Dunque, i corpi dei detenuti "raccontano che il carcere è un luogo pensato per la loro gestione disciplinata in termini esclusivamente securitari, di isolamento e repressione" (De Silvestro, 2022<sup>59</sup>), ma possono anche trovare delle strategie di ri-significazione in modo tale da configurare delle narrazioni differenti che li aiutino a resistere al dispositivo afflittivo in cui vivono e dove i corpi compaiono implicitamente nei racconti che compiono.

"Corpi che si incontrano e si scontrano in spazi finiti e in tempi contingentati definiscono la realtà detentiva, definendo la realtà detentiva come un microcosmo denso di interazioni" (Kalica, 2018, p. 51).

---

<sup>59</sup>Si rimanda alla pagina web della rivista "Ristretti Orizzonti" per consultare l'articolo intero.

<https://ristretti.org/ecco-la-vera-pena-corporale-la-galera-uccide-i-cinque-sensi?highlight=WyJjb3JwbyIsImNvcnBpIl0=>

Il modo specifico di creare una realtà può avvenire, per esempio, attraverso le “metaforizzazioni” le quali contribuiscono a “generare le esperienze che le persone hanno di sé, degli altri e del mondo”. Le metafore che vengono usate contribuiscono a creare il sistema concettuale con il quale si costruisce uno specifico modo di percepire la realtà e, tali assunzioni concettuali, vengono vissute anche attraverso l’espressività corporea (Faccio & Salvini, 2007).

Ne sono un esempio le parole di Carmine il quale afferma che, mentre prima era “un cubo”, “sempre zitto, racchiuso”, “chiuso sono solo io e basta”, poi si è “aperto agli altri” e “pian piano quel cubo sta diventando un fiore”. Tali parole raccontano e riflettono il modo in cui si percepisce e i significati che attribuisce alla costruzione del sé.

Come suggeriscono Faccio e Salvini (2007): “le metafore utilizzate dalle persone sono configurazioni linguistiche le cui matrici generative sono spesso protolinguistiche, legate all’esperienza somatica e sensoriale” e “mettono in moto cambiamenti di prospettiva” tali per cui “possono intrappolare, ma anche liberare” (2007, p. 137).

In questo caso, il raccontarsi come “cubo” ha generato un’immagine del vissuto del parlante che, in un primo momento, si sentiva “rinchiuso” in se stesso ma che poi, “attraverso spiragli di luce di persone”, ha iniziato a costruire una configurazione di realtà diversa strutturando un modo di pensare e di agire differente. Difatti, come ha raccontato Carmine, aprendosi agli altri si è “sbloccato” e ha iniziato un percorso di cambiamento che è passato attraverso una ri-significazione della propria persona e del proprio modo di interagire con gli altri. Tale modo di raccontarsi, inoltre, suggerisce il fatto che, la modalità in cui intende l’interazione con gli altri, si declina in termini di chiusura e di apertura. Difatti quando si racconta come “cubo” i termini che utilizza sono “rinchiuso”,

“chiuso” e “racchiuso”, mentre quando si racconta come “fiore” dice di essersi “aperto”, “sbocciato”, “sbloccato”.

È interessante notare che anche Paolo ricorre a termini che fanno riferimento all’apertura e dice: “quello che mi ha aperto di più è stato il teatro, il teatro mi ha fatto aprire, tanto”, o ancora quando dice che deve “stare con il cervello all’aperto”.

Osservare il corpo come un corpo narrativo porta a concettualizzare il sé incarnato come “un particolare insieme di giochi del linguaggio situato le cui regole costruiscono discorsivamente la parvenza di una soggettività più o meno unificata e centrata nell’esperienza” (Holstein e Gubrium 2000, in Vannini & Waskul, 2016, p. 13), o più semplicemente come un insieme di storie sui corpi che negoziamo, lottiamo contro, creiamo e di cui viviamo le conseguenze.

Come sottolineano Harrè & Gillett (1996), posizionarsi in un contesto narrativo porta a costruire un modo particolare di porsi verso tali significazioni e, queste ultime, sono sempre rivedibili. Difatti, è proprio la possibilità di poter negoziare significati alternativi che permette al soggetto di agire più o meno liberamente a seconda del grado di negoziazione. Per dirlo in termini foucaultiani, la possibilità di resistere tramite una destrutturazione del discorso d’ordine esistente o delle categorie comuni.

### 3.4 Guardarsi ed essere guardati

Precedentemente sono stati riportati dei vissuti che fanno riferimento al campo semiotico dell’apertura e della chiusura. Costruire la realtà raccontandosi attraverso tale schema concettuale potrebbe essere inteso come una resistenza rispetto a un tentativo di creare un ecosistema isolazionista (Coco N., Monetini S., 1984, citato in Serra C., 2004, p. 51).

In linea con tale sistema concettuale, rispetto a un potere che tende a chiudere e separare, la consapevolezza del proprio corpo richiede la capacità di auto oggettivarsi, cosa che, a sua volta, richiede che l'agente sappia occupare un posto immaginario esterno, da cui poter fare questa operazione. Per dirlo con le parole di Foucault (1975), questa operazione si chiama "interiorizzazione dello sguardo panottico".

Per poter resistere a tale processo, torna utile il guardarsi, osservarsi riflessi allo specchio, anche se a volte spaventa. Come chi, inizialmente, non riesce a specchiarsi perché nel suo volto riconosce l'essere cosciente di ciò che si è fatto, ma che, successivamente, riscopre il proprio corpo e lo ammira rimanendo stupito nei minimi dettagli.

Michele: "... io a volte quando ero in carcere dopo la doccia, d'estate c'è caldo buttato sulla branda no? La sera, prima che faceva buio, qua fa buio alle 9, 8.30 così, pantaloncini, e mi guardavo il piede, perchè il piede... è quello che si vede di meno, meno di tutto no? Lo vedi solamente quando vai in doccia oppure d'estate. E dicevo: «guarda lì è perfetto, guarda come si muovono le dita». E quello per me era anche un modo di... di... del corpo. C'è, c'è fa parte del corpo no? Anche quei... sincronizzazione... quando fa le cose...da una parte passa a un'altra c'è tutto sincronizzato. Caspita siamo veramente delle macchine<sup>60</sup>”

E dunque finalmente si guarda, un po' come scrive Pennac in *Storia di un corpo*:

---

<sup>60</sup> Per quanto concerne la costruzione del corpo come una macchina, si rimanda all'analisi che fa la Sforzini tale per cui la considerazione foucaultiana del corpo come oggetto e bersaglio del potere faccia riferimento a un panorama culturale che rappresenta l'uomo come una macchina. Ciò suggerisce legami semantici con una padronanza del corpo declinabile nell'oggettività medico-filosofica e nella costruzione di un'immagine di corpo utile programmato nelle strutture quali caserme, scuole, ospedali (Sforzini, 2019, p. 47).

[...] “ho aperto gli occhi e mi sono guardato! MI SONO GUARDATO! Era come se mi vedessi per la prima volta. Sono rimasto a lungo davanti allo specchio” (Pennac & Mélaouah, 2014, p. 26).

Tanto Michele quanto il personaggio che scrive questo diario, si guardano e iniziano a “giocare con le sensazioni”, facendo diventare il corpo “espressione di atti creativi rivelatori di autenticità” (Serra, 2004).

Guardarsi e posizionarsi in uno spazio esterno, assumendo anche lo sguardo altrui, risulta ancora più necessario in un luogo in cui gli unici specchi in cui riflettersi hanno dimensioni di 20 cm per 15 cm. Ciò consente di poter osservare, come immagine riflessa, solamente il viso e dunque di non poter osservare i mutamenti che avvengono sul resto del corpo.

Come riferisce Michele:

“nello specchio piccolo vedi solamente una parte del viso e basta. Magari noti di più, almeno come è capitato a me, noti di più i tuoi compagni di sezione ecco”. E ancora: “in loro noto un mutamento come loro lo notano in me. Ma io il mio lo vedevo solo nel viso”.

Il vissuto sopra riportato risuona anche nelle parole di Cooley (1902), il quale, con la nozione del *looking glass self*, suggerisce che le informazioni che abbiamo su noi stessi si ottengono tramite lo sguardo degli altri e si presuppone, dunque, che la consapevolezza corporea derivi da un’incarnazione riflessiva di tali rapporti (Vannini & Waskul, 2016, p. 27, trad. mia).

Nei vissuti raccolti durante le interviste lo sguardo degli altri assume un valore strutturante rispetto al modo in cui la persona costruisce la propria identità e questo potrebbe essere coerente rispetto al fatto che, come afferma Decembrotto (2013), il modo in cui l'individuo rappresenta e percepisce se stesso si consolida principalmente nella relazione con l'altro.

Anche lo psichiatra Eugenio Borgna, che ha basato i suoi metodi di cura sul dialogo e l'ascolto, si sofferma su questo aspetto. Nel suo saggio *Di armonia risuona e di follia* (2016) egli scrive:

“Negli sguardi degli altri leggiamo le tracce dei nostri sguardi, e gli altri a loro volta leggono nei nostri sguardi le tracce dei loro sguardi, e intravedono nei nostri occhi le risposte e le mancate risposte alle loro attese e alle loro speranze: un infinito carosello” (Borgna, 2016, p. 135).

In linea con ciò fanno riflettere le parole di Carmine: “Non vedo solo su me stesso, cerco di vedere sugli altri, perché da solo non vado da nessuna parte”. Lui come una “calamita” ha “acchiappato” ciò che poteva cogliere guardando gli altri.

Tale modo di raccontarsi è esemplificativo del fatto che la rappresentazione di sé è un aspetto inter-personale, e deriva dall'assunzione di ruoli, assegnati e impersonati, ed è necessario un doppio sguardo che permette di cogliere auto e etero attribuzioni (Vannini & Waskul, 2016).

Come si è visto già precedentemente, all'interno di un sistema disciplinare, il binomio vedere-essere visti viene dissociato, per cui chi viene osservato nulla può vedere, ma può solo immaginare e introiettare un continuo essere visto.



In altre parole, secondo la metafora goffmaniana della realtà sociale come un palcoscenico, le persone ristrette non hanno un luogo dove far cadere la maschera che indossano davanti agli altri (Faccio & Costa, 2013).

