



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea Magistrale in
Psicologia Sociale, del Lavoro e della Comunicazione

Tesi di laurea Magistrale

**Donna, Madre, Moglie e Prostituta: la Riscoperta
dell'Agency e la Resistenza das Mulheres da Vida nel Sertão
Brasiliano**

Woman, Mother, Wife and Prostitute: Rediscovering Agency and
Resistance among das Mulheres da Vida in the Brazilian Sertão

Relatrice

Prof.ssa Ines Testoni

Laureanda: Lucrezia De Lucia

Matricola: 2058187

Anno Accademico 2024/2025

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1	8
RAPPRESENTAZIONI SOCIALI: VERSO UNA LETTURA COMPLESSA DEL FEMMINILE MARGINALIZZATO	8
1.1 Riappropriazione dei significati condivisi oltre lo stigma	8
1.2 La formazione storica-geografica del semiarido: essere donna nel Sertão	13
1.3 Identità sociali stigmatizzate	20
1.3.1 Dona Maria nada contra a marè.....	30
CAPITOLO 2	43
METODOLOGIA	43
2.1 Framework teorico	43
2.2 Obiettivi e domande di ricerca	44
2.3 Partecipanti	46
2.4 Metodo	53
2.5 Strumenti	55
2.6 Procedura	57
CAPITOLO 3	59
RISULTATI	59
3.1 Risultati descrittivi statistici	59
3.2 Risultati delle interviste	60
3.2.1 Prima area tematica: vissuti di vulnerabilità.....	61
3.2.2 Seconda area tematica: percezioni e significati soggettivi attribuiti alle esperienze di sex work.....	68
3.2.3 Terza area tematica: potenziali ostacoli e vincoli all'esercizio della propria agency.....	78
3.2.4 Quarta area tematica: rielaborazione dei significati e ridefinizione di sé.....	85
3.3 Discussione	92
CONCLUSIONI	96
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUZIONE

Parlare di lavoro sessuale è molto complicato. Non solo perché da un lato entrano in gioco le lotte e gli scontri per i diritti dei lavoratori, ed in particolar modo, i diritti delle donne sul lavoro; ma, dall'altro lato, perché deve essere tenuto di conto anche l'impatto ed il peso specifico, che il concetto di sessualità ha all'interno di questo dibattito.

Difatti, la sessualità e tutte le sue implicazioni del caso, rendono molto più inaccessibile ed intricata l'intera questione che concerne il lavoro sessuale. All'interno della nostra società, il sesso è da sempre ammantato da un alone di vergogna, e nonostante i passi avanti degli ultimi anni, rimane qualcosa di estremamente soggettivo, di cui si fa veramente fatica a parlarne liberamente, almeno senza avvertire, imbarazzo o la costante paura di essere fraintesi. Questo perché la sessualità fa risuonare corde diverse dell'interiorità di ciascun individuo. Caratterizzata da una multidimensionalità di aspetti psichici e fisici che racchiudono l'espressione della nostra intera personalità, ma, che riflettono anche le aspettative della società in cui viviamo. Indubbiamente, come sostenuto da Foucault (1976) nella sua opera *La storia della sessualità*, a partire dagli anni '70 i corpi si stanno sempre più liberando, ma nonostante la sessualità, adesso possa apparire come un dominio di libertà e di espressione personale, in realtà si è solo cambiato la modalità in cui imporre il controllo e la regolamentazione sui corpi stessi. "Il potere¹ non si limita a dire no, ma dice anche sì; non si limita a negare, ma fa anche emergere dei nuovi tipi di soggetti, li rende possibili e li definisce" (Foucault, 1977), dandogli visibilità normalizzandoli, medicalizzandoli o patologizzandoli. È quindi evidente come la sessualità possa essere utilizzata per controllare intere popolazioni; sulla base, ad esempio, dei ruoli di genere, dei comportamenti sessuali che sono ritenuti accettabili e dei canoni di bellezza da rispettare. In altre parole, analizzando tutte quelle influenze culturali che riceviamo nel corso della vita attraverso il processo di socializzazione primaria, noi, come cittadini, apprendiamo, in modo più o meno interiorizzato quei "modelli che includono comportamenti, doveri, responsabilità e aspettative connessi alla condizione maschile e femminile" (Torrioni, 2014). Solo mettendo in scena 'la mascolinità' o 'la femminilità' in modo corretto, e cioè secondo lo *standard* di normalità conforme alle aspettative sociali, si diviene uomo o donna. Tutto

¹ Per Foucault il potere è un rapporto tra soggetti, che cambia a seconda delle situazioni e dei contesti. Per lui non è una cosa localizzata (tipo un re o una legge), ma una rete di relazioni che si estende ovunque (Foucault, 1977).

ciò che si discosta, viene visto come ‘deviante’ e perciò giustamente allontanato ai margini della società, poiché percepito come pericoloso. Ormai la letteratura ed il mondo accademico in generale concordano fermamente che queste costruzioni sociali di ‘mascolinità’ e ‘femminilità’ sono fondate su stereotipi e pregiudizi ancorati ad una cultura patriarcale di stampo cattolico, che hanno portato ad una visione della donna sempre subalterna alla figura dell’uomo. Nonostante però, sia chiaro, come sostiene Butler (2013), filosofa e studiosa di teoria critica e studi di genere, che questa narrazione dominante cis-etero contraddistinta da un binarismo di genere, debba essere superata; e nonostante, le innumerevoli rivendicazioni e proteste portate avanti dal movimento femminista, affiancate e sostenute da ricerche e pubblicazioni su tali temi; ancora avvertiamo gli strascichi e i residui di questa cultura all’interno delle nostre moderne società.

Appare quindi ovvio che parlare di lavoro sessuale può essere per questo molto destabilizzante nonché altamente divisivo. In primo luogo perché, come detto precedentemente, parliamo senza filtri di sesso, percepito ancora oggi come tabù, ed in secondo luogo perché parliamo di donne, le quali sono sottoposte fin da piccole a rispettare specifici *standard* imposti dalla società, e là dove vi sia una mancata soddisfazione di questi *standard* essa si accompagna sempre ad un lancinante sentimento di vergogna; l’unico destino, possibile per chi trasgredisce le regole sociali, è quello di venir immediatamente etichettata come sbagliata, inadeguata, diversa ed immediatamente esclusa dagli altri.

Il fenomeno del lavoro sessuale è quindi altamente complesso, intrecciandosi all’interno di esso, come abbiamo appena visto, tante realtà. Il presente elaborato ha origine nel tentativo di restituirne la complessità, nello specifico cercare di restituire parola a quei soggetti tipicamente esclusi, tagliati fuori dalle scene, nascosti ai margini del dibattito sul *sex work*. L’obiettivo è dunque quello di accendere le luci, per portare in scena nuove protagoniste, a lungo ignorate.

In occidente vi è un acceso dibattito intorno alla questione su come si debba intendere e parlare di *sex work*: è una scelta, uno sfruttamento, una coercizione? posso rivendicarne i diritti? O è sempre una forma di violenza contro le donne? Come sostenuto da Geymonat e Selmi (2022), a tale dibattito non vi è una risposta univoca, poiché la realtà è molto più complessa e intricata, ed il confine tra ciò che è sfruttamento e ciò che

invece riguarda il concetto di scelta volontaria ed autonoma è molto labile. Attingere alla complessità significa assumersi anche le responsabilità, cosa che invece le semplificazioni ci evitano di fare, risultando per questo sempre più convincenti e rassicuranti. Abbiamo sempre più bisogno del continuare a portare avanti la narrazione, secondo cui una donna che sceglie *sex work* lo fa o per piacere, o perché costretta e ingannata. Questa netta contrapposizione tra questi due poli, è presente anche all'interno del movimento femminista, tra le 'vittime' (che per il femminismo abolizionista non sono soltanto le donne coinvolte nella tratta, ma con il termine vittima si riferiscono a tutte le donne che si prostituiscono) e le così dette '*business woman*' (citando il pensiero del femminismo liberale). Queste due categorie, identità, rappresentazioni tranquillizzano la nostra coscienza, così come i nostri eventuali sensi di colpa. Tuttavia, non restituiscono il reale quadro generale, né la maggioranza di situazioni e delle esperienze vissute dalle persone coinvolte. "C'è un crescente riconoscimento del fatto che queste visioni binarie sono troppo semplicistiche e ignorano la complessità delle esperienze delle donne" (Sanders et al., 2017), ed è perciò indispensabile trovare un'alternativa a queste due posizioni estreme e apparentemente inconciliabili in cui tendiamo a incasellare le *sex workers*. Difatti, entrambe queste visioni, per quanto opposte, condividono un obiettivo comune: evitare il confronto con la complessità. Riprendendo quanto sostenuto da Giulia Garofalo Geymonat e Giulia Selmi, autrici del libro *Prostituzione e lavoro sessuale in Italia*, è opportuno adottare "lenti interpretative sofisticate e puntuali" (Geymonat & Selmi, 2022); cercando così di combinare, l'ampiezza del fenomeno, inteso come la complessità sistemica che lega il *sex work* a dinamiche economiche, di genere, razziali, legali e morali, con la profondità dei dettagli e delle narrazioni individuali, permettendo dunque di articolare un discorso più onesto e sfaccettato. Dando centralità alle esperienze soggettive: alle emozioni, alle contraddizioni, alle scelte, ai desideri e alle sofferenze che attraversano le vite di chi si prostituisce. Dando forza a voci che possono rompere lo schema, esempio a quella di una madre che prova disgusto per quello che fa, ma che il sorriso di suo figlio le dà la forza di continuare. Questo approccio alternativo mette in luce e riconosce come la prostituzione possa essere vista come una risorsa individuale in un contesto di ingiustizia sociale, riconoscendo così l'eterogeneità del fenomeno e dando pari accesso alla presa di parola nel dibattito e all'ingresso nella sfera pubblica. Per questo è

importante riuscire a dare voce a tutte le tipologie di *sex workers*, riconoscendole come soggetti attivi. Queste lenti ci costringono a vedere il *sex work* come una delle tante scelte lavorative difficili, precarie, a volte dolorose, fatte da chi vive dentro rapporti di disuguaglianza strutturale e che però, cerca comunque di resistere, adattarsi, andare avanti. Una donna che dice ‘odio questo lavoro, ma lo faccio per sopravvivere’ rivela il fallimento di un sistema che costringe molte persone a scegliere tra opzioni limitate. È quindi impossibile eludere la critica al sistema capitalistico-patriarcale, alla globalizzazione, ed alle logiche di mercato, quando parliamo di condizioni di lavoro, e specialmente quando parliamo di donne sul lavoro. D'altronde, non stupisce che il lavoro sessuale conserva le stesse disuguaglianze presenti in tutti gli altri mercati del lavoro² – sociali, economiche, razziali e di genere; rappresentando dunque, come sostiene Emanuela Abbatecola (2018), soltanto “una delle tante possibili manifestazioni della violenza di genere, che attraversa pur con intensità diversa la biografia di tutte le donne”.