A sostegno di ciò, tornano utili le parole di Goffman il quale sottolinea che all'interno di un carcere "il mondo privato è assolutamente inesistente" in quanto "i territori appartenenti al sé sono violati, la frontiera che l'individuo edifica fra ciò che è e ciò che lo circonda è invasa e la incorporazione del sé profanata" (Goffman, 2003b, p. 53).

Rimanendo nella metafora teatrale, si nota come nelle narrazioni raccolte, chi ha intrapreso un'esperienza di laboratorio teatrale ha avuto modo di costruire uno spazio in cui aprirsi:

"il teatro ti esterna quello che hai dentro. Riesci a buttare fuori quello che hai dentro. Trovi te stesso" (Michele).

O ancora, esemplificativo di quanto sia vissuto come spazio in cui potersi togliere la "maschera" ed essere se stessi:

"io... io non recito capito? C'è non è che per me è un recitare quando io son sul palco. È una cosa che mi fa star bene perché in quel momento io son me stesso. C'è in quel momento non è che se io racconto qualcosa... c'è anche se è una storia degli altri, la racconto come se fosse mia ma non è che la recito è proprio... per me è proprio un portare quello che sono, quello che siamo no?" (Mirco).

Dunque, con le narrazioni riportate, si riprende il fatto che il potere disciplinare si dispiega specialmente tramite una sorveglianza visiva e si osserva quanto concerne l'ipotesi del panopticon di Bentham e la rottura del binomio vedere-essere visti<sup>61</sup>.

Basandosi su tali questioni, è evidente il fatto che l'istituzione carceraria rimanda per mandato a un controllo che si esercita attraverso la vista che garantisce il mantenimento dell'ordine e della sicurezza i capisaldi dell'ordinamento penitenziario.

Riguardo tale questione tornano utili le parole di Le Breton, sociologo e antropologo culturale francese. Egli nel testo *La pelle e la traccia* (2005) approfondisce il significato che assume il corpo all'interno di una condizione detentiva e sottolinea il fatto che "il detenuto non è più padrone del proprio corpo anche nei momenti più intimi[...] tutto si compie sotto lo sguardo degli altri o almeno con gli altri, detenuti e guardiani, nelle immediate vicinanze".

La prigione assume, quindi, le forme di "un universo di trasparenza dello sguardo" in cui la sorveglianza precisa e continua su cui si fonda lo sguardo disciplinare, "trasforma qualunque vita privata in una scena pubblica".

Lo sguardo dell'altro diviene dunque totalizzante in quanto si arriva a introiettare lo sguardo panottico, sino a diventare "corpi docili". Ma lo sguardo altrui, specialmente quello dei compagni, talvolta viene utilizzato anche come un modo diffuso per resistere e mantenere aperti altri modi di vedersi che escano dall'ottica del controllo.

E, in tale dinamica, il corpo risulta essere la forma più esposta, in quanto, attraverso tale griglia si parla, si guarda e si è guardati (Foucault & Moscati, 2006).

Anche nella quotidianità questo processo può aiutare seppur ognuno in maniera diversa.

Prendiamo come esempio le parole di Michele. Come tanti altri utilizza l'allenamento

---

<sup>61</sup> Si rimanda al paragrafo 1.5 del capitolo primo di tale elaborato, in cui è già stato approfondito tale aspetto.

corporeo per “non lasciarsi andare” ma nell’osservare il suo “corpo scolpito” aggiunge anche una soddisfazione che si declina in tali parole:

“Magari incontri anche la persona che ti conosce da tanti anni che ti dice: «oh porca miseria ma ti mantieni sempre in forma» ...ti aiuta no? Ti dà una spinta in più.”

Dunque, da un lato accogliere gli sguardi degli altri, interiorizzandoli<sup>62</sup> per avere “una spinta in più” . Dall’altro, anche utilizzare il proprio sguardo sugli altri per cogliere un modo diverso di raccontarsi.

In tal caso tornano utili le parole di Mirco: “per me... il cambiamento è avvenuto nel vedere gli altri che stavano peggio di me, che avevano pene più grandi di me”. Continuando nel suo racconto, per lui è stato utile guardare delle persone che, nonostante il periodo più lungo di detenzione, riuscivano a vivere “meglio di lui” e questa è stata la sua forza, il suo resistere personale che lo ha condotto alla costruzione di una configurazione discorsiva differente rispetto alla propria identità. E, dunque, se prima afferma di aver “vissuto praticamente male”, guardando gli altri ha deciso di voler vivere “come riescono a vivere loro non uscendo mai di galera”.

Nell’ottica di uno spazio in cui “lo stato c’è ma non si fa vedere” (Mirco), in cui i corpi “verranno guardati senza poter vedere” (De silvestro, 2022), resistere guardando gli altri e ponendosi come osservatori anche di se stessi, torna ad essere necessario per costruire nuove versioni di sé.

Per dirlo in altre parole, se da una parte si assiste a una interiorizzazione dello sguardo panottico che fa credere all’individuo di agire liberamente, dall’altra, si assiste a una

---

<sup>62</sup>Con tale termine si fa riferimento alle teorizzazioni di Berger e Luckmann (1997) che definiscono l’interiorizzazione come un processo mediante il quale gli individui imparano le legittimazioni e gli ordini istituzionali che diventano così significativi per il singolo.

interiorizzazione dello sguardo esterno che conduce a una “problematizzazione di se stessi”, un “pensare altrimenti” (Berni, 2005) producendo nuovi modi di agire.

In questo senso, perciò, l’altro diventa lo specchio di me stesso, poiché è nell’interazione con l’altro che io costruisco una percezione di me stesso.

Per dirlo con le parole di Cooley: “[...] le immagini che le persone hanno le une delle altre sono i solidi fatti della società” (1992, 121-122, in Grassi et al., 2019, p. 293).

Dunque, considerato il fatto che il corpo riflette e costituisce le nostre biografie in quanto le informazioni sul corpo e le informazioni sul sé sono comunicate attraverso di esso, la maniera attraverso cui vengono costruite tali immagini, passa necessariamente anche per esso, riflettendosi<sup>63</sup> nello sguardo altrui.

La resistenza al potere in termini di rispecchiamento, risiede in questo caso nel fatto che “c’è un continuo bisogno di ri-costituire il senso comune o la forma di comprensione che crea il substrato di immagini e significati senza i quali nessuna collettività può operare” (Moscovici 1989, 40, in Grassi et al., 2019, p. 294), e, dunque, di organizzare la narrazione e l’esperienza “al fine di rendere familiare ciò di cui difficilmente si può rendere conto” (Grassi et al., 2019).

Barthes, in questo caso, direbbe che l’inter-soggettività corrisponda al fatto che il corpo dell’altro è sempre un’immagine per chi osserva e il corpo proprio sempre un’immagine per l’altro e quindi il proprio corpo è per se stessi l’immagine che la persona crede che l’altro abbia di questo corpo (Barthes, 1980).

---

<sup>63</sup> Si utilizza tale termine nel senso di rispecchiamento per mantenere una analogia con la metafora dello specchio sin qui utilizzata.

### 3.5 Posizionamento corporeo e costruzione della realtà

Considerato quanto già si è detto rispetto alla matrice protolinguistica delle metafore, e, dunque, legata alla sfera della sensorialità e dell'esperienza somatica (Faccio & Salvini, 2007), è interessante notare come, nei racconti delle persone intervistate, molti modi di costruire le narrazioni facciano riferimento a metafore, spesso implicite, che alludono al modo in cui si muove il corpo nella costruzione della realtà.

In linea con ciò, si considera che il costrutto retrostante molte metafore ormai letteralizzate<sup>64</sup>, che viene condiviso anche culturalmente, fa riferimento alla vita come una linea retta o un percorso rispetto al quale il passato si colloca in un punto precedente rispetto a quello dove si è posizionati attualmente e il futuro in un punto successivo. Inoltre, per ciò che concerne quanto raccolto nelle interviste, ciò che si pone in una posizione posteriore rispetto al momento attuale, viene considerato come un avvenimento superato e sul quale non si vuole tornare in quanto è stato già compiuto un cambiamento in avanti.

Questo potrebbe essere esemplificativo di come “il nostro modo di pensare è già preorientato da metafore di orientamento, culturalmente condivise, che non corrispondono alla realtà oggettiva ma la costruiscono” (*ibidem*).

In merito a ciò, si sottolinea il fatto che, nel corso delle interviste svolte, vengono spesso utilizzate per raccontarsi preposizioni come “andare avanti” come a dire che il loro corpo occupa uno spazio preciso e il movimento che deve fare per “reagire” è quello di protendersi verso avanti.

---

<sup>64</sup> Come si legge in Faccio & Salvini (2007), quando una metafora diviene letteralizzata si assume per implicito un rapporto di uguaglianza con la realtà e quindi si fanno combaciare l'immagine e la realtà rappresentata.

Per esempio, lo dice Paolo che, nonostante tanti dolori a causa anche di una problematica fisica, afferma di aver superato quel periodo “leccando le ferite” e guardando “sempre in positivo avanti, per andare avanti”. Paolo, non potendosi muovere per una condizione fisica, ha deciso di “reagire” proiettando lo sguardo verso avanti “stringendo i denti” e “tirando avanti”, specialmente durante un lungo periodo di isolamento diurno<sup>65</sup>.

Ognuno a modo proprio riporta la propria strategia che lo ha condotto a mettere il proprio corpo in movimento per proseguire lungo tale percorso.

Il movimento emerge nella formazione del senso attraverso l’impegno per progetti futuri. Nel raccontarsi protesi in avanti, usano la loro capacità riflessiva per trasformare il sé incarnato in oggetto di riflessione, promuovendo l’azione orientata ad una nuova forma di abitudine, attraverso la ristrutturazione di un senso.

Per esempio, c’è chi dice di aver trovato una “bussola” che lo ha aiutato ad andare avanti, proprio come se ci fosse bisogno di un orientamento spaziale per trovare il proprio

“punto di riferimento perché, se non si ha un punto di riferimento, è un po' come una pietra che non riesce a fermarsi in un fiume e continua a trascinarsela sempre l'acqua. E la pietra che se la trascina l'acqua, sopra fa il muschio e viene ricoperta,

---

<sup>65</sup>Come si legge nel XVII rapporto di Antigone Onlus, l’isolamento diurno, come prevede l’articolo 72 del codice penale, consiste nell’imposizione di un periodo di isolamento come vera e propria sanzione penale, inflitta in relazione ai reati commessi. Cosa che non succede nelle altre tipologie di isolamento che sono considerate delle “modalità di esecuzione della pena” e per questo disciplinate dall’ordinamento penitenziario e dal suo regolamento di esecuzione.