Il presente elaborato ha origine dall'interesse di investigare e approfondire il fenomeno del *sex work* in un contesto di estrema vulnerabilità. Attraverso l'analisi dei racconti e dei vissuti che emergono dalle interviste effettuate, si cerca di esplorare la complessità delle traiettorie individuali, delle scelte e delle forme di *agency* messe in atto da queste donne, restituendo voce a soggettività troppo spesso stereotipate. In questa cornice, si cerca di esplorare l'impatto del *sex working*, lo stigma associato in un territorio vulnerabile e l'autopercezione delle donne di questa ricerca. Le interviste sono state tutte svolte all'interno dell'associazione Pastoral da Mulher situata nella città metropolitana di Juazeiro, nello stato della Bahia in Brasile, che dal 1981 continua ad assistere le donne in situazioni di prostituzione, promuovendo il loro *empowerment*. Lì è dove è stata svolta la ricerca e la raccolta dati oggetto di studio di questa dissertazione. Questa collaborazione è stata possibile grazie al Progetto BEA (promosso da EnARS, Padova, e dal BEA Centro de estudos e práticas), che da molti anni si occupa di minori e di donne in condizione di estrema vulnerabilità sociale nel nordest del Brasile, creando ponti interculturali tra Italia e Brasile, attraverso esperienze miste di studio, tirocinio universitario e volontariato.

² Abbatecola, E. (2018). Trans-migrazioni: lavoro, sfruttamento e violenza di genere nei mercati globali del sesso, Torino, Rosenberg & Sellier, ID: 4480426

Le voci che si alzano dal margine fanno paura, poiché ci mettono faccia a faccia davanti all'ingiustizia sociale, alla povertà, a fare i conti con i nostri privilegi, a scontrarci con l'ipocrisia delle politiche sul lavoro, la stigmatizzazione del corpo femminile e la negazione del desiderio (e del diritto) di autodeterminarsi anche nella sofferenza: con disincanto e consapevolezza ci chiedono di rimettere in discussione l'intero ordine sociale. Seguendo il pensiero di Marx, l'avvento del capitalismo ha cambiato completamente il rapporto tra l'uomo e il lavoro e, di conseguenza, il rapporto dell'uomo con il corpo. Tutto il lavoro in sé è mercificazione del corpo. Difatti, come sostenuto anche all'interno del libro *Prostitute in rivolta* "solo una manciata di donne ritiene che la prostituzione sia una forma di sfruttamento maggiore rispetto ad altri tipi di lavoro" (Mac & Smith,2022); e Juazeiro incarna ciò alla perfezione. Dunque, è fondamentale che il lavoro sessuale sia riconosciuto come tale, poiché soltanto così le *sex workers* potranno avere accesso a questi diritti fondamentali necessari per poter raggiungere appieno l'emancipazione ed il loro benessere (Organizzazione delle Nazioni Unite, 2015).

CAPITOLO 1

RAPPRESENTAZIONI SOCIALI: VERSO UNA LETTURA COMPLESSA DEL FEMMINILE MARGINALIZZATO

1.1 Riappropriazione dei significati condivisi oltre lo stigma

Il termine *sex worker* è utilizzato per riferirsi a tutte le tipologie di lavoratrici del sesso che praticano prestazioni sessuali, cioè servizi retribuiti economicamente³, basati su uno scambio con condizioni d'accordo prestabilite tra le due parti. Termine coniato dall'attivista e *sex worker* Carol Leigh, la quale sperava così di fornire un'alternativa al linguaggio stigmatizzato e di far "riconoscere così il lavoro che svolgiamo piuttosto che di definirci in base al nostro status" (Leigh, 1997), ovvero di prostituta. La sua fu una vera e propria rivendicazione politica, per raccogliere sotto questo termine-ombrello tutti i lavoratori e dando così dignità a tutte le industrie del sesso. Indubbiamente, con l'avvento di *internet* e le nuove tecnologie tale mercato è sempre più in espansione. Se prima la distinzione poteva essere fatta sulla base del luogo fisico in cui le prestazioni avvenivano ad esempio, con prostituzione coatta ci si riferisce a quella svolta sulla strada, rispetto a quella che magari poteva essere la prostituzione in casa, oggi giorno l'erogazione di queste pratiche sessuali può avvenire anche *online*, e cioè senza che avvenga un contatto diretto, esempio attraverso *webcam* e dirette *streaming*, scambio di foto, tramite conversazioni e *chat* erotiche, porno etc. Questo termine, *sex work*, ha perciò una valenza totalmente neutra ed è inclusivo. Cosa che, dall'altro canto, il termine prostituta e prostituzione non hanno. Sono infatti due termini ben intrisi di significati e giudizi negativi all'interno delle nostre moderne società, che rimandano ad un determinato immaginario collettivo, contraddistinguendo uno specifico gruppo di persone.

Nel corso della storia è possibile ritrovare diverse forme di prostituzione per ogni specifica civiltà; si potrebbe quindi arrivare a dire che la prostituzione sia stata fondamentale per la creazione delle nostre moderne società. Un punto fondamentale è

³ Secondo l'autrice Berg H. in questo contesto il concetto di lavoro non va inteso come il lavoro che emerge negli scritti dei critici anticapitalisti. "Va invece inteso come un libero scambio tra pari, va riconosciuto come un modo dignitoso di guadagnare, una scelta di vita, di chi vuole scappare da un lavoro dalle nove alle cinque" (Berg, H. 2014).

sicuramente rappresentato dal passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria, che portò all'istituzione della "coppia stabile" per soddisfare principalmente due bisogni; uno dal punto di vista evolucionistico e l'altro puramente economico, ovvero per tramandare la proprietà privata di padre in figlio. Dunque la relazione monogama⁴ tra due *partner* si è evoluta principalmente come funzione strumentale di accordo, per garantire ed assicurare la crescita dei figli, cioè dei futuri eredi, attraverso la cooperazione di entrambi i genitori. La spartizione dei compiti ha permesso ai padri di occuparsi dei bisogni più materiali per il sostentamento della famiglia stessa, lasciando così alle madri l'onere di occuparsi esclusivamente per anni dei figli, fino al raggiungimento della loro completa autonomia. Per accertarsi della paternità dei propri figli, tuttavia si è reso necessario "imbrigliare la sessualità della "moglie". [...] A quel punto, per soddisfare la richiesta sessuale dei maschi non accoppiati e le "eccedenze" di sessualità di quelli già accoppiati, nacquero le prime forme di prostituzione femminile, che da una parte non mettevano a repentaglio la famiglia e dall'altra permettevano la sopravvivenza di molte donne sole" ("La storia della prostituzione", 2021).

Da quel momento in poi la prostituzione ha iniziato a diffondersi sempre di più, con mercati sessuali differenziati per clientele diverse e con funzioni sociali diverse. In origine, dal latino, con il verbo *prostitùere*, si indicava la mera azione di 'mettere in vendita' un servizio, socialmente accettato, diffuso e non scandaloso. Tuttavia, con l'evolversi delle società e con esse le culture, è cambiata anche la visione sul sesso. Ad esempio, con il diffondersi della religione cristiana la prostituzione è sempre più stata identificata con l'impossibilità della redenzione e con il peccato, poiché l'atto sessuale era consentito solo al fine della procreazione (Sugamele, 2020); da quel momento in poi, quindi, è stato attribuito alla parola "prostituta" questo connotato culturalmente dispregiativo, che ancora tutt'oggi rimane ben radicato. Dall'età medioevale iniziò a dilagare infatti la "retorica del decoro", fondata sulla morale cristiana e su i suoi valori di pudore e modestia. Seguendo il pensiero di Michel Foucault, questa retorica, può essere interpretata come un meccanismo di controllo sociale, finalizzato a disciplinare la vita delle persone e ristabilire l'ordine pubblico. In questo senso, può essere intesa come una strategia usata dal potere per costruire "attraverso il corpo, attraverso il comportamento, attraverso l'interiorizzazione di regole, la figura di un essere che è