La tipologia di isolamento qui nominata è prevista per i detenuti condannati a più di un ergastolo o in caso di combinazione di una condanna all’ergastolo e di una o più sanzioni penali. Nel primo caso il periodo di isolamento che il giudice può applicare varia da sei mesi a tre anni, mentre nel secondo il lasso di tempo è compreso tra due e diciotto mesi. In entrambi i casi, l’isolamento dovrebbe essere applicato soltanto durante il giorno. Di fatto però i detenuti restano in isolamento anche la notte, in quanto spesso alloggiati in camera singola in ragione della lunghezza della pena da scontare.

<https://www.rapportoantigone.it/diciassettesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/isolamento/#:~:text=Consiste%20nell'esclusione%20dalle%20attivit%C3%A0,nel%20fascicolo%20personale%20del%20detenuto.>

soffocata, e non va bene. Mentre, la pietra che trova il posto esatto dove fermarsi, sotto l'acqua compare bella limpida perchè lei sta bene là, il suo posto è quello” (Michele).

Nel caso riportato il punto di riferimento sono stati i figli che lo hanno aiutato a “stare calmo” “a ragionare” perché come dice lui: “se non ragioni non... così non vai più avanti c'è finisci di ... di vivere su questa terra e allora lasci perdere e basta”.

Nel raccontarsi, si rende anche conto dei punti che ha lasciato “indietro” e ricorda di come, prima, non riusciva a “controllarsi” mentre, adesso, parlare con qualcuno lo aiuta a “riflettere” perché “a volte la persona che ho davanti riesce a darmi un piccolo impulso e con le sue parole mi aiuta ad andare avanti e a vedere le cose diverse”.

E, dunque, nel suo percorso, lungo questa immaginaria linea retta, questo “percorso di vita”, il suo personale modo di “andare avanti” è stato quello di esser “passato sopra” alcuni punti. Michele racconta, infatti, che “scavando nel suo passato” ha preso “le sofferenze” e le “cose brutte” e le ha trasformate nella possibilità di fare “cose buone di qua”.

Anche le parole di Mirco proiettano nel vissuto di chi come lui è “partito da zero” e, quando ha visto che aveva dei risultati, ha iniziato a migliorarsi sempre di più su molti aspetti e questo per raggiungere sempre maggiori “risultati” lo ha spinto ad “andare avanti” e a “migliorarsi sempre di più”.

Dunque, sembrerebbe comune ad entrambi i racconti il costrutto per cui la vita si disponga lungo un percorso e che l’andare avanti su questo tragitto corrisponda a un miglioramento della propria persona, mentre un andare indietro corrisponda ad un “ritornare sui passi” (Carmine) verso una costruzione di sé già superata.

In questo modo loro hanno trovato il proprio modo di resistere, di rispondere.

Per dirlo con le parole di Carmine hanno usato il loro “escamotage” per costruire un modo diverso di vedere le cose e, quando hanno trovato un “muro” che non potevano “scavalcare”, lo hanno “girato” e hanno trovato un modo alternativo per “andare avanti”. Tali rappresentazioni aiutano ad immergersi nei suoi vissuti e utilizzando delle metafore estremamente immaginifiche creano “una connessione tra due menti” (Faccio & Salvini, 2007) e accolgono nel suo modo di rappresentare e significare la sua esperienza.

Il suo escamotage per andare avanti è stato quello di “stare in silenzio e ascoltare” ricordandosi che il suo “scopo” era quello di “alimentare il corpo e la mente per rifiorire fuori, per dare senso nuovamente” alla sua vita. Nel processo di ri-significazione dei propri vissuti, come una “spugna”, per usare le sue parole, ha saputo “assorbire e allo stesso tempo stringere quell'acqua in più per asciugarla e andare avanti”. E la sua ri-significazione lo ha condotto a “guardare oltre” sino a sentirsi un “prigioniero non imprigionato” e “libero di se stesso” che riesce ad “andare avanti sia nel bene che nel male” perché ha trovato il suo “equilibrio”.

Si nota come la metafora della spugna torna anche nelle parole di Foucault: “ questo corpo unico, il nostro, [è] proprio difficile conservarlo nella sua identità e [...] costantemente cerca di fuggire, di moltiplicarsi come una spugna mostruosa” (Foucault, 2013<sup>66</sup>, in Sforzini, 2019). Di questa citazione si mantiene il significato di un corpo che duplicandosi (in senso foucaultiano) o assorbendo e buttando via l'acqua può andare incontro a metamorfosi talvolta minacciose e talvolta rassicuranti.

---

<sup>66</sup> Foucault, *Les grecs disaient que les paroles avaient des ailes*, cit. p.4 in Sforzini, 2019, p. 112-113.



Questi vissuti ci raccontano il fatto che, in un luogo come il carcere in cui spesso si arriva a perdere l'orientamento<sup>67</sup>, risulta necessario resistergli e ritrovarlo nelle ri-significazioni che si possono costruire all'interno delle proprie esperienze. E, dunque, non è un caso il fatto che, come si diceva inizialmente, il modo di costruire tali vissuti faccia proprio riferimento a una matrice generativa che rimanda al bisogno di orientarsi nella propria vita proprio come ci si deve orientare lungo un percorso.

Inoltre, si nota che queste strategie, per muoversi in avanti, rimandano anche a un'esigenza di movimento molto sentita all'interno di un sistema che lo limita per meglio controllarlo.

In molte narrazioni torna, infatti, in maniera frequente, la necessità di trovare dei modi alternativi per far sì che il corpo si sfoghi:

“palestra c'è, tanta palestra[...] Allenarsi, poi l'alimentazione c'è insomma, il correre, comunque sempre sfogo tutti i giorni[...]perché sfoghi non ne hai tanti”  
(Mirco).

Dunque, vi è una doppia modalità di movimento: da una parte, un movimento che a partire da metafore corporee si orienta verso una ristrutturazione discorsiva e, dall'altra, un movimento propriamente corporeo che aiuta la persona ristretta a mettersi in moto per vincere gli spazi lo costringono. Trovare delle modalità di resistenza risulta, dunque,

---

<sup>67</sup>Il senso di disorientamento che è possibile provare in carcere potrebbe essere in parte legato a una privazione sensoriale. Come si legge in Le Breton: “L'individuo riconosce sempre meno se stesso, e ciò sia in relazione alla forma del proprio viso o corpo sia in base alle proprie percezioni sensoriali, che si impoveriscono progressivamente perché legate all'asepsia dei luoghi” (2005).

Inoltre a testimonianza del diffuso senso di disorientamento, sia identitario che fisico, si riporta che “circa un quarto già dai primi giorni di detenzione soffre di vertigini” (Baccaro, 2003). Viene inoltre sottolineato da Gonin (1994) il fatto che la maggior parte delle patologie e delle sindromi che il sistema di reclusione infligge sul corpo incarcerato fanno riferimento a un deterioramento dell'apparato sensoriale (Mosconi, 2005).

importante quando il corpo soffre delle limitazioni spaziali. E ciò lo dimostrano anche le parole di Renato che afferma che:

“Dopo che sei stato tanto tempo dentro, e poi esci, ti rendi conto che non hai più la percezione dell’altezza. Quindi io quando sono uscito una volta che era da un sacco che non uscivo mi veniva tutto il tempo da guardare in alto. E poi non hai la percezione dei bordi”.

### 3.6 Perdere o mantenere il controllo?

Partendo dal presupposto che il carcere consiste in un dispositivo punitivo basato su un potere disciplinare, è ormai chiaro il fatto che i metodi che vengono utilizzati si basano su principi di controllo, sorveglianza e disciplina. Come si legge in un articolo pubblicato sulla rivista *Ristretti Orizzonti*<sup>68</sup>:

“La prigione ti condanna a essere solo un corpo. Ma di questo corpo perdi il controllo. Nonostante il passaggio dalla pena come supplizio alla pena come rieducazione sia avvenuto, teoricamente, da ormai due secoli, in Italia la galera infligge ancora pene corporali” (De Silvestro, 2022).

Dunque, nonostante il passaggio al sistema penitenziario come modalità di punizione principale sembrerebbe condurre a una penalità incorporea (Foucault, 1975), è chiaro

---

<sup>68</sup> La rivista “Ristretti Orizzonti” è il giornale bimestrale realizzato dalla Casa di Reclusione di Padova e dall'Istituto di Pena Femminile della Giudecca. Il progetto è nato a Padova nel 1998 grazie all'attività di Ornella Favaro che attualmente ricopre l'incarico di direttrice della redazione. Il giornale viene scritto ed elaborato graficamente all'interno del carcere.

come, nella quotidianità detentiva, il corpo del ristretto si trova ad essere ripartito nello spazio, scandito nel tempo, sottoposto a uno sguardo perenne<sup>69</sup> sino al punto che diventa necessario “chiedere il permesso per far spostare il proprio corpo” un corpo che come ricorda Renato “sei abituato a portarlo avanti e indietro tu da solo [...] e di colpo ti ritrovi in tre metri per due con una televisione e con uno che magari ti sta sulle palle”.

Come sottolinea Barani, nello spazio disciplinare “il movimento non è mai altro che spostamento” (Barani, 2000, p. 52), e lo spostamento è una relazione che il soggetto stabilisce ma del quale perde il controllo.

Difatti, l’individuo ristretto condivide uno spazio senza possibilità di scelta e, dunque, si ritrova a non poter più essere “padrone del suo immediato ambiente circostante” (Le Breton, 2005, p. 100).

Come afferma Baccaro (N.d.): “il proprio corpo non solo è sottoposto a una limitazione negli spostamenti e nelle espressioni, ma è anche continuamente esposto all'occhio pubblico dei compagni e degli agenti” e ciò impone un compromesso col proprio senso di identità per cui l’individuo si trova a dover imparare a reinventarsi.

Se, in tale contesto, si osserva come il potere penale si esercita sul corpo e sull’immagine sociale, imparare a reinventarsi si inserisce innanzitutto come un “imparare a essere padroni del proprio corpo” (Pennac & Mélaouah, 2012, p. 33).