⁴ Panzeri, M. (2013). *Psicologia della Sessualità*, Vignate, Rootmail Italia S.p.A

capace di eseguire un comportamento che risponde a certe aspettative sociali e morali” (Foucault, 1977). Secondo l’autore, l’uomo moderno, si ritrova sempre più incastrato all’interno delle strutture della realtà, ovvero infrastrutture mentali che segnano un’epoca⁵. Le strutture sono ordini interni di un sistema politico, sociale, economico, familiare, culturale etc; cioè, sono le istituzioni classiche della società attraverso cui si esprimono i rapporti di potere che condizionano profondamente l’individuo ed il suo agire, tramite premi e punizioni per plasmare individui e creare così il tipo di essere umano di cui la società ha bisogno; andando a stabilire in ogni contesto quali siano i comportamenti corretti ed appropriati in relazione alle aspettative sociali. Grazie a ciò possiamo tutti venir facilmente etichettati ed incasellati stabilendo così un ordine sociale; anche per chi non si conforma, vengono create delle apposite categorie, per gli ‘anormali’ o ‘devianti’ e si procede così all’esclusione e l’emarginazione di tali soggetti dalla società. Foucault cerca attraverso i suoi studi di approfondire ed indagare queste strutture della modernità e di vedere come esse condizionano i giudizi che noi diamo alle persone, ovvero come influenzano le masse verso specifiche direzioni. Ed è proprio all’interno di questa strategia di controllo indiretta, di tipo coercitivo, ovvero attraverso la produzione di sapere e di un certo tipo di ‘discorsi’ o narrative, a cui si deve dunque la nascita della narrazione dominante e come conseguenza di essa, la creazione dello stigma della prostituta. Stigma che colpisce sicuramente in particolar modo le lavoratrici del sesso, ma che è qualcosa che al contempo riguarda da vicino tutte le donne. Proprio perché si tratta di uno stigma di genere, costruito attraverso il controllo, esprime una precisa dinamica di potere, per gestire le donne ed il loro corpo. Ogni volta che una donna sta andando oltre, fa qualcosa che non dovrebbe fare, occupa dei luoghi o degli spazi che non dovrebbe occupare o reagisce diversamente da quanto atteso, si scontra con questo stigma (Zollino, 2021). La visione della società su donne e sesso è sempre stata quella di controllo, incitando le donne a mostrare moderatezza o presa di distanza dai rapporti sessuali. Dunque sesso e genere condividono una stessa matrice sociale⁶,

⁵ Secondo M. Foucault, all’interno del libro “Le parole e le cose” (1967), le strutture, chiamate anche ‘epistemi’ sono modi di pensare, di concepire le strutture di pensiero, il mondo e la realtà di una data epoca storica.

⁶ Riferimento all’articolo di Janet S. Hyde e Mary Beth Oliver, Gender Differences in Sexuality: Results from Metaanalysis, all’interno del libro di Travis, Cheryl e White “Sexuality, society and feminism”, Jacquelyn (eds), Washington DC, American Psychological Association, 2000.

che nonostante le crescenti spinte al suo superamento, continua a essere presente nella vita di ogni donna. Perciò, proprio per questo, ancora oggi, la figura della prostituta è la rappresentazione per eccellenza di un essere deviante, da relegare ai margini della società. Da silenziare e rendere invisibile, per non dar noia al quieto vivere dei rispettabili personaggi che affollano le nostre città.

All'interno dell'immaginario sociale, influenzato dai *mass media*, *film*, libri la prostituta viene dipinta come sporca, malata, avida. Soltanto recentemente è stata aggiunta un'alternativa al profilo della donna prostituta, cioè quello di vittima ingenua in balia degli eventi. Entrambi i ritratti però non danno dignità alla donna, ma anzi, lo spingono a demonizzarla o a compatirla: riducendo l'identità delle donne all'interno di queste costruzioni sociali. A differenza invece del cliente, termine che rimane in ogni caso neutrale a dimostrazione che lo stereotipo si riflette esclusivamente sulla donna e non sull'atto dell'uomo di pagare per ricevere dei servizi sessuali, esso, infatti non rappresenta una figura deviante, anzi il suo agito può essere letto e riconosciuto come una dimostrazione della sua potenza sessuale e per questo socialmente accettato.

Parlare e discutere su questo argomento, può aiutare a decostruire i pregiudizi radicati ed ad offrire uno sguardo più sfaccettato; ed anche, a riappropriarsi di termini e parole, come ad esempio 'prostituta', che per anni sono stati usati come 'dispositivo di controllo sul comportamento femminile'. In modo da riuscire a depotenziarlo sempre di più; per educare e far conoscere, preconcetti, credenze e valori altamente tossici con cui ci scontriamo ancora oggi, in molteplici situazioni, confrontandoci con una realtà ostile, che ha soltanto reso più subdola e meno esplicita la sua modalità di perpetuare forme di violenza nei confronti delle donne. Durante la stesura di questa tesi è stata fatta come scelta linguistica quella di utilizzare in modo interscambiabile sia il termine *sex worker* che lavoratrici del sesso, che prostituta. Questa scelta permette così di rispondere a una doppia esigenza: da un lato quella di cercare di decostruire lo stigma sociale, moralmente associata alla categoria della 'prostituta'; marchio indelebile, che traccia un netto confine tra le donne rispettabili e quelle indegne: tra le brave ragazze e le cattive ragazze. La seconda invece, è quella di contrastare la gerarchia e le discriminazioni interne allo stesso lavoro sessuale, cercando invece di rappresentare una realtà coesa ed inclusiva. L'idea generale, diffusa tra le stesse *sex workers* è che esista infatti un

cosiddetto ‘*sex work* di alta classe’, per cui una persona proveniente da un’ estrazione socio economica medio-alta, sceglie volontariamente di iniziare a praticare *sex work*, alimentando così l’immaginario secondo cui il *sex work* sia possibile come forma di *empowerment* ed emancipazione o come forma di lavoro alternativa solo per chi parte già da una condizione benestante, privilegiata e con un’ampia gamma di opzioni. Tutto il resto invece viene considerato ‘prostituzione di bassa lega’. Chi appartiene a questa seconda categoria viene solitamente identificata come ragazza povera, degradata, umiliata, sporca e sfruttata. Utilizzare quindi il termine *sex worker* in mondo interscambiabile con prostituta, sia per indicare la ragazza immigrata che si prostituisce per strada, la mamma single, la studentessa universitaria, la stripper o la pornoattrice “è utile per riaffermare la coesione di una categoria di individui che vengono comunemente marginalizzati in virtù di pregiudizi morali riguardo al sesso e alla sessualità [...] Per queste ragioni è utile servirsi del termine *sex work* per indicare un lavoro pluralistico e organizzare pratiche e lotte comuni” (Eretica, 2016).

Negli ultimi anni, le attiviste, femministe, alleate e le stesse *sex workers*, hanno cercato di ampliare la visibilità di questa categoria di persone, con l’intento di far sentire tutte le voci delle lavoratrici del sesso provenienti da diversi contesti, ascoltando le storie di quelle che sono riuscite a superare lo stigma, e incoraggiando e rispettando chi ancora rimane in silenzio, comprendendo i loro disagi e dando spazio ai loro bisogni, oltre che a rivendicare i loro diritti, primo tra tutti quello di essere riconosciute come persone, e non più come un’alterità deviante estranea a noi e alle nostre vite. Ed è proprio questa motivazione a costituire il nucleo centrale del presente lavoro, per dar voce ai racconti *das mulheres da vida* del sertão. L’espressione ‘*mulheres da vida*’, è comunemente utilizzata in portoghese per riferirsi alle prostitute. Come spesso accade con gli eufemismi, questa locuzione veicola un sottotesto stigmatizzante, moralista e ipocrita, evocando l’idea di una vita dissoluta e socialmente inaccettabile. Tuttavia, come emerso nelle interviste condotte in Brasile, molte donne hanno scelto di riappropriarsi di questo termine, attribuendogli un significato completamente diverso: ‘*mulher da vida*’ diventa così simbolo di forza, di resistenza, di indipendenza. Un’identità fiera, che rivendica la capacità di affrontare qualsiasi situazione con coraggio, ma anche con creatività — come guerriere e artiste: decidendo come condurre la propria esistenza da protagoniste e allo stesso tempo, come narrare la propria storia.

1.2 La formazione storica-geografica del semiàrido: essere donna nel *sertão*

L'espressione *mulheres da vida* è quindi intrisa di molteplici significati. È stato visto in molti studi sulla *labeling theory* (Galinsky, et al., 2003), che la riappropriazione di un termine stigmatizzante, come 'prostituta' o in questo caso '*mulher da vida*', può incentivare l'*empowerment* dell'individuo stigmatizzato. Ovvero, il processo di prendere possesso di un insulto precedentemente usato esclusivamente dai gruppi dominanti per rafforzare lo *status* inferiore di un gruppo stigmatizzato, può aumentare la percezione di potere, sia da parte degli osservatori esterni, sia dall'individuo, che dallo stesso gruppo stigmatizzato; attenuando così lo stigma associato all'etichetta denigratoria (Galinsky et al., 2013). La riappropriazione di questa espressione assume una connotazione ancora più potente se letta in relazione al territorio in cui si trovano a vivere le protagoniste di queste interviste: Juazeiro, nel cuore del *sertão*. Con *sertão*, si intende il Nord-Est del Brasile, caratterizzato da un clima semi-arido e composto da nove stati: Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe. Il *sertão* coincide dunque con una regione storicamente associata all'aridità, all'isolamento e alla sopravvivenza. In questo paesaggio segnato da scarsità e da precarietà sia economica che morale⁷, l'espressione *mulheres da vida* risuona in modo ancora più dissonante. Di fronte della secchezza della terra e della durezza della vita; in un luogo dove il tempo sembra sospeso, in un continuo ripetersi dell'identico, le *mulheres da vida* si stagliano come simbolo di speranza, vitalità e libertà. Esse incarnano la resistenza di chi lotta e continua a fiorire, nonostante ogni avversità, tra le crepe della terra spaccata dal sole, sfidando il ritmo silenzioso e ciclico della presenza costante di questo territorio; la morte. Il *sertão* è quindi un ambiente geograficamente e simbolicamente 'duro', ma ricco anche di storie di ribellione, di grande diversità di popoli e delle loro manifestazioni simbolico-culturali e mistiche, a lungo però dimenticate e passate inosservate.

⁷ La carenza di quell'insieme di disposizioni che spiegano il successo degli individui attraverso il loro comportamento pratico; come la disciplina, l'autocontrollo, le abilità sociali (Souza, 2009).

Le narrazioni dei libri di storia mirano a proporre esclusivamente la Storia Ufficiale⁸, ed “in queste narrazioni ufficiali, eurocentriche, il Semiario compare solo alla fine del XVI secolo e all'inizio del XVII, [...] grazie all'arrivo dei *bandeirantes*⁹, cancellando completamente il contributo dei popoli indigeni alla storia del Brasile. Non esiste, quindi, una Preistoria del Semiario brasiliano, né una narrazione che presenti altri simboli fondativi come l'indigeno, il nero, il vaqueiro, ma solo l'europeo bianco” (Schistek & Carvalho, 2011). I coloni bianchi, continuano ad essere presentati, all'interno dei libri e in tutte le narrazioni, come i soggetti storici più importanti; nonostante che, in questo territorio, ancora oggi la percentuale di persone bianche è significativamente bassa, rappresentando di per sé una minoranza; ed indicando chiaramente una netta discrepanza tra rappresentazione storica e realtà sociale esistente. Difatti, “la maggior parte della popolazione, con percentuali che possono raggiungere il 66,1% in alcuni stati, si definisce ‘*parda*’¹⁰, persone di origine mista, ovvero bianchi-africani, bianchi-indigeni, africani-indigeni” (Istituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023). La reale composizione etnica, è pertanto solo una delle tante e profonde contraddizioni che segnano questo paese; contraddizioni che riflettono quindi un tentativo di cancellare secoli di interazioni culturali, migrazioni e adattamenti, che hanno dato origine al dilemma razziale del Brasile. Le conseguenze di tale processo rimangono ancora ben visibili e alla base della società brasiliana; segnata da ferite così profonde e difficilmente rimarginabili, da divenire strutturali, condannando milioni di brasiliani ad un'esistenza di miseria e vulnerabilità estrema. La miscela di questi tre gruppi principali: coloni portoghesi, africani¹¹ e indigeni ha fatto sì che si venisse ad instaurare una vera e propria gerarchia sociale, che ponesse all'apice i coloni bianchi, unica identità sociale con valenza positiva, a discapito di tutte le altre etnie, ridotte ad una condizione di minoranza (Ribeiro Corossacz, 2012); che il sociologo Jesse Souza

⁸ È stata a lungo portatrice di un sapere “legittimato” all'interno del quale il Semiario è stato rappresentato attraverso la negazione, l'ostilità e la stereotipizzazione della sua natura, dei suoi simboli identitari culturali e territoriali, e della sua gente. In questa negazione, la Caatinga appare come una ‘vegetazione morta’, il sertanejo come ‘rozzo’, l'indigeno come ‘ostile’, ecc.

⁹ Gruppi di spedizione di coloni per esplorare e conquistare l'entroterra brasiliano, dopo essersi stanziati già lungo le coste.

¹⁰ “In portoghese significa ‘marrone’, però tende a designare anche una persona ‘multirazziale’ o meticcia. In Brasile *parda* è una categoria di classificazione del censo utilizzata dall'Istituto brasiliano di geografia e statistica (IBGE)” (“Pardo (etnia)”, 2024).

¹¹ Durante il periodo coloniale, milioni di africani furono deportati come schiavi dalle colonie portoghesi in Africa.

descrive come *ralé brasileira*¹² (2009). Il concetto di minoranza, è qui inteso per riferirsi a quei gruppi di soggetti svantaggiati, sottomessi ed esclusi dal potere decisionale. In quest'ottica, l'espressione minoranza non descrive quindi una condizione numerica, poiché in realtà la *ralé brasileira* rappresenta la maggioranza della popolazione brasiliana, ma, descrive soltanto la condizione di subordinazione sociale in cui si trova quella vasta fetta di popolazione povera e marginalizzata. Descrivendo quelle persone la cui appartenenza a quello specifico gruppo sociale influenza drasticamente la loro possibilità di avere successo nella vita. Questo perché, spesso, il sentirsi parte di un gruppo marginalizzato, si accompagna automaticamente all'interiorizzazione del sentimento di inferiorità ad esso associato. Portando, di conseguenza a naturalizzare e normalizzare un razzismo istituzionale e una disuguaglianza sociale abissale, che continua ad essere radicata all'interno delle strutture ed a essere riprodotta attraverso dinamiche di potere¹³, sostenute perfino dagli stessi oppressi; che contribuiscono così attivamente al mantenimento dell'ordine sociale esistente, senza che vi sia necessità di ricorrere all'uso della forza. Difatti, quando nel 1500 i portoghesi sbarcarono nella costa¹⁴ Nord-Est del Brasile, imposero la loro presunta superiorità culturale e religiosa, non solo con l'esercizio della violenza; considerando la schiavitù un mezzo opportuno per civilizzare i neri, e lo sterminio degli indigeni legittimo in nome della civiltà (Marchesan et al., 2025). Ma anche, esercitando un'altra forma di violenza, ovvero quella simbolica¹⁵, che, senza l'utilizzo di armi, ha protratto, fino ad oggi, cicli di svantaggio. Seguendo il pensiero del sociologo Bauman (1989), quindi, la modernità ed i suoi meccanismi, continuerebbero tutt'oggi a riprodurre i suoi nemici e le sue vittime; attraverso categorie e significati costruiti socialmente e che danno vita ad un potere invisibile che si fa strada per mezzo di "atti linguistici sottilmente condiscendenti e sguardi distruttivi" (Joseph et al., 2020); continuando così a giustificare l'esclusione sistematica di una vasta fetta di popolazione da molte opportunità sociali, economiche ed educative.

¹² Alla quale oggi appartengono i discendenti degli schiavi africani e degli indigeni.

¹³ Pratiche di potere coercitive sviluppate da élites politiche e culturali per definire il carattere delle relazioni sociali tra discendenti di indigeni, africani e europei.

¹⁴ Recife e Salvador divennero durante il periodo coloniale i principali porti della tratta degli schiavi in Brasile.

¹⁵ "Meccanismo che spesso ha contribuito a riprodurre la posizione dei subordinati come una posizione unicamente di vittime, ossia di passività" (Ribeiro Corossacz, 2012, p.39).

La logica di sopraffazione dei coloni portoghesi, tuttavia, non si è esaurita esclusivamente nella sfera della dominazione sociale e simbolica, ma si è diffusa anche nella sfera ambientale. Ricordiamo come le azioni antropiche di deforestazione nella foresta Amazzonica, incendi, salinizzazione dei suoli, estrazione di materiali etc. abbiano contribuito ad aumentare i processi di desertificazione in tutta la regione; causando sempre più scarse precipitazioni e contaminando le poche fonti d'acqua presenti. L'intera economia di questo territorio si era da sempre basata sull'agricoltura, ma, a differenza del periodo pre-Cabral¹⁶, in cui le comunità indigene, pur vivendo anch'esse di agricoltura, ponevano al centro dei loro valori il rispetto e l'armonia con la natura, si iniziò esclusivamente a pensare al profitto, grazie alla diffusione della cultura capitalistica. Perciò, il passaggio da un'agricoltura di sussistenza ad un'agricoltura massiccia, si accompagnò a disastrosi cambiamenti climatici che hanno portato alla formazione di quello che ora è il *sertão*, territorio di estrema vulnerabilità. Dunque, a partire dalla colonizzazione, e poi in seguito, una volta che il Brasile è diventato indipendente, il governo non si è mai preoccupato di salvaguardare e proteggere queste terre. Anche successivamente alla proclamazione della Repubblica, nel 1890, il suo unico miraggio rimase quello di diventare un paese moderno; con l'obiettivo di riscattarsi dal forte complesso di inferiorità rispetto all'Europa (Ribeiro Corossacz, 2012). Specialmente con l'avvento della globalizzazione, si iniziò ad avviare parallelamente anche un processo di 'modernizzazione' per realizzare un grosso avanzamento dal punto di vista economico; così facendo, si intensificò lo sfruttamento delle terre, attraverso una continua crescita, che rafforzò e marcò le disuguaglianze già presenti nel paese. Merita di essere menzionato, infatti, come, durante il mandato del presidente Bolsonaro (2019-2021), 900.000 indigeni sono stati esposti al rischio di perdere la loro casa ed il loro modo di vivere, per colpa delle politiche di espansione da parte di minatori, agricoltori e allevatori che si sono appropriati illegalmente di terre protette (Boadle, 2022). Nyg Kaingang, attivista indigena del popolo Kaingang, nel suo monologo di lotta e resistenza, condiviso da Survival International - un movimento

¹⁶ Si riferisce al tempo prima dell'arrivo di Pedro Álvares Cabral in Brasile, avvenuto nel 1500. Cabral è considerato l'esploratore portoghese che "scoprì" ufficialmente il Brasile per conto della Corona del Portogallo. Quindi, "periodo pre-Cabral" significa il periodo anteriore alla colonizzazione europea, quando il territorio che oggi chiamiamo Brasile era abitato esclusivamente dai popoli indigeni, con le loro culture, lingue, religioni e strutture sociali autonome.

globale che difende i diritti dei popoli indigeni e tribali nel mondo, riporta attraverso una significativa metafora, come vi sia una stretta connessione tra i loro corpi di donne indigene, il territorio che abitano, e lo sfruttamento subito, affermando, infatti, che “Il Brasile si è formato a partire dagli stupri delle ragazze indigene, dagli stupri del territorio indigeno, dallo stupro della natura” (2021). Con queste parole, estremamente profonde, denuncia apertamente gli abusi, gli stupri e le violenze, perpetuate da cinque secoli, sulla sua gente, che avvengono parallelamente all'espropriazione dalle loro terre; con l'intento di “ripulire”, quella parte della popolazione considerata e trattata come inferiore: i neri, gli indigeni ed i meticci.