Rispetto a ciò, si osserva come nella maggior parte dei vissuti il costruito del “controllo” si declina in diversi modi.

In un luogo in cui le “limitazioni spazio-temporali” vengono vissute “come una dimensione incapacitante dell’autonomia e delle potenzialità espressive della persona”

---

<sup>69</sup> Per quanto concerne quanto riportato cfr. Foucault 1975 e si rimanda al capitolo primo in cui sono già state approfondite le modalità che il meccanismo potere-sapere sviluppa in rapporto con il corpo

(Mosconi, 2005, p. 63), mantenere il controllo sul proprio corpo diviene una strategia per produrre un nuovo senso e affermare se stessi come, per esempio, racconta Michele che dopo aver fumato per tanti anni è riuscito a smettere.

Il suo intento è nato dal fatto che, dato che gli era stato imposto di doversi privare dei rapporti con le donne<sup>70</sup>, si è reso conto che “abituare il corpo” anche alla privazione di “una cosa piccolina che comandava il suo corpo” sarebbe stata cosa molto più facile e dunque valeva la pena provarci. Raccontando di sé, continua dicendo che, quando subentrano dei problemi, specialmente legati ai rapporti esterni per i quali si è impossibilitati a fare qualcosa, l’unico modo per resistere è quello di “stare calmi, fare dei respiri profondi e non perdere mai il controllo. Mai”, perché altrimenti si rischia, come riportano in tanti oltre a lui, di arrivare al punto in cui “il cervello non connette più e ti fai male” (Michele).

Il controllo sul proprio corpo viene, quindi, declinato in termini di dominio, come se fosse necessario tenerlo a bada e questo può darsi che sia dovuto al fatto che diviene l’unica cosa su cui si mantiene un margine di azione.

In altre parole, se tutto il resto non può essere sottoposto al controllo personale a causa di una “sorveglianza interstiziale” (Foucault, 1963; 1975 in Salvini, 2006), si controlla il

---

<sup>70</sup> Cfr. art. 18 O.P. in cui vengono disciplinati i colloqui.

L’art. 18 co. 2 O.P. recita così: “I colloqui si svolgono in appositi locali sotto il controllo a vista e non auditivo del personale di custodia. I locali destinati ai colloqui con i familiari favoriscono, ove possibile, una dimensione riservata del colloquio e sono collocati preferibilmente in prossimità dell’ingresso dell’istituto. Particolare cura è dedicata ai colloqui con i minori di anni quattordici”.

“L’obbligatorietà del controllo visivo del personale di custodia, espressamente previsto nell’art. 18 co. 2 O.P., che preclude la possibilità di gesti affettuosi e di relazioni sessuali tra i partner, costringendo il detenuto ad una innaturale e deleteria astinenza sessuale” (Della Bella, n.d.)

proprio corpo per evitare di “andare a fondo” o di “prendere fuoco” o ancora di esplodere come una “mina”<sup>71</sup> (Michele).

Ognuno a modo proprio escogita quindi delle strategie che spaziano in diversi campi. C’è chi ha iniziato corsi di teatro e racconta che “è come nuotare, devi essere sciolto, devi mantenerti leggero, devi comandare il tuo corpo” (Michele) o che ti fa “fluttuare” (Carmine).

C’è chi lo controlla tramite la cucina:

“Mi piaceva cucinare. Ecco questo mi piace tantissimo perché cercavo di mantenere il mio corpo sano, non mangiavo quasi nulla di quello che passa in amministrazione perché non era di mio gradimento e allora lavorando me lo potevo permettere, mi cucinavo io. Insomma ho cercato sempre di dominarlo, di comandarlo”<sup>72</sup> (Michele).

Chi tramite allenamento fisico, talvolta per piacersi di più, talvolta per sfogare e talvolta per allenarsi “per uscire di corsa” come sogna di poter fare Mirco il giorno del suo rilascio. Dunque, ognuno a modo proprio, costruisce un modo di reinventarsi per resistere a un controllo disciplinare diffuso e tornano nuovamente utili le parole di Michele che racconta che:

---

<sup>71</sup> Le tre metafore qui riportate sono tutte immagini simboliche riportate nel vissuto di Michele

<sup>72</sup> Il cucinare è un tema che ritorna frequentemente nei racconti riportati durante le interviste. In alcuni casi come un modo per mantenere il corpo sano (come ci dice Michele nell’estratto sopra riportato), in altri casi come un modo “per dopo mangiare quella mezz’ora tutti insieme c’è senza differenze, c’è quello è il bello forse no? c’è che non hai una differenza c’è ci sono persone che non hanno niente però son sedute, c’è sono lì che mangiamo capito c’è cosa che fuori questa cosa qua non c’è... quindi la cena è ... secondo me... essenziale” (Mirco), o in altri casi ancora come un modo per passare il tempo: “invece la gente che stava tutto il giorno in cella e cucinava dalla mattina alla sera, e cucinava...” (Renato).

“se sei in un carcere devi rispettare l'ordine. Devi rispettare le leggi e devi cercare, se riesci, a modificare te stesso sugli sbagli che hai fatto. Lavorarci. Perché tanto il tempo là non manca”.

Ma, questo tentativo di dare una nuova forma, spesso si trasforma “in vincoli interiori iscritti in una rigorosa autodisciplina, capace di configurare l’autogestione della pena, che è quanto chiesto al detenuto, cioè di farsi regola esso stesso, regola di se stesso, contro se stesso” (Baccaro, n.d) sino al punto che, spesso, succede che nel momento in cui il periodo detentivo si conclude, può prospettarsi la possibilità che ci si inizi a trascurare, come nel caso di Renato che, mentre “dentro” non poteva “mollare” dopo che è “uscito” si è “molto più lasciato andare” e ha “cominciato a bere come un assassino, a tralasciare l'esercizio fisico, queste robe qua”.

Come inizia a delineare Foucault ne *“La volontà di sapere” (1976)*, tali parole portano alla luce il fatto che la cura di sé diviene uno strumento utile per non lasciarsi assoggettare completamente al potere, mantenendo il soggetto padrone di sé, capace di regolare i rapporti con gli altri e costruendo una propria indipendenza morale.

Inoltre, si sottolinea che in uno spazio in cui la parola si perde perché eccessivamente controllata, diviene necessario reinventare la comunicazione, adattandola al contesto.

A volte, però, capita che tale comunicazione si tramuti in un “perdita del controllo”, per come la definiscono alcuni.

La perdita del controllo corporeo e, in particolare, la visibilità pubblica di tale perdita, costringe a riflessioni sul proprio stato fisico, minaccia l’autonomia personale e induce a sentirsi sconfitti dal corpo e considerarsi inaccettabili (Vannini & Waskul, 2016).

Anche rispetto a questa tematica vi sono vissuti differenti che raccontano quanto il problematizzare se stessi possa passare per strategie differenti.

E, dunque, si nota che, in una condizione in cui il potere disciplinare e normalizzante si diffonde c'è anche chi risponde “lasciandosi andare”.

Tale vissuto risuona, per esempio, nelle parole di Renato che racconta di quelle persone che:

“si lasciano andare, ingrassano come dei maiali. C'è proprio stanno davanti alla tv, non scendono più, parlano con il telegiornale, diventano proprio persone che non escono, che sono con tanta rabbia, si sentono male con se stessi innanzi tutto”.

O anche, per esempio, di quelle persone che, come racconta Paolo “passano il tempo e si prendono le gocce e dormono tutto il giorno”.

Il tema del ricorso ai farmaci, come modalità per resistere, è altamente diffuso come se, per poter “resistere a una prigione fisica si cerchi uno scampo nella prigione chimica” (Calliari, 2007) e difatti viene raccontato e giustificata tale modalità di risposta in modo tale da farsi “mezza galera” (Paolo).

Da quanto raccontano, dunque, ciò “consente di resistere nel tempo congelante della galera restando estranei al fluire delle relazioni” (Baccaro, n.d.).

Proseguendo con le parole di Baccaro, un'interpretazione a questa forma di resistenza potrebbe essere il fatto che, se da una parte la persona ristretta rinuncia alla propria “integrità fisica” attendendo un “maggior bene (la libertà)”, dall'altra, è come se assumesse “contrattualmente il linguaggio dell'istituzione cercando di utilizzarne le logiche” (*ivi*).

A sostegno di ciò, vi è il fatto che il potere disciplinare, come già approfondito<sup>73</sup>, dispiega i principi normalizzanti su cui si fonda il paradigma del sapere medico dell'età moderna. Oltre al fatto che, per poter creare “corpi docili” e attuare un controllo interstiziale, avere dei corpi che soccombono al potere medico facilita i meccanismi del potere<sup>74</sup>.

Per quanto concerne la tematica del perdere o mantenere il controllo, un vissuto che viene spesso riportato e a cui ho avuto anche io modo di assistere durante il periodo di tirocinio, fa riferimento a comportamenti autolesionistici, che siano questi agiti in prima persona, o visti su altri e poi raccontati.

Rispetto a ciò, nei vissuti riportati, sembrerebbe esserci una discrepanza nei significati che vengono attribuiti al corpo tra chi compie atti autolesionistici<sup>75</sup> e chi, invece, non ne ha mai compiuti.

A discapito di ciò vi è un'ampia letteratura (Baccaro, n.d.; Le Breton, 2005; Buffa, 2012) che tratta dei significati che si possono attribuire a tali gesti, tra cui, per esempio, il testo del sociologo e antropologo Le Breton (2005).

In questo scritto, l'autore sottolinea il fatto che, spesso, il ricorso al corpo rappresenti le inadeguatezze delle parole e del pensiero. Dunque, le ferite autoinflitte sarebbero un tentativo di costruire un senso sul proprio corpo, esorcizzando l'impotenza tramite uno

---

<sup>73</sup> Si vedano i capitoli precedenti

<sup>74</sup> A testimonianza di ciò si riportano le parole di Paolo: “passano il tempo e si prendono le gocce e dormono tutto il giorno. tanto... sinceramente qua i dottori non se ne fregano niente. O gli assistenti non se ne fregano niente. Tanto almeno non danno fastidio. quello è il discorso”

<sup>75</sup> Si nota rispetto a tale tematica che le persone che sono state intervistate hanno riportato racconti di persone che hanno compiuto gesti autolesivi ma la maggior parte di loro ha dichiarato di non aver mai compiuto tali gesti in prima persona. Dunque quanto verrà qui riportato sarà principalmente il punto di vista di chi si è ritrovato ad assistere a episodi autolesionistici ma senza sperimentare il significato sul proprio corpo. Inoltre viene riportato come una modalità di comportamento diffusa e culturalmente condivisa tra popolazioni specifiche provenienti da zone diverse dell'Africa.



“stratagemma simbolico con il quale fanno presa su una situazione che altrimenti sfuggirebbe loro di mano”.

A sostegno di ciò, tornano nuovamente utili le parole della Sforzini, la quale sottolinea che “il corpo imprigionato è un corpo-traccia. Iscrive su di sé gesti e abitudini” (Sforzini, 2019, p. 53).

A proposito di ciò, Andrei racconta di una situazione in cui si è trovato ad assistere a una situazione di tensione in cui si era generata una lite. Nel momento in cui sono stati divisi, non potendo più avere lo scontro con gli altri, hanno rivolto il gesto contro se stessi dichiarando la necessità di sfogarsi in qualche modo.

Utilizzando ancora le parole di Le Breton (2005), nelle istituzioni chiuse, le lesioni corporali vengono spesso agite in pubblico assumendo, dunque, un valore politico di resistenza alla carcerazione e alla disciplina. Non potendo cambiare l’ambiente circostante, si cambia il proprio corpo, “assorbendo su di sé un attacco esterno”.

Dunque, se per chi mette in atto tali modalità autolesive sembrerebbe assumere un significato di controllo e di sfogo. Per chi non condivide queste azioni, risulta essere, al contrario, una “perdita di controllo”. A proposito di ciò si riportano le parole di Andrei che, impaurito dalla vista di scene in cui qualcuno ricorreva ad atti autolesionistici, afferma che:

“io quando vedevo, loro facevano paura, cavolo tu prendi lametta e ti tagli le vene, io mai visto. E là vedevo che aveva perso il controllo, perchè una persona che taglia da solo non sta bene”.

E aggiunge, inoltre, che è come se la persona andasse in “tilt” e non riuscisse più a ragione, o per dirlo con le parole di Michele:

“il cervello non va più, perchè senti il cervello che fa «uuuuuuuu», perchè proprio senti un rumore, una pressa qua, senti una pressa qua e non c'è niente da fare. Bisogna tenerli sorvegliati, sempre”.

In conclusione, si osserva come assumere un controllo sul proprio corpo in maniera regolare sia una strategia utile per poter mantenere l'identità di sé in un luogo in cui il sé subisce una “spoliazione<sup>76</sup>” e tramite tale controllo regolarizzato si costruisce, anche, un'immagine agli altri trasformando il corpo in “un portatore visibile dell'identità di sé” (A. Giddens, 1995, in Iraci, 2011).

### 3.7 “Ho cominciato a combattere”<sup>77</sup>

Il termine resistere, dal latino *resistĕre*, deriva da *sistĕre*, un verbo che viene tradotto letteralmente con “fermarsi”<sup>78</sup>. Il valore di tale termine, solitamente, assume il significato di “stare fermi” ma la resistenza può essere intesa anche come movimento di cambiamento, e, dunque, come un tentativo di destrutturazione del discorso d'ordine o delle categorie comuni<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup>Tale termine fa riferimento al concetto di “spoliazione del sé” teorizzato da Erving Goffman nel testo *Asylums* (2010).

<sup>77</sup> Citazione di Carmine.

<sup>78</sup> Resistere. (n.d.-b). *Treccani*. <https://www.treccani.it/vocabolario/resistere/>

<sup>79</sup>Si fa qui riferimento a un discorso tenuto da Pietro Saitta durante la lezione aperta “Resistenze e sopravvivenza. Semantica, romanticismo politico e quotidiano della marginalità” tenutosi a Padova in data 11 febbraio 2023 presso la sede del Master in criminologia critica e sicurezza sociale.

Per quanto concerne tale argomentazione si veda anche quanto scritto nel capitolo secondo del presente elaborato.

Inoltre, il valore di tale termine rimanda a significati contenuti nel linguaggio bellico. In merito a ciò, è interessante notare come nei vissuti riportati durante le interviste svolte, spesso il termine “resistenza” assume un valore all’interno di una cornice di significati che fanno riferimento al “combattere”.

Lo stesso Kalica, il quale ha vissuto sulla propria pelle un’esperienza detentiva, si serve di un linguaggio bellico per descrivere che la persona ristretta per poter “fronteggiare un processo di ridefinizione identitaria” sviluppa “tattiche di adeguamento ai dispositivi disciplinari carcerari, fondamentalmente basati su forme di controllo e deprivazione” (Kalica, 2018, p. 58).

Come si legge in Baccaro (n.d):

“L’esecuzione della pena diventa un percorso sul/nel corpo recluso, infatti a volte alcuni detenuti mostrano corpi che assomigliano a delle mappe, su cui incidono le fasi della carcerazione o le richieste all’amministrazione. Quasi un percorso ad ostacoli verso la libertà. Alcuni [...]combattono sempre e vediamo le battaglie vinte e perse nei segni che [sono]<sup>80</sup> iscritti sulla pelle”.

Oltre a vedere tali segni scritti sul corpo, come si è visto anche nel paragrafo precedente, i movimenti di cambiamento si possono vedere anche nei discorsi che vengono fatti e nei significati che la terminologia militare assume in tale contesto.

Non è un caso che lo stesso Foucault scelse di utilizzare proprio il termine “resistenza” in quanto, nella battaglia di saperi che inaugura a livello teorico, si “costituiscono le

---

<sup>80</sup> Aggiunta mia perché mancante nel testo.

condizioni di possibilità per l'esercizio critico di una moltitudine di saperi comuni" (Tari, 2007, p. 124).

Difatti, Foucault si impegna a mostrare i discorsi e le pratiche che decostruiscono i poteri e i saperi dominanti. Come fa presente Tari, per Foucault "un qualsiasi sistema di potere non può mai essere raffigurato come un tutto, essendo ogni suo movimento innanzitutto segno dell'esistenza di singolari relazioni tra forze che si diffondono attraverso i corpi" (Ivi, p. 125).

E, dunque, queste battaglie di saperi si riflettono anche nei discorsi e nei vissuti delle persone intervistate per significare a livello metaforico il percorso di ristrutturazione che le singolarità compiono nel produrre e riprodurre l'ambiente alternativamente al dominio. Tornano esemplificative in questo caso le parole di Carmine:

"nonostante il peso è caduto addosso, nonostante ciò che è accaduto è stato molto pesante, sia fisicamente ma anche mentalmente, ho dovuto reagire, ho dovuto combattere, prendere delle decisioni, non piangermi addosso".

Innanzitutto, si sottolinea quanto, anche in questo caso, nel modo in cui Carmine costruisce la propria esperienza di realtà, ci sia un riferimento, forse letteralizzato, al posizionamento e all'espressività corporea. In altre parole, quanto il corpo rientri nei significati che utilizza per creare un senso. Ne è un esempio il fatto che, per lui, ciò che gli è accaduto è stato come un "peso" che gli è "caduto addosso" e, dunque, come alcuni eventi si siano come materializzati sino a esser vissuti come pesanti infliggersi sul proprio corpo.

Tralasciando questa piccola parentesi, è interessante notare che il suo modo di rispondere a tale situazione - che si potrebbe dire lo schiacciava- in senso metaforico, è stato il “combattere”. Tale verbo, nelle parole di Carmine, assume il senso di “determinazione”, difatti come aggiunge successivamente, per lui combattere significa “determinazione... quando anche se le cose non vanno bene [...] perchè non ti piacciono certe cose, tu devi essere determinato a quelle cose che te le devi far girare, le devi pensare in una maniera diversa”.

In linea con le parole di Carmine, risuona anche il discorso di Foucault quando rappresenta il potere come una molteplicità di rapporti che vive tra gli individui che li lega tra loro in un processo di trasformazione, strategie e lotte (Cutolo, 2007, p. 67).

Per dirlo in altre parole, ciò che nel secondo capitolo è stato descritto come una problematizzazione degli eventi e di se stessi in grado di costruire uno spazio alternativo<sup>81</sup>.

Quindi il combattere, per Carmine, è essere determinato per poter mettere in atto un processo di trasformazione rispetto alla propria persona. Aggiunge infatti che, prima, quando le cose gli andavano male, il suo corpo diventava un “cubo” e la sua reazione era quella di “piangersi addosso”, mentre, adesso, ha deciso di “combattere” a modo proprio per diventare un “fiore”, considerando il passato come un “motore di alimentazione” di questa lotta che serve a “dare spazio al tuo corpo per dire: «dai non ti fermare non ti chiudere di nuovo spingi, spingi anche i limiti»”.

E, per uscire da una situazione di delusioni, ha scelto di essere determinato e tale determinazione acquisisce il proprio significato in tali parole:

---

<sup>81</sup> Si veda capitolo 2 paragrafo 2.4

“ho abbassato la testa, ho guardato in alto, mi sono alzato le maniche, a volte zoppicando a volte con il bastone, a volte con qualunque cosa, però mi sono rimesso sempre in piedi.<sup>82</sup> A dire sì oggi mi hai sconfitto, ho perso la battaglia ma non la guerra”.

Nonostante abbia preso colpi sia a destra che a sinistra, come nella “boxe” è salito sul “ring” imparando ad “incassare” e a guardare oltre verso delle alternative.

Le parole di Carmine ci aiutano a entrare nei suoi vissuti e ci guidano nella battaglia di “determinazione” che ha intrapreso per poter aprire degli spazi di possibilità e costruire una narrazione alternativa.

Come lui anche altri<sup>83</sup> fanno riferimento a questo bacino di costrutti per raccontarsi e per narrare il proprio corpo. Come nel caso di Michele che, ogni tanto, deve lottare contro il proprio corpo che “si ribella” in risposta a delle restrizioni dettate dai vincoli del sistema penitenziario.

“Si ribella magari perchè... io ero al quinto piano, nella sezione lavorante e vedevo da lontano quello che andava a correre, vedevo le macchine, le cose. Si ribella perché vuole oltrepassare quelle sbarre, vuole diventare magari un animale così piccolo per attraversare, per andarsene ma... non c'è niente da fare” (Michele).