E' ben noto, che le oligarchie¹⁷ di origini europee che governarono il paese, svilupparono un vero e proprio progetto politico di *branqueamento*, per rendere progressivamente più bianca ed omogenea, la nazione. Si riteneva infatti, che solo una nazione con una popolazione bianca potesse raggiungere la modernità e dunque esprimere una forte identità nazionale, al pari di quelle europee (Ribeiro Corossacz, 2012). Perciò, per raggiungere tale scopo è stata favorita e sovvenzionata l'entrata di immigrati tedeschi, olandesi, italiani; ed incitata la loro unione sessuale con donne nere e meticce, al fine di generare prole sempre più bianca (Ribeiro Corossacz, 2012). E' opportuno riflettere un attimo sulle conseguenze di tale politica, che hanno portato alla costruzione dell'identità nazionale brasiliana; valorizzando, sì, la *miscigenação*¹⁸ come miglior forma di integrazione, ma, al tempo stesso, contribuendo a rafforzare la narrativa secondo cui “la bianchezza è [...] la rappresentazione della civilizzazione, della bellezza, della ricchezza e della possibilità di accesso agli studi, con una connotazione di classe molto forte” (Ribeiro Corossacz, 2012, p.43). Questa asimmetria ha consolidato gerarchie razziali e sociali che, pur mascherate dal mito della democrazia razziale¹⁹, hanno continuato a produrre le discriminazioni e le profonde disuguaglianze strutturali tipiche della società brasiliana.

Molti sociologi ed antropologi, degli anni '30 '60, nel tentativo di restituire al popolo brasiliano un'immagine di sé positiva, interpretarono le unioni sessuali, come un collante

¹⁷ Dopo la caduta della monarchia portoghese, il potere politico ed economico rimase però concentrato nelle mani di élite bianche di origine europea, ovvero dei grandi proprietari terrieri.

¹⁸ Mescolanza.

¹⁹ Il mito della democrazia razziale è un concetto reso popolare dalle teorie di Gilberto Freyre, secondo il quale grazie alla *miscigenação* (mescolanza tra bianchi, neri e indigeni), non ci sarebbero mai state vere barriere razziali né discriminazioni profonde in Brasile, ma anzi, che le diverse etnie avrebbero convissuto in modo armonioso tra loro (Freyre, 1933).

armonioso, che ha reso meno violenta e più flessibile la colonizzazione portoghese, poichè avvenuta grazie a rapporti sessuali naturali ed istintivi, basati sul desiderio e l'attrazione reciproca, sia da parte dei coloni, incuriositi dalle donne esotiche, sia da parte delle donne, spesso descritte, dagli stessi, come aperte e disinibite. Tuttavia, questa interpretazione "romanticizzata" del colonialismo risulta essere una lente di lettura completamente falsata. Ribeiro Corossacz (2005) critica aspramente all'interno del suo libro, *Razzismo, meticciato, democrazia razziale*, questa visione a lungo diffusa, che non tiene minimamente in considerazione il contesto entro cui quei rapporti avvenivano, ossia dentro un sistema caratterizzato da posizioni disuguali. Secondo l'autore, infatti, adottare tale punto di vista, significa continuare a giustificare i continui abusi che sono stati perpetrati in questa terra e non riconoscere, o omettere, la coercizione imposta e le dinamiche di potere sottostanti tali unioni. Nondimeno, le testimonianze storiche e le ricerche contemporanee riportano ben altro. Il monologo di Kaingang (2021) ci aiuta a far luce sui vissuti di queste donne, tramandati di generazione in generazione, e ci mostra come; l'invasione dell'uomo bianco, non solo nei territori indigeni, ma in Brasile in generale, portò, non unicamente alla depredazione delle risorse naturali, compromettendo gravemente la vita delle popolazioni locali e l'equilibrio degli ecosistemi; ma anche, allo sfruttamento dei corpi delle donne, considerati al pari delle terre, come qualcosa da depredare. "Quando lo Stato, le imprese o chiunque invade le riserve indigene, non sta solo occupando la terra; ma sta anche attaccando la nostra esistenza, la nostra identità, indissolubilmente legata al rapporto con la natura, e in particolare stanno violando i nostri corpi" (Kaingang, 2021). Dopotutto, ne' lo stupro, ne' le malattie veneree, ne' tanto meno, la prostituzione, facevano parte delle tribù indigene che vivevano in quei luoghi, sono cose che sono state tutte portate dagli europei; che, con il loro arrivo, trasformarono, sia, risorse naturali, che, soggetti umani in strumenti al servizio di interessi esterni.

I modelli culturali europei, così come le loro strutture rigide su gruppi e società si diffusero a macchia d'olio, grazie a leggi, narrazioni e dinamiche di dominio, che erosero completamente le forme di potere femminile e comunitarie presenti nelle tribù indigene; rilegando la funzione della donna, esclusivamente, al solo lavoro domestico o

al soddisfacimento degli impulsi sessuali maschili²⁰ (Biroli, 2019). Il lavoro domestico, era visto, come d'altronde lo è ancora, un dovere insito nel campo delle attività quotidiane possibili di una donna, relegandole a vivere in una condizione di subordinazione e di dipendenza, in balia delle decisioni del marito o del padre, senza alcuna possibilità di emancipazione. La precarietà economica vissuta, il senso di incertezza e pericolo a cui comunque erano esposte in seguito ai continui attacchi sessuali da cui dovevano difendersi; portarono progressivamente le donne, ad aderire all'idea che la sfera sessuale rappresentasse l'unica risorsa di scambio possibile per garantire la propria sopravvivenza e quella dei loro innumerevoli figli. Questa credenza le spinse quindi ad utilizzare strategicamente a proprio vantaggio l'unico strumento di valore in loro possesso, cioè il loro corpo; divenuto col tempo, il solo modo per resistere ed adattarsi alle fluttuazioni del mercato (Dimenstein, 1993). Al di fuori dall'agricoltura la regione del nord-est ha, infatti, poche altre opportunità lavorative rendendo, per questo, le comunità vulnerabili ai cambiamenti climatici e del mercato. Ne consegue che negli ultimi anni si è assistito ad una migrazione interna al territorio, che porta le persone a spostarsi da zone dell'interno, ormai estremamente aride e secche a zone più fertili, lungo il corso del fiume *São Francisco*, dove vi è la possibilità di sviluppare un'agricoltura intensiva e moderna, offrendo perciò qualche opportunità di lavoro in più nelle piantagioni, ma anche, nei settori produttivi e nei servizi destinati agli adiacenti poli urbani. Juazeiro è una delle città più grandi della Bahia, ed è divenuta col tempo un importante centro commerciale, proprio per la sua posizione strategica lungo il fiume *São Francisco*. A causa delle difficili condizioni nel *Sertão*, molte persone sono migrate verso Juazeiro in cerca di lavoro e migliori condizioni di vita. Opportunità però, solo accessibili agli uomini e comunque precarie e poco redditizie. Difatti, la crescita economica, così come anche la crescente domanda di lavoro, non è stata sempre accompagnata da un'adeguata offerta di posizioni disponibili. Perciò molti migranti si sono trovati comunque senza un'occupazione stabile in condizioni di povertà estrema. Le donne arrivate lì per seguire i mariti, si sono ritrovate anche esse per strada, nella miseria. Per non restare inermi, donne e ragazzine 'senza niente da vendere', non sapendo né leggere, né cucinare, né scrivere, hanno iniziato a vendere l'unica merce di

²⁰ Ancora oggi, la possibilità di attuazione nella vita pubblica rimane vincolata agli stessi valori e criteri esportati dalle società patriarcali europee; limitando notevolmente l'agire femminile all'interno della società brasiliana.

scambio da loro conosciuta, ovvero il loro corpo (Dimenstein, 1993). Hanno iniziato a prostituirsi, trovando in esso un modo per guadagnare veloce e rapido, inserendosi in circuiti di prostituzione già ben radicati all'interno della città dall'epoca coloniale. L'aumento della popolazione maschile in cerca di lavoro ha alimentato la domanda di servizi sessuali, creando un mercato sempre più ampio, molto fruttuoso, e capace di attirare sempre più ragazze. Il passaparola sui guadagni ottenuti, ha fatto sì che questa professione fosse scelta da moltissime donne, alzando però la competizione tra ragazze all'interno dell'ambiente stesso. La saturazione delle offerte presenti sul mercato, ha portato, come confermano i dati statistici di ricercatori e specialisti, alla necessità di assecondare l'esigenza di varietà nella domanda dei clienti. Come conseguenza, l'età media per entrare in questo mondo si sta sempre più abbassando. Secondo quanto riportato da molte fonti, “a 18 anni, la prostituta in questa regione è finita, logorata dalle malattie. Ed è per questo necessaria ‘mano d’opera nuova’.” (Dimenstein, 1993). Ciò indubbiamente spinge bambine a mettere all’asta la propria verginità e madri a vendere quella delle proprie figlie: creando così un vero e proprio traffico di bambine per lo sfruttamento sessuale. La psicologa Maria Luiza Pinheiro, del Centro brasiliano per l’infanzia, che viaggia con frequenza sulla rotta del traffico, riporta all’interno dei suoi articoli di denuncia questa triste realtà. Tutti questi dati sono estremamente preoccupanti ed allarmanti, dando origine a una nuova urgenza sociale e sanitaria; per tutelare la salute di queste ragazzine, completamente disinformate²¹ sui rischi a cui si espongono (Dimenstein, 1993). Amnesty International ed altre ONG internazionali, stanno ponendo sempre più attenzione a tale fenomeno; svolgendo vari rapporti annuali per monitorare la situazione e fornire una panoramica completa dello stato dei diritti umani in Brasile (Amnesty International, 2023). Le violenze sessuali contro bambine e adolescenti, al pari con le gravidanze adolescenziali, è infatti diventata una delle questioni sociali prioritari del paese.