---

<sup>82</sup> Si nota come anche questa citazione sia carica di metaforizzazioni legate a costrutti che fanno riferimento alla propria espressività corporea.

<sup>83</sup> Si vedano per esempio anche le parole di P.: “all'inizio già era battaglia perché non ci ragionavo, prima volta in galera[...] era pesante”. Quando è entrato per la prima volta in carcere si rapportava con le persone che rappresentavano i ruoli del potere come se stesse in una battaglia, ma poi racconta di esser cambiato.

Come si evince dalle sue parole, la lotta che deve intraprendere è, nel suo discorso, una lotta che viene scaturita da un luogo che è architettonicamente<sup>84</sup> creato per dar forma a corpi ristretti, “docili”. E, dunque, la sua battaglia ha come scopo quello di liberare il corpo e riuscire a “oltrepassare quelle sbarre” che non lo fanno muovere come vorrebbe.

Non potendo trasformarsi in un piccolo animale, Michele, come strategia di resistenza per immaginarsi fuori, cerca di gestire il proprio corpo che vorrebbe andarsene attraverso “lo sport oppure leggendo[...] oppure frequentando qualche corso, il lavoro, la cosa più essenziale che ci possa essere in un carcere è il lavoro perchè con il lavoro si riesce a fare tante battaglie”.

Tramite queste strategie di resistenza riesce a portare avanti le proprie battaglie e a crearsi degli spazi alternativi che lo aiutano a difendersi dai limiti generati nel rapporto tra il suo corpo e il potere. Si può dire che, le strategie che mette in atto per fare le sue battaglie, rispondono a dei progetti del corpo che sono stati negoziati nel contesto della rete sociale in cui entrano in gioco desideri, risorse e potere.

Nelle battaglie dei corpi, si manifesta la capacità di insubordinazione mostrando come il corpo, attraverso diverse strategie, desidera de-assoggettarsi dalle esigenze di conformità o dalle pretese dei poteri e dei saperi (Sforzini, p. 2019, pp. 108-113).

In conclusione desidero riportare una citazione delle Sforzini che ritengo racchiuda quanto detto:

---

<sup>84</sup> Si veda quanto concerne il concetto di Panopticon già presentato nel primo capitolo

“Il corpo in lotta risponde a un potere con posizioni, atteggiamenti, che lo imitano e lo denunciano. Lo verifica con una docilità esagerata che infrange la verità del suo dominio. E così, lo trasforma, costringendolo a entrare in un gioco continuamente rilanciato di strategie e di contro-tattiche” (*ivi*, p. 121).



## *CONCLUSIONI*

Al termine di questo lavoro, l'auspicio è quello di aver aperto delle finestre in grado di poter ampliare uno sguardo rivolto a un pensiero critico e trasformativo rispetto alla costruzione identitaria e ai processi in cui si forma e trasforma.

In linea con quanto esposto sino ad ora, l'intento non è stato quello di dare un giudizio di valore, quanto di ricostruire, accompagnati dal pensiero di Foucault, i passaggi cardini del meccanismo che ha visto in rapporto il potere, il sapere e il corpo e, dunque, l'individuo.

L'elaborato si è concluso discutendo in merito a come diverse forme di narrazione possano essere delle valide strategie per costruire dei discorsi alternativi. In linea con quanto afferma Berni, il linguaggio viene inteso in qualità di strumento del potere che “penetra l'individuo” e plasmandolo ne definisce un'identità (2005, p. 210).

Come si è potuto notare, molti dei discorsi raccolti si generano passando attraverso i significati del corpo, a partire dall'utilizzo di metafore letteralizzate sino ad arrivare a vere e proprie modificazioni che agiscono direttamente sul corpo. Dunque, si è mantenuta e riscontrata quell'idea di un corpo che, come afferma Fonseca, deve essere colto e inteso nei “discorsi e nelle pratiche che agiscono” nel e su di esso (Fonseca, 2005). E, questo corpo, partecipa alla costruzione identitaria in un processo di problematizzazione e ridefinizione. Si guarda, quindi, al soggetto come a “un attore incorporato – che viene plasmato da tecniche del potere e che si costruisce mediante tecniche del sé, entrambe strettamente connesse con la gestione e l'esperienza del corpo” (Sassatelli, 2002).

In tali termini, dunque, si può affermare che, i dispositivi di potere, non possono “espandersi oltre certi limiti”, in quanto il soggetto “per essere agito dall’istanza di potere, deve conservare intatta la propria capacità d’azione” e, in questo senso, l’individuo si mantiene come soggetto libero in quanto “affinché si dia esercizio di potere è infatti necessaria la libertà”<sup>85</sup> (Guareschi in Duso, 2006, p. 472).

Il corpo- e quindi la persona, l’individuo- si forma e si trasforma partecipando a processi interattivi di vario genere, costruendo realtà in continuo movimento, mai date per certe. Tale processo si rende possibile mettendo in atto quelli che, da Foucault, sono stati definiti “punti di resistenza”, e, dunque, quelle sporgenze in grado di mettere in discussione l’ordine per poter aprire spazi alternativi e andare verso la generazione di realtà diverse. Tali realtà e verità si generano nel meccanismo che vede in relazione le forme di potere e di sapere. Queste, a loro volta, per poter esistere, necessitano di entrare in rapporto con il corpo in un processo di mutua costruzione che passa attraverso il resistere e il problematizzare.

Dunque, sin qui si è delineato un meccanismo i cui protagonisti co-partecipano alla loro costruzione e in questa dinamica si resiste, si crea e si agisce (Di Marco, 2008, p. 192).

É bene sottolineare che, in tale prospettiva, non vi sono antinomie, dualismi che si oppongono, quanto, invece, discorsi che coesistono e si co-costruiscono.

Come il filosofo ci ha insegnato, non si è trattato di un tentativo teso a svelare una verità nascosta. Muoversi in questa direzione, a mio parere, sarebbe risultato di molto poco conto, in quanto ritengo estremamente complicato, se non impossibile, scovare in processi

---

<sup>85</sup> Per un ulteriore approfondimento rispetto al nesso potere-libertà si rimanda al testo Duso, G. (2006). *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci. 469-475.

di tale portata delle spiegazioni in senso deterministico. Difatti, ciò che costruiamo come realtà, assume senso solo in relazione a diversi “giochi di verità” che si realizzano a partire dalla “scena dei corpi”, costruendo spazi eterotopici (Sforzini, 2019, p.138). Per dirlo in altre parole, le forme di verità si differenziano in base all’ordine del discorso che le enuncia e all’osservatore che le costruisce. Riconoscere un “mosaico di corpi” (Sforzini, 2019) complementare al meccanismo potere-sapere consente, dunque, di “spezzare le evidenze per trasformarle in nuove prospettive” e di “ostacolare le costrizioni di verità che abitano la cultura” (Foucault, 1975).

La ricerca genealogica compiuta da Foucault, in relazione al meccanismo potere-sapere-corpo, ha traghettato il discorso verso la costruzione di un’idea di individuo che si forma lungo un processo di creazione costante, che resiste e problematizza per dar forma a diversi spazi di possibilità. Tale modalità di procedere, propria del pensiero foucaultiano, ritengo si sposi bene con la visione di Berger e Luckmann, tale per cui la realtà viene considerata una costruzione sociale (1997).

E, se queste sono le premesse sulle quali si fonda l’individuo, l’auspicio è quello di rafforzare un modo di pensare che resista e metta in discussione le esperienze, se stessi e i discorsi d’ordine. Tale prospettiva potrebbe risultare utile per non cristallizzare un’unica verità propria di una sola realtà e per muoversi nella direzione di una relativizzazione e problematizzazione di questioni che spesso vengono date per scontate.

Ritengo che, nell’ottica di una resistenza al potere, lo strumento narrativo- passando attraverso il corpo- possa essere efficace non solo per dar voce a chi non ne ha ma anche in qualità di strumento attraverso il quale è possibile costruire e decostruire, aumentando il ventaglio delle possibilità che si creano nel raccontarsi. Lo spazio della narrazione è

stato considerato come un “luogo di significazione delle realtà e di riformulazione o di superamento delle definizioni condivise della realtà” (Bertolini, Caronia 2008, p. 36, in Decembrotto, 2013, p. 53).

Tale elaborato vuole, dunque, essere uno stimolo ad allargare lo sguardo, ad andare oltre le contrapposizioni e rendersi disponibili e consapevoli della possibilità di aprire spazi alternativi.

Accogliere storie di corpi, narrazioni di persone, per non arrestare e cristallizzare i processi trasformativi di individui e società.

Su questo intento, il partire da uno sguardo filosofico si è rivelato un valido e utile strumento al fine di creare una cornice di riferimento coerente con tali presupposti. Inoltre, aprire tale spazio discorsivo ha reso possibile un “incrocio di sguardi”, come suggerito dal ricercatore Kalica (2018), creando così un ponte tra diverse discipline.

Tale elaborato si pone, quindi, come un piccolo spazio per poter ipotizzare nuove occasioni di problematizzazione e apertura nei confronti di narrazioni alternative nell’ottica di risignificazioni.

In prospettiva futura, sarebbe opportuno, a mio parere, trasformare tali occasioni in opportunità per accogliere sempre più discorsi alternativi tali da strutturare un modo di pensare critico e trasformativo rispetto alla costruzione identitaria e alle narrazioni in cui si è inseriti.

Inoltre, in considerazione di sviluppi futuri, potrebbe essere interessante approfondire nuovamente le narrazioni raccolte in modo tale da individuare altri significati entro cui muoversi. Valutare tale possibilità ritengo possa essere utile nei termini di una ristrutturazione del valore della pena, per indirizzarla verso una negoziazione e

riformulazione dei significati costruiti dalle persone invece di cristallizzarne il senso all'interno di una configurazione che la considera come la soluzione a un problema securitario.

Tale direzione, nei termini di negoziazione futura di significati culturali, risulta più in linea con le parole di Geertz, il quale afferma che: “il concetto di cultura [...] è essenzialmente un concetto semiotico. Ritenendo, [...], che l'uomo sia un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, [...] la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi è non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato” (Geertz, 1973, trad. it 1988, p. 41, in Chiara, 2013, p. 60).

Nello specifico dei casi riportati, relativi ai vissuti di esperienze detentive, ritengo necessario proseguire su tale linea di pensiero per riprendere ciò che era stato già iniziato dallo stesso Foucault con il progetto GIP. In tale maniera si potrebbe giungere a un ripensamento del paradigma securitario. Partendo da una ridefinizione della punizione che la consideri come semplificazione deformante sulla complessità dei fatti, si potrebbe andare verso un superamento di narrazioni che ci immergono in un'egemonia punitiva. Cogliere il potere in termini relazionali, come suggerisce Foucault (Guareschi; Duso, 2006, p. 470), è un primo passo per cambiare prospettiva e far sì che il numero delle possibilità cresca (Von Foerster, 1991, in Romaioli, 2010).

Nell'ottica di un modo di intendere la cosiddetta realtà come un processo in continua trasformazione, presupporre delle rigide conclusioni vorrebbe dire andare controsenso. Per tale motivo ritengo che il lavoro svolto sino ad ora possa esser considerato, più che altro, un apporto utile per un possibile riposizionamento rispetto all'ordine del discorso

volto ad “accendere una nuova storia” (Faccio et al., 2017). In vista di ciò, tale sezione finale si configura come un tassello lungo un percorso che non può che terminare con delle considerazioni non conclusive.

Ritornando un’ultima volta su Foucault, ci si lascia con una sua citazione che ritengo racchiuda in sé quanto detto:

“Una relazione di potere[...] si articola intorno a due elementi indispensabili affinché possa essere considerata, a pieno titolo, una relazione di potere: che l’“altro” (colui sul quale si esercita) sia riconosciuto e conservato fino alla fine come soggetto di azione; che si apra, di fronte alla relazione di potere, un campo di risposte, reazioni, effetti e invenzioni possibili” (Foucault, 1994, p. 240, in Duso, 2006, p. 471).

## BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (2004). *Dizionario etimologico*. Rusconi libri.

Abeni, E. (2008). *Michel Foucault e il problema della genealogia* [Tesi di laurea].  
Università degli studi di Milano.

Baccaro, L. (N.d.). *Il luogo del tempo ovvero delle dimensioni della corporeità in carcere*.

Baccaro, L. (2003). *Carcere e salute*. Padova, Sapere Edizioni.

Barthes, R. (1980). *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Torino, Einaudi.

Barani, F. (2000). *Diritto, Potere, Follia*. ETS.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Il Mulino.

Berni, S. (2005). *Nietzsche e Foucault: corporeità e potere in una critica radicale della modernità*. A. Giuffrè.

Berni, S., & Fadini, U. (2010). *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze (Italian Edition)*. Firenze University Press.

Breton, L. D. (2005). *La pelle e la traccia: Le ferite del sé (Italian Edition)*. Meltemi.

Borgna, E. (2016). *Di armonia risuona e di follia (Italian Edition)*. Universale Economica. Saggi.

Buffa, P. (2012). *Il suicidio in carcere: la categorizzazione del rischio come trappola concettuale ed operativa*. *Rassegna penitenziaria e criminologica*, 1(7).

- Calliari, S. (2007). *“L’aria divenne stretta”*. *Corpo e malattia in carcere*. [Tesi di laurea].
- Cavallo, M., & Santarpia, A. (2007). *Il corpo metaforico*. *Artiterapie. Tra clinica e ricerca*, 103.  
[https://www.researchgate.net/profile/Alfonso-Santarpia-2/publication/269574541\\_Il\\_Corpo\\_Metaforico/links/548f32f70cf214269f2637f6/Il-Corpo-Metaforico.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Alfonso-Santarpia-2/publication/269574541_Il_Corpo_Metaforico/links/548f32f70cf214269f2637f6/Il-Corpo-Metaforico.pdf)
- Chiara, G. (2013). *La psicoterapia interattivo-semiotica e la metafora del viaggio*. *Scienze dell’interazione*, 1-2, p. 59-65.
- Cotesta, V. (1979). *Linguaggio, potere, individuo: saggio su Michel Foucault*. Ars Aequi Libri.
- Crocco, S., (2019). *Follia e potere psichiatrico*. [Tesi di laurea].  
[https://www.mariotommasini.it/wpcontent/uploads/2019/01/Tesi\\_di\\_laurea\\_FOLLIA\\_E\\_POTERE\\_PSICHIATRICO\\_Sara\\_Crocco.pdf](https://www.mariotommasini.it/wpcontent/uploads/2019/01/Tesi_di_laurea_FOLLIA_E_POTERE_PSICHIATRICO_Sara_Crocco.pdf)
- Curina, A. (2020). *Il corpo fa eco*. Eretica.
- Cutolo, A. (2007). *Individuo, soggetto e potere: tra Louis Dumont e Michel Foucault*. *Quaderni di teoria sociale*, (7). P. 55-76
- De Rosa, D. (2014). *Michel Foucault: storia, scienze umane e finitudine*. *Bollettino Filosofico*, 27, 329–338. <https://doi.org/10.6093/1593-7178/2612>
- De Silvestro, I. (2022). *Ecco la vera pena corporale, la galera uccide i cinque sensi*.  
<https://www.editorialedomani.it/fatti/carcere-pena-corporale-galera-sordita-difensiva-abuso-zuccheri-muffa-r82y03tx>



- Decembrotto, L. (2013). *Ricerca fenomenologica dell'identità e della pratica sessuale in ambito detentivo*. STUDIUM EDUCATIONIS-Rivista semestrale per le professioni educative, (3), 49-60.
- Degenhardt, T., & Vianello, F. A. (2010). *Convict Criminology: Provocazioni da Oltreoceano. La Ricerca Etnografica in Carcere*. Studi Sulla Questione Criminale, 5(1), 9–23. <https://doi.org/10.7383/70728>
- Deleuze G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Editions de Minuit, Paris, pp.254-262; [in corso di stampa presso Einaudi].
- Della Bella A., (n.d.), *Riconoscimento del diritto all'affettività delle persone detenute: uno sguardo all'esperienza francese*, in: [https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/SGEP\\_tavolo14\\_allegato3.pdf](https://www.giustizia.it/resources/cms/documents/SGEP_tavolo14_allegato3.pdf)
- Di Marco, C. (2008). *Corpo io sono e anima. Michel Foucault e la politica del bios*. *B@belonline*, (5).
- Duso, G. (2006). *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci. 469-475.
- Erbuto, D. (2014). *Riflessioni sull'esperienza della corporeità: tra Leib e Körper*. Rivista online dell'IIFAB-Istituto Italiano di Formazione in Analisi Bioenergetica, (7).
- Faccio, E., & Costa, N. (2013). *The presentation of self in everyday prison life*. *Global Crime*, 14(4), 386–403. <https://doi.org/10.1080/17440572.2013.831761>

- Faccio, E., Mininni, G., & Rocelli, M. (2017). *What it is like to be “ex”? Psycho-discursive analysis of a dangling identity*. *Culture and Psychology*, 24(2), 233–247. <https://doi.org/10.1177/1354067x17735502>
- Faccio, E., & Salvini, A. (2007). *Le “metaforizzazioni” nelle pratiche discorsive della psicologia clinica*. *Psicologia Clinica*, 123–138. [https://doi.org/10.1007/978-88-470-0554-9\\_13](https://doi.org/10.1007/978-88-470-0554-9_13)
- Fiora, E., Pedrabissi, L., & Salvini, A. (1988). *Pluralismo teorico e pragmatismo conoscitivo in psicologia della personalità*. Giuffrè.
- Fonseca, A. C. M. (2015). *Poder e corpo em Foucault: qual corpo?*. [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/21678/1/2015\\_art\\_acmfonseca.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/21678/1/2015_art_acmfonseca.pdf)
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris; *Sorvegliare e Punire: Nascita della Prigione*. trad.it di A. Tarchetti Einaudi, 2014.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* trad. it. di P. Pasquino & G. Procacci, Universale Economica Feltrinelli, 2006.
- Foucault, M., Fontana, A., & Pasquino, P. (1977). *Microfisica del potere: interventi politici*. Einaudi.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977* (1st American ed). Pantheon Books.
- Foucault, Dal\_Lago, A., & Petrillo, A. (1997). *2: 1971-1977: poteri, saperi, strategie*. Feltrinelli

- Foucault, M., (1999). *I corsi al Collège de France. I Résumés*. A cura di Pandolfi, A., & Serra, A. Feltrinelli.
- Foucault, M., & Bertani, M. (2015). *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*. Feltrinelli.
- Foucault, M. (1980). *El ojo del poder. Jeremías Bentham. El Panóptico*. Barcelona: Ed. La Piqueta.
- Foucault, M., & Moscati, A. (2006). *Utopie. Eterotopie*. Cronopio.
- Gammella, V., (n.d). *Oltre Kant. Dimenticare l'uomo per riscoprire il "coraggio della verità"*.  
<http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/235-raffaele-ariano--morte-delluomo-e-fine-del-soggetto.html?jij=1670945006765>
- Goffman, E, Dal\_Lago, A., Ongaro Basaglia, F., & Basaglia, F. (2010). *Asylums : le istituzioni totali : i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Einaudi.
- Grassi, S., Rinaldi, C., Tamburri, A. J., Lawton, B., Mazzucchelli, C., & Vellucci, S. (2019). *Immaginare gli italo-americani: dalla scuola di Chicago in poi. introduzione alla sezione «classics»*. Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures - ISSN 2724-0940, 1(1), 301–388.  
<https://doi.org/10.48250/1026>
- Iraci, V. (2011). *Il corpo*. [Tesi di laurea].
- Kalica, E., & Santorso, S. (2018). *Farsi la galera. Spazi e culture del penitenziario*.  
 Ombre corte.

- La Mendola, S. L. (2009). *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*. UTET Università.
- Lanfredini, R. (2009). *Il problema mente-corpo nella fenomenologia: un caso di a priori materiale?* S&F Scienze E Filosofia, 2, 140–150.
- Lanfredini, R. (2010). *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*. The Body: The Role of Human Sciences, 53.
- Le Goff, J. (2005). *Il corpo nel Medioevo* (By N. Truong; F. Cataldi Villari, Trans.). Laterza Editori.
- London, J., & Sapienza, D. (2015). *Il vagabondo delle stelle*. Feltrinelli.
- Lukes, S. (1996). Potere. *Treccani. Enciclopedia Delle Scienze Sociali*.  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/potere\\_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/potere_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/)
- Merquior, J. G. (1988, March). *Foucault*. Laterza.
- Mosconi G., (2005). *Il carcere come salubre fabbrica della malattia, in Per non morire di carcere. Esperienze di aiuto nelle prigioni italiane tra psicologia e lavoro di rete*, a cura di Concato G., Rigione S., FrancoAngeli, Milano.
- Panza, R. A. (2006). *Psicologia e Sociologia Postmoderna: contributi tra l'Italia e gli Stati Uniti d'America*. Narrare i gruppi, 2(2).
- Pennac, D., & Mélaouah, Y. (2014). *Storia di un corpo* (Italian Edition). Feltrinelli.
- Quarantino, F. (2020). *Dal controllo del corpo al controllo della mente. L'avvento della psicopolitica*. Filosofia E Nuovi Sentieri/ISSN 2282-5711.