1.3 Identità sociali stigmatizzate

Le società possono differenziarsi in semplici e complesse sulla base delle loro strutture. Quando una società viene definita complessa, come nel caso delle nostre moderne

²¹ Il Ministero della previdenza sociale ha svolto una ricerca a Manaus e ha constatato che l’80% delle donne non conosce il proprio corpo e neanche sa cosa porta ad una gravidanza o come evitarla.

società, significa che le persone si raggruppano in categorie ben identificabili che si dispongono in ordine gerarchico, creando una stratificazione sociale spesso rigida e stabile. L'essere umano infatti, seguendo la prospettiva di Tajfel (1972) e di Turner et al., (1987), ha una naturale tendenza a classificare e categorizzare gli altri e sé stesso in gruppi, intesi, come l'insieme di "due o più individui che possiedono una identificazione sociale comune"²² (Brown, 1990, pp. 16-17). La molteplicità di gruppi, che ci circondano, svolge pertanto, un ruolo fondamentale sia per il funzionamento complessivo della società, sia per la gestione e l'organizzazione dei suoi membri. Essi, infatti, permettono di costituire un ordine sociale, basato su norme che vanno a uniformare e stereotipare il comportamento dei membri di uno stesso gruppo in una categoria sociale e, a differenziarlo, da quelli di un'altra categoria, sulla base di aspettative condivise che delinano il confine tra chi è 'normale' e chi invece è deviante; dunque da stigmatizzare. Ciò permette di ridurre la complessità della realtà circostante, sintetizzando la miriade di informazioni sociali e di stimoli esterni, attraverso dinamiche di conformità (Goffman, 2018). Il comportamento umano risulta quindi guidato da schemi mentali precostituiti che rendono le interazioni²³ tra interlocutori prevedibili e facilmente gestibili. Tuttavia, la modernità, come sostiene Bauman nel suo celebre libro *Modernità ed Olocausto* del 1989, presenta anche un lato oscuro, che si nasconde sotto questa apparenza di razionalità, progresso e ordine; ovvero la sua capacità di produrre esclusione e violenza sistematica, verso chi disobbedisce e non si allinea alla logica procedurale di razionalità burocratica delle strutture sociali. L'autore, sostiene che l'unico obiettivo ammesso per il cittadino è eseguire i compiti, nel modo più efficiente ed efficace possibile; riducendo quindi l'agire individuale alla meccanica esecuzione di ciò che l'autorità ha definito come desiderabile, senza minimamente lasciar spazio a riflessioni o all'interrogarsi sul significato morale o etico delle azioni compiute. Chi devia da questo percorso, viene percepito come una minaccia, un sabotatore che mette in discussione apertamente l'ordine razionale; da cui, pertanto, è necessario difendersi. In questi casi, il sistema, come è accaduto in più

²² Gli psicologi sociali usano il termine di identità sociale per indicare quegli aspetti del concetto di sé che derivano dalla consapevolezza di appartenere a determinati gruppi (categorie sociali) e dai sentimenti suscitati da tali appartenenze (Rosenberg, 1979; Tajfel, 1972).

²³ Goffman all'interno del libro *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956) descrive le interazioni che si verificano nella vita quotidiana come interazioni ritualizzate; all'interno delle quali i due interlocutori cercano di manipolare le informazioni in modo da far credere agli altri di essere ciò che vogliono apparire.

episodi che hanno contraddistinto il corso della storia moderna, si sente giustificato, dallo scopo di preservare la sua stabilità, a ricorrere all'uso della violenza o ad altre tecniche volte a sottomettere e rendere invisibile chiunque tenta di ribellarsi a questo annichilimento collettivo delle coscienze (Bauman, 1989). Sostanzialmente, colui che si mostra in contrasto con le norme condivise, viene contrassegnato da un marchio indelebile, lo stigma; “perché portatrice, agli occhi degli altri, di una “macchia” da cui è opportuno distanziarsi, per evitare di esserne infettati” (Goffman, 2018). Lo stigma agisce come un'etichetta in grado di rendere una persona ritualmente contaminata, condannando la sua esistenza alla sofferenza e alla solitudine e di fatto, sancendo così la sua morte sociale²⁴. L'essere umano, è un animale biologicamente programmato²⁵ per stare in relazione con gli altri, ed è per questo, che lo stigma rappresenta per lui la punizione più spaventosa che la società può imporgli. Non solo perché, essendo anch'esso membro di quella società, e avendo introiettato come tutti, le sue regole, è ben consapevole del trattamento che da lì in avanti gli sarà riservato; ma, anche perché, in accordo con quanto sostenuto dalle neuroscienze, la nostra salute²⁶ mentale e fisica dipende proprio dalla qualità dei nostri legami sociali (Eisenberger, 2012). Quindi, dato che l'essere stigmatizzato significa anche essere estromessi da tutti quei processi fondamentali di integrazione, identità e significazione, che sono necessari per il benessere generale dell'individuo; è evidente che alla stigmatizzazione subita si accompagnerà anche un grave deterioramento della salute soggettiva, per essere stato relegato ai margini della società.

Da questa riflessione si può evincere quindi l'importante ruolo detenuto dai gruppi all'interno della nostra società. Basilari sia per il funzionamento della società stessa, ma anche per soddisfare il nostro bisogno di appartenenza, che ci motiva intrinsecamente a interessare e sviluppare relazioni gratificanti per elevare l'autostima²⁷. Il gruppo, quindi, è

²⁴ Bauman nella sua opera, *Modernità ed Olocausto* del 1989, utilizza il concetto di morte sociale simbolica per riferirsi a quei meccanismi di indifferenza, silenzio e marginalità tipici delle nostre società; volti a negare il riconoscimento sociale di specifici gruppi di persone.

²⁵ Portato a ricercare validazioni e contatti con i suoi simili.

²⁶ In particolare, studi e ricerche sull'argomento mostrano come la privazione di connessioni significative e l'esclusione sociale, sono associate all'attivazione delle stesse aree del cervello di quando viene sperimentato dolore fisico. Evidenziando che l'assenza di legami sociali, specialmente in certi momenti della vita, ha un forte impatto sul corretto sviluppo dell'individuo.

²⁷ La teoria della gestione del terrore della morte (Greenberg, et al. 1986), evidenzia quanto il bisogno di appartenenza e di identità sociale sia profondamente radicato nella natura umana; tale teoria, infatti, identifica proprio nel sentirsi appartenente a qualcosa di più ampio e nell'adesione a standard valoriali

visto come lo spazio per eccellenza dove poter essere accettati e riconosciuti come membri legittimi della collettività, occupando un ruolo definito e significativo nel contesto sociale nel quale viviamo e perciò dare senso e significato alla nostra esistenza. Tuttavia, partendo da quella che è un'esigenza umana, radicata in ognuno di noi, si sovrappongono anche le logiche esterne di assoggettamento e controllo imposte dalla società moderna; che facendo leva, sulle nostre paure ed il nostro senso di inadeguatezza, sfruttano il nostro bisogno di appartenenza per spingere le persone ad uniformarsi. Questa tendenza al conformismo e alla completa subordinazione, come dimostra anche Milgram nel suo celebre e controverso esperimento del 1961, può essere compresa alla luce di diversi fattori, tra cui la forza della pressione sociale che viene esercitata sull'individuo e la percezione di legittimità del sistema. Integrando i risultati di Milgram, con la Teoria della Giustificazione del sistema di Jost e Banaji (1994) possiamo osservare, come l'essere umano per assecondare il suo bisogno di stabilità e prevedibilità, si illude di vivere in un mondo giusto in cui le cose accadano per una ragione. L'uomo si aggrappa a questa illusione perché l'ammettere che il sistema sia giusto lo aiuta a liberarsi dall'ansia esistenziale che invece proverebbe realizzando di vivere in un mondo completamente caotico; ed è proprio questa illusione che contribuisce a renderlo profondamente influenzabile dall'autorità e dagli altri.

L'abitante delle nostre moderne società è quindi portato ad obbedire e a rispettare le regole sociali, che percepisce come legittime ed eque, ritrovandosi spesso impegnato in un continuo processo di negoziazione con l'altro, nel tentativo, a tratti disperato, di costruire un'immagine positiva di sé ed evitare così il rischio della stigmatizzazione. Goffman (2018) definisce questo processo, attraverso il concetto di *impression management*, come lo sforzo compiuto dall'individuo per gestire l'immagine di sé nelle interazioni sociali; conciliando l'identità personale che desidera esprimere con l'identità sociale che gli viene attribuita dagli altri. Richiamando la metafora teatrale di Goffman (1956), in cui gli individui sono visti come attori che mettono in scena ruoli diversi, è possibile osservare che, per influenzare la percezione degli altri su di sé, gli individui ricorrono alla manipolazione di oggetti di scena; ossia, alla manipolazione di quegli elementi teatrali che aiutano l'attore a rendere credibili le sue performance quotidiane.

della propria cultura di riferimento, due processi psicosociali che permettono al soggetto, non solo di sviluppare l'autostima, ma anche di tenere sotto controllo il terrore della morte, potenzialmente destabilizzante per ogni individuo.

Agire sui segni (indicatori visivi, uditivi e comportamentali) e sui simboli²⁸ (quei segni altamente codificati e condivisi che indicano immediatamente il nostro ruolo e la nostra posizione sociale), consente di proiettare, un'immagine coerente con l'idea di normalità condivisa, che intendiamo restituire per uno specifico contesto e davanti a un determinato pubblico, in modo da aderire ad un copione ed ad un protocollo socialmente desiderabile. In altri termini, il proprio concetto di sé viene modificato sulla base di una categorizzazione *ingroup/outgroup*²⁹ condivisa, in modo da conformarsi pedissequamente alle norme sociali stabilite dal gruppo stesso ed essere più facilmente accettati, evitando di apparire diversi dagli altri membri e rischiare per questo di essere esclusi o allontanati. Poiché, qualora, invece, si verificasse una frattura o un disallineamento, tra la percezione che l'individuo ha di sé e quella che gli altri hanno di lui, ossia “quando le caratteristiche che gli vengono attribuite lo fanno deviare dalle aspettative normative del contesto sociale” (Goffman, 2018, p. 33), si va a creare un conflitto identitario. Di fronte a tale conflitto, dove il riflesso del sé restituito dall'esterno viene filtrato da una lente svalutante come lo stigma, il soggetto sprofonderà nella confusione³⁰, nella vergogna e nel disagio, sapendo di non essere effettivamente all'altezza di ciò egli realmente dovrebbe essere secondo la società; e che, di conseguenza, “questo lo porterà ad essere trattato [e riconosciuto] come ‘diverso’ o ‘inferiore’” (Goffman, 2018, p.33).

In sintesi, ricapitolando quanto detto sopra, la categorizzazione all'interno di un gruppo, può essere letta sia, come un processo psicologico adattivo (Turner, 1987) e funzionale alla vita del soggetto all'interno della società, sia, riprendendo e citando Bauman (1989), come un potenziale rischio per i singoli e per tutte le comunità in generale; contribuendo alla creazione di una visione dominante a servizio del potere, che tende ad accentuare le differenze con i gruppi esterni ed a silenziare le differenze interne al

²⁸ L'interazionismo simbolico, sviluppato da Blumer a partire dal pensiero di Mead, sostiene che il comportamento umano si fonda sulla condivisione di significati simbolici. Goffman, muovendosi all'interno di questo paradigma, interpreta l'interazione sociale come una “messa in scena” in cui gli individui negoziano costantemente il significato della propria identità attraverso gesti, linguaggio e simboli condivisi.

²⁹ Massima la somiglianza tra me e i membri dell'ingroup e massima anche la differenza rispetto ai membri dell'outgroup (Turner, 1987).

³⁰ Il momento in cui un individuo apprende della sua identità sociale stigmatizzata è probabile che sia caratterizzata da un certo grado di ambivalenza; poiché l'essere stigmatizzato e quindi ritenuto diverso si pone in contrasto con la sua auto-percezione di persona normale che aveva fino a quel momento di sé stesso (Goffman, 2018).

gruppo, riducendo la complessità dei singoli, in nome della coerenza e della conformità ad un modello identitario collettivo da ostentare e valorizzare. Alla luce di ciò, la colonizzazione del Brasile può essere letta come una drammatica dimostrazione del meccanismo di favoritismo verso il proprio *ingroup* a discredito del *outgroup*. In particolare, analizzando il comportamento umano attraverso la *Social Identity Theory* di Tajfel e Turner (1972;1987), osserviamo che esso si dispone lungo un *continuum*, ai cui estremi opposti si collocano, da una parte le situazioni personali, dove il soggetto tenderà a percepirsi come singolo individuo e dall'altra quelle legate all'essere parte di un gruppo; nella maggior parte del tempo siamo posizionati verso il centro del *continuum*, trovando un equilibrio ed un bilanciamento tra queste due identità. Tuttavia, nel momento in cui ci sono delle situazioni sociali da fronteggiare, che tendono a rendere saliente una o l'altra identità, cominciamo a spostarci polarizzandoci verso una direzione, ossia attivando l'identità richiesta dalla specifica situazione ed andando a disattivare l'altra (Brown, 1990). Appare, così, chiaro, come, una minaccia, potenziale o reale per un gruppo, spinga i suoi componenti a disattivare la propria identità personale, in altri termini a depersonalizzare³¹ il sé ed a percepirsi meramente come soggetti tra loro interscambiabili, incitandoli quindi ad agire in modo coeso per la difesa della propria visione del mondo; valorizzando³² la loro identità sociale ed accentuando la propria ostilità nei confronti degli altri gruppi. Il gruppo, di fatto, esercita una forte influenza normativa sui soggetti che lo compongono, plasmando non solo le loro percezioni, ed i loro comportamenti, ma inevitabilmente anche le loro opinioni ed azioni. Spesso, quello che accade è che si attivano processi di discriminazione e stigmatizzazione dell'altro, visto come estraneo. Proprio, come successe una volta che i portoghesi sbarcarono in Brasile. In quanto, i colonizzatori, per giustificare come legittimo e meritato il trattamento da loro usato contro gli indigeni, andarono ad elaborare “una teoria dello stigma; un'ideologia per spiegare la loro inferiorità e dare conto del pericolo che rappresenta” (Goffman, 2018, p.31). E' chiaro infatti, che le società delle comunità indigene, così diverse da quelle europee, abbiano profondamente

³¹ Meccanismo socio-cognitivo che rende possibile il comportamento di gruppo.

³² Gli studi sulla teoria dell'identità sociale condotti da Tajfel (1978; Tajfel & Turner, 1979, 1986) spiegano perché le persone tendano a discriminare gli altri gruppi e a favorire il proprio. Egli sosteneva che le identità sociali hanno anche una funzione motivazionale per raggiungere un senso positivo di sé. Di conseguenza, quando l'appartenenza a un gruppo sociale viene interiorizzata come parte del concetto di sé, l'individuo è motivato a vedere tale gruppo in modo positivo.

scosso e destabilizzato i *conquistadores*; tanto da far avvertire il confronto con queste nuove realtà come una concreta minaccia³³ contro i valori, le credenze e gli usi culturali cattolici. La potenziale messa in discussione di tutto il loro sistema societario così come della loro visione del mondo, generò una violenta reazione da parte dei portoghesi, i quali iniziarono a far dilagare stereotipi e pregiudizi contro queste comunità, per deumanizzarli³⁴ e dipingerli come incivili ed inferiori. In questo modo rafforzarono la loro visione etnocentrica di superiorità culturale, sentendosi dunque legittimati a perpetuare un vero e proprio etnocidio³⁵. Difatti, coerentemente con la teoria della dominanza sociale formulata da Sidanius e collaboratori, nel 1994, lo status di superiorità dell'*ingroup* dei bianchi europei, motivò il dominio sull'*outgroup*, rappresentato dagli indigeni; attraverso la perpetuazione di una vera e propria violenza simbolica, intesa come processo di imposizione di ideologie, significati e categorie volto ad annullare e marginalizzare la loro precedente identità, così da giustificare la creazione di una gerarchia sociale. Ciò fu realizzato ricorrendo a pratiche discriminatorie, come mezzo principale di sopraffazione dell'altro. Ridotti in condizione di schiavitù, vennero vietate le loro lingue, così come le religioni tradizionali, ed il cristianesimo si impose come unica fede accettabile. Esportarono dunque i loro modelli culturali e costrinsero tutti gli altri ad adeguarsi, con l'obiettivo di mantenere inalterato il loro status quo ed il loro controllo sulla popolazione, senza dover intraprendere alcun processo di rinegoziazione, ridefinizione e riconoscimento.

Quello che avvenne nel contesto coloniale brasiliano può essere descritto attraverso il modello proposto da Berry (1997), ovvero come l'esito di un processo di acculturazione³⁶ asimmetrico e coercitivo a causa del potere sproporzionato tra i gruppi coinvolti. Con acculturazione, Berry, descrive nel suo modello, tanto il processo quanto il risultato dell'incontro tra due o più culture, basato su uno scambio reciproco, che

³³ Secondo la psicologia sociale (Allport, 1954; Brown, 1995), "il pregiudizio può nascere dalla non conoscenza, ma anche dalla percezione che l'altro, percepito come diverso, rappresenti una minaccia per un qualche aspetto del proprio benessere".

³⁴ La disumanizzazione è un processo cognitivo che priva le persone delle loro qualità umane e delle loro specificità. È stata spesso utilizzata dai colonizzatori come strumento per deresponsabilizzarsi rispetto allo sterminio delle comunità indigene e per autorizzare, accettare e incoraggiare l'uso della violenza fisica nei loro confronti.

³⁵ Ci si può riferire al termine etnocidio, come al tentativo deliberato di cancellare identità culturali diverse attraverso proibizioni, repressioni, conversioni religiose e imposizioni linguistiche e giuridiche (Treccani, s.d.)

³⁶ Il concetto di acculturazione è utile per spiegare quei cambiamenti che avvengono all'interno di una società in seguito all'incontro e all'interazione prolungata tra due o più culture.

genera trasformazioni condivise e nuove sintesi culturali in termini di cambiamenti più ampi a livello societario e di cambiamenti negli atteggiamenti, valori e comportamenti nei membri di entrambe le culture (Berry, 1997; 2001). In linea teorica, è quanto si verifica all'interno delle società multiculturali, in cui gli individui o i gruppi mantengono contemporaneamente due identità culturali distinte: quella della cultura d'origine (*outgroup*/minoranza) e quella della cultura dominante (*ingroup*/maggioranza). Tuttavia, nella realtà storica e nello specifico per quella brasiliana, ciò non accadde. I colonizzatori portoghesi, con il loro atteggiamento di superiorità culturale si sentirono infatti totalmente giustificati, come precedentemente riportato, nell'andare a sradicare e reprimere le culture considerate subalterne dei colonizzati; sia delle popolazioni indigene che delle popolazioni africane deportate con la schiavitù per essere sfruttate.

Quanto riportato precedentemente mette a fuoco le dinamiche interne presenti nel gruppo dei colonizzatori, nel tentativo di ricostruire come, nel tempo, si siano strutturati certi rapporti di potere. Adesso, invece, mutando prospettiva, esaminiamo, gli stessi meccanismi, ma dal punto di vista dei gruppi subordinati. Autori come Brown, Turner e Tajfel (1990; 1986; 1972) sottolineano infatti che, anche nei gruppi di basso status, si attiva un'identità sociale in risposta alla salienza situazionale³⁷; tuttavia, mentre nei gruppi valorizzati questa attivazione può rafforzare l'autostima e la coesione interna, nei gruppi stigmatizzati essa si accompagna spesso a *bias* interni, proprio in virtù del basso status che l'identità attivata assume nel contesto sociale più ampio. Tenendo conto, di quanto affermato dalla teoria della giustificazione del sistema di Jost & Banaji (1994), si nota, che, a differenza dei membri del gruppo dominante, chi appartiene a un gruppo svantaggiato si scontra con un incongruenza³⁸ motivazionale, data dall'impossibilità di conciliare contemporaneamente tre bisogni psicologici fondamentali: la giustificazione del sé (mantenere un'immagine positiva di sé), la giustificazione dell'ingroup (attribuire valore e dignità al proprio gruppo) e la giustificazione del sistema (credere che il

³⁷ Per salienza situazionale si intende il grado in cui una determinata categoria sociale (ad esempio genere, etnia o status economico) diventa psicologicamente prominente e rilevante in un determinato contesto, influenzando percezioni, comportamenti e auto-definizione.