<https://filosofiaenuovisentieri.com/2020/03/22/dal-controllo-del-corpo-al-controllo-della-mente-lavvento-della-psicopolitica/>

Ricca, F. (2014). *Paper- Esame di Individuo e Persona*.

<https://www.academia.edu/2473094>

Sabatino, F. (1993). *Corpo e assoggettamento. Potere, società, individuo in Marcuse e Foucault*. Edizioni Unicopli.

Salvini A. (2006). *Normalità/Anormalità*, in *Dizionario sulla storia delle scienze della psiche*, (a cura di) F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini, Einaudi, Torino.

Sarsini, D. (2003). *Il corpo in Occidente: pratiche pedagogiche*. Carocci.

Sassatelli R., (2002). *Corpi in pratica: "habitus", interazione e disciplina*, in "Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi" 3/2002, pp. 429-458, doi: 10.1423/4582

<https://www.rivisteweb.it/doi/10.1423/4582>

Sebastianelli, P. (2021). *La maschera della somatocrazia. Biopolitica e contrasto alla pandemia in Italia*. Ragioni Di Stato.

<http://www.ragionidistato.it/2021/01/22/la-maschera-della-somatocrazia-biopolitica-del-caso-italiano-nelle-pratiche-di-contrasto-alla-pandemia/>

Serra, C. (2004). *Il posto dove parlano gli occhi. Progetto '78. Come comunicare le emozioni anche nel carcere*. Giuffrè.

Settura, M. (2017). *Tra archeologia e genealogia*. Rivoluzioni Molecolari, 2.

Sforzini, A. (2019). *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*. Ombre Corte.

Tarì, M. (2007). *L'antropologia di noi stessi*. Quaderni di teoria sociale, (7). P. 111-127.

Turchi, G. P., & Sposini, F. M. (2016). *Al di là del normale e del patologico*. Edises.

Turchi, G. P. (2009). *Dati senza numeri. Per una metodologia di analisi dei dati informatizzati testuali: M.A.D.I.T.* Monduzzi.

Turchi, G. P., Fumagalli, R., & Paita, M. (2010). *La promozione della cittadinanza come responsabilità condivisa. L'esperienza pilota di mediazione civica sul territorio della valle del Chiampo*. UPSEL Domeneghini.

Vannini, P., & Waskul, D. (2016). *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Taylor & Francis.

Winterson, J., & Marrone, G. (2018). *Scritto sul corpo*. Mondadori.

## SITOGRAFIA

Art. 21 legge sull'ordinamento penitenziario - Lavoro all'esterno.

(n.d.). *Brocardi.it*. <https://www.brocardi.it/legge-ordinamento-penitenziario/titolo-i/capo-iii/art21.html>

Di Detenzione, X. R. S. C. (2021, May 4). Isolamento. *XVII Rapporto Sulle Condizioni Di Detenzione*. <https://www.rapportoantigone.it/diciassettesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/isolamento/>

Filosofici, M. M. (2022, July 30). *L'uomo come allotropo empirico-trascendentale*. Mònimos. Mondì Filosofici. <https://www.monimos.org/luomo-come-allotropo-empirico-trascendentale.html>

*Potere*. (n.d.). [https://www.treccani.it/enciclopedia/potere\\_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/potere_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/)

*Resistere*. (n.d.-c). <https://www.treccani.it/vocabolario/resistere/>

## *APPENDICE*

### **MODULO INFORMATIVO E DI CONSENSO ALLA PARTECIPAZIONE E AL TRATTAMENTO DEI DATI**

#### DESCRIZIONE E SCOPI DELLA RICERCA

Gentile partecipante,

con il presente documento le chiediamo di fornire il suo consenso informato a partecipare al progetto di tesi “*Corpo e potere. Il problema identitario nel pensiero di Michel Foucault*” che si propone di studiare le relazioni che esistono tra la percezione del proprio corpo e la costruzione di Sé come persona analizzando i racconti narrati delle persone.

I dati raccolti con lo studio verranno utilizzati esclusivamente a scopo di ricerca e per la stesura della tesi di laurea “*Corpo e potere. Il problema identitario nel pensiero di Michel Foucault*” ad opera di Federica Monacelli, laureanda in Psicologia Clinico-dinamica presso l’Università di Padova. La ricerca è coordinata dalla prof.ssa Ilaria Malaguti.

#### METODOLOGIA DI RICERCA

Durante la ricerca, le verrà chiesto di rispondere ad una intervista semi-strutturata, ovvero ad una serie di domande finalizzate ad esplorare la percezione del proprio corpo e la costruzione di Sé come persona. Tale intervista, se lo consentirà, sarà anche audio-registrata. Ciò al fine di procedere ad una rilevazione accurata e fedele delle sue affermazioni ed opinioni, non alterata dall’interpretazione del ricercatore. Le informazioni saranno raccolte in forma confidenziale (soltanto l’intervistato e l’intervistatore conosceranno l’identità associata alle risposte) ed ogni riferimento che possa permettere la sua identificazione da parte di terzi verrà rimosso dalla trascrizione finale dell’intervista.

L'intervista esplorerà esclusivamente i temi coerenti rispetto agli argomenti trattati nell'elaborato "*Corpo e potere. Il problema identitario nel pensiero di Michel Foucault*". Si affronteranno dunque tematiche coerenti con i significati che possono essere attribuiti al rapporto tra il potere e il corpo.

Alcuni esempi di domande a cui dovrà rispondere sono:

- Pensando al periodo precedente alla detenzione e a quello trascorso in condizione di privazione della libertà, sapresti dire, se ne trovi, le differenze nel modo di vivere il rapporto con il tuo corpo?
- Sapresti raccontare una esperienza del rapporto con il tuo corpo vissuta all'interno del tuo periodo di reclusione?

Si ribadisce il fatto che, nel caso in cui nel corso dell'intervista venissero trattati temi non inerenti agli argomenti succitati, le parti che li contengono verranno rimossi dal testo finale dell'intervista stessa.

L'intervista verrà effettuata da Federica Monacelli, Dott.ssa in Scienze e Tecniche Psicologiche presso la facoltà di Psicologia dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza" e laureanda in Psicologia Clinico-dinamica, sotto la supervisione della Prof.ssa Ilaria Malaguti.

#### LUOGO E DURATA DELLA RICERCA

La ricerca potrà essere svolta in presenza, in luogo da concordare con l'intervistato, oppure online, tramite la piattaforma Zoom (o altra piattaforma per riunioni online) e avrà una durata complessiva di 20-40 minuti circa.

#### RECAPITI

- Responsabile della ricerca: Ilaria Malaguti, [ilaria.malaguti@unipd.it](mailto:ilaria.malaguti@unipd.it), Università degli Studi di Padova – Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA), Via Venezia 14, 35131, Padova. Telefono ufficio: 049 8274732; E-mail: [ilaria.malaguti@unipd.it](mailto:ilaria.malaguti@unipd.it)



- Responsabile della raccolta dati: Monacelli Federica, Dottoressa in Scienze e Tecniche Psicologiche. Email: federica.monacelli@studenti.unipd.it

### CONSENSO ALLA PARTECIPAZIONE E AL TRATTAMENTO DEI DATI

La/Il sottoscritto \_\_\_\_\_ acconsente liberamente a partecipare allo studio relativo al progetto di tesi “*Corpo e potere. Il problema identitario nel pensiero di Michel Foucault*”, ad opera di Federica Monacelli, laureanda in Psicologia Clinico-dinamica presso l’Università di Padova.

La/il sottoscritt\_\_ dichiara:

1. Di essere a conoscenza che lo studio è in linea con le vigenti leggi D. Lgs 196/2003 e UE GDPR 679/2016 sulla protezione dei dati e di acconsentire al trattamento ed alla comunicazione dei dati personali, nei limiti, per le finalità e per la durata precisati dalle vigenti leggi (D. Lgs 196/2003 e UE GDPR 679/2016). Il responsabile della ricerca si impegna ad adempiere agli obblighi previsti dalla normativa vigente in termini di raccolta, trattamento e conservazione di dati sensibili;
2. Di essere consapevole di potersi ritirare dallo studio in qualunque momento, senza fornire spiegazioni, senza alcuna penalizzazione e ottenendo il non utilizzo dei dati; 102
3. Di acconsentire ad audio-registrazione SI. NO.

Firma leggibile \_\_\_\_\_

4. Di essere consapevole che i dati saranno raccolti in forma confidenziale
5. Di essere a conoscenza del fatto che i propri dati saranno utilizzati esclusivamente per scopi scientifici e statistici e con il mantenimento delle regole relative alla riservatezza;
6. Di essere a conoscenza che, qualora lo desiderasse, può ottenere la restituzione dei dati grezzi;
7. Di sapere che una copia del presente modulo Le sarà consegnata dal ricercatore;

8. Di sapere che la protezione dei Suoi dati è designata con Decreto del Direttore Generale 4451 del 19 dicembre 2017, in cui è stato nominato un Responsabile della Protezione dati, [privacy@unipd.it](mailto:privacy@unipd.it).

9. Di sapere che gli User ID/numeri telefonici dei partecipanti verranno conservati in un file protetto da password e distrutti alla fine della raccolta dati.

La/Il sottoscritta/o \_\_\_\_\_ presa visione del presente modulo esprime il proprio consenso alla partecipazione e al trattamento dei propri dati personali.

Data \_\_\_\_\_ Firma leggibile \_\_\_\_\_

La/Il sottoscritta/o \_\_\_\_\_ acconsente alla registrazione audio della propria intervista.

Data \_\_\_\_\_ Firma leggibile \_\_\_\_\_