³⁸ Se il sistema viene percepito come giusto, allora lo status inferiore del gruppo viene interpretato come meritato, portando ad una svalutazione di sé e del proprio gruppo. Se invece si vuole mantenere l'autostima e l'orgoglio per il proprio gruppo allora il sistema deve essere percepito come ingiusto, perché non riconosce il merito. La giustificazione dell'io e la giustificazione del gruppo tendono ad essere correlate negativamente per i membri dei gruppi di basso status.

sistema sociale sia giusto ed equo). A differenza, infatti, del gruppo di status elevato, in cui non vi è nessuna dissonanza³⁹ tra l'interesse personale e la giustificazione del sistema, poiché tali bisogni risultano perfettamente allineati tra loro; per i gruppi svantaggiati, al contrario, la situazione è molto più complessa. Essi, infatti, partecipano attivamente alla giustificazione ideologica dello stesso ordine sociale che li opprime; modalità che, come abbiamo già visto, attraverso la teoria di Jost & Banaji, risponde all'esigenza umana di dare senso al mondo in cui si vive, ricercando in esso ordine e prevedibilità. Tale esigenza è così rassicurante e necessaria, da far accettare agli oppressi l'ingiustizia sociale subita; al punto anche, di spingerli ad interiorizzare le ideologie dominanti circa la loro inferiorità, e con esse, le caratteristiche stereotipiche descrittive del loro gruppo, cariche di connotati fortemente negativi. Finendo così per alterare in modo irreversibile sia l'immagine che hanno di sé, sia la loro auto-percezione (Moreland, 1985). Gli indios brasiliani, storicamente disprezzati, paragonati a dei selvaggi, guidati da istinti e incapaci di controllare bisogni e pulsioni proprio come degli animali⁴⁰; costituiscono un esempio emblematico di forma di adattamento implicito allo status quo, attraverso questo processo di interiorizzazione auto-svalutante e denigrante. Infatti, diversi sociologi ed antropologi hanno evidenziato come, nel tempo, questo disprezzo verso la loro comunità, sia stato interiorizzato, portando così una buona parte degli stessi indios ad aderire alle credenze⁴¹ diffuse sul loro conto; arrivando a rinnegare la propria cultura e persino le caratteristiche fisiche del proprio gruppo, vale a dire quei tratti somatici stigmatizzati che li rendono immediatamente riconoscibili anche all'esterno e quindi per questo da nascondere o da eliminare. Come osserva Dimenstein (1993), la donna indigena può arrivare a percepirsi positivamente solo grazie all'approvazione dell'uomo bianco, che scegliendola, anche solo per una notte, le dà la possibilità di essere superiore; rivelando chiaramente un atteggiamento volto alla

³⁹ Giustificare il sistema coincide con giustificare la propria posizione privilegiata e ciò non entra in conflitto con la stima di sé né con la valorizzazione dell'ingroup.

⁴⁰ La teoria di Haslam stabilisce che vi possono essere due tipologie di deumanizzazione, a seconda di quali caratteristiche vengono negate alla persona o al gruppo. In questo specifico caso si ha una deumanizzazione animalistica, poiché a questo gruppo vengono negate quelle caratteristiche unicamente umane; ovvero sono visti come persone incolte, rozze, prive di autocontrollo.

⁴¹ Questa tendenza da parte del gruppo inferiore è ascrivibile al fenomeno della false consciousness che si riferisce all'adozione di credenze che, pur essendo contrarie ai propri interessi, vengono interiorizzate e sostenute, contribuendo così a rafforzare lo svantaggio e a legittimare il sistema che lo produce; nonostante sia profondamente in contrasto con la motivazione umana ad elevare la propria autostima e lo status del proprio ingroup (Sidanius & Pratto, 1999).

negazione e al distanziamento identitario. Non stupisce, che ancora oggi gli strascichi di questo passato si fanno sentire esercitando una certa influenza su certi comportamenti sociali. In linea con quanto affermato da Tajfel (1986) chi appartiene ad un gruppo socialmente non valorizzato, quando percepirà l'*outgroup* come nettamente superiore tenderà di raggiungere un'identità sociale positiva, ricorrendo a diverse strategie di adattamento psicologico per gestire al meglio lo stigma e per proteggersi dalla discriminazione subita. Nello specifico, Crocker e Major (1989) evidenziano che l'individuo può adottare due diverse tipologie di strategie; distinguendo tra le strategie individuali, quali la mobilità sociale e la ricategorizzazione del sé e strategie collettive, come la creatività sociale o la competizione sociale. La scelta tra queste dipende da fattori come la percezione della permeabilità⁴² dei confini tra gruppi e la stabilità dello status sociale. Difatti, se i confini sono percepiti come molto permeabili, ad esempio in presenza di uno stigma sociale che può essere facilmente nascosto o modificato, l'individuo tenderà ad adottare strategie individuali, cercando di assimilarsi al gruppo dominante: abbandonando e distanziandosi dalla sua precedente identità (Turner, 1986). È il caso, ad esempio, di alcune *sex workers* che, operando in anonimato, scelgono, di nascondere la propria appartenenza al gruppo stigmatizzato negli altri contesti per non subire discriminazioni. Diversamente, se invece lo stigma è associato a tratti immutabili e visibili, come nel caso di caratteristiche fisiche o tratti somatici, l'individuo tenderà a percepire i confini come impermeabili e, di conseguenza, sarà più incline a ricorrere a strategie collettive. Similmente è quanto accade all'interno di alcune minoranze etniche⁴³, che non potendo né volendo rinnegare la propria appartenenza, continuano a difendere le proprie tradizioni e pratiche spirituali, attraverso forme organizzate di lotta politica e culturale. Anche la percezione della stabilità delle differenze di status⁴⁴ influisce sulle strategie da adottare. Davanti uno status sociale stabile e immodificabile,

⁴² Si riferisce alla valutazione, da parte dell'individuo, della possibilità di cambiare gruppo di appartenenza al fine di migliorare la propria condizione sociale, soprattutto in relazione alla visibilità del proprio stigma.

⁴³ A titolo esemplificativo, si possono citare alcune significative esperienze maturate nel contesto brasiliano, che testimoniano la persistenza di pratiche di resistenza sociale e culturale: le lotte portate avanti da diverse popolazioni indigene per la tutela dei propri territori e la preservazione dei legami comunitari all'interno delle riserve; i *terreiros* delle religioni afro-brasiliane come il *candomblé* e l'*umbanda*, spazi di resistenza simbolica, spirituale e culturale; i *quilombos*, comunità autonome nate dalla fuga degli schiavi dalle piantagioni, sorte come forma di ribellione all'oppressione coloniale, e tuttora impegnate nella difesa dei propri diritti, delle proprie terre e del proprio patrimonio culturale

⁴⁴ In relazione alla possibilità di cambiamento percepito delle gerarchie tra i gruppi.

la persona tenderà a sentirsi impotente e rassegnato rispetto alla possibilità di cambiare la posizione del proprio gruppo e ciò la porterà a prediligere strategie individuali. È il caso, ad esempio, di alcune persone con disabilità fisiche o cognitive, soprattutto nei contesti in cui prevale una cultura abilista e con barriere architettoniche, sociali e comunicative. In questi ambienti, la percezione che la società non sia disposta a cambiare o ad accogliere la diversità può portare a una visione delle gerarchie sociali come stabili e imm modificabili. Di conseguenza, l'individuo può sentirsi scoraggiato rispetto a forme di mobilitazione collettiva, preferendo strategie individuali di adattamento, come minimizzare la propria condizione o cercare di "normalizzarsi" il più possibile per ottenere accettazione, evitando ogni forma di identificazione collettiva. Al contrario, se l'individuo percepisce le gerarchie come instabili e potenzialmente modificabili, allora tenderà ad agire per trasformarle, ricorrendo a strategie collettive e rafforzando l'identificazione con il proprio gruppo di appartenenza.

Conoscere i meccanismi ed i processi che abbiamo appena descritto nel corso del paragrafo, ci permette di evidenziare le ingiustizie strutturali alla base soprattutto di certi fenomeni storici come il colonialismo e la schiavitù, contestualizzandoli geograficamente e storicamente, e di comprendere, allo stesso tempo, anche, come le loro conseguenze si siano protratte fino ai giorni nostri; fornendoci una preziosa lente critica per identificare e decostruire le barriere sistemiche che ostacolano attualmente il raggiungimento dell'equità.

1.3.1 Dona Maria nada contra a maré

L'ordine sociale brasiliano, caratterizzato da disuguaglianze e disparità strutturali, si fonda, prendendo spunto dai modelli europei, sull'intersezione di due sistemi distinti, ma sovrapponibili; il sistema capitalistico, che, guidato dalla logica del profitto, trasforma tutte le relazioni sociali in meri scambi commerciali, basati sullo sfruttamento della forza lavoro per soddisfare gli interessi della classe dominante ed il sistema patriarcale⁴⁵. Sistema di strutture e pratiche sociali in cui vige la dominanza maschile e lo sfruttamento delle donne. Dunque, come sostengono le femministe Marxiste, tra cui

⁴⁵ Insieme eterogeneo ma strutturato di canoni che implicano svantaggi per le donne e permettono agli uomini di disporre del corpo, del tempo, dell'energia del lavoro e dell'energia creativa femminile a proprio piacimento.

ricordiamo Christine Delphy, una delle sue esponenti più influenti, il capitalismo non potrebbe funzionare senza patriarcato; ma anzi si nutre di esso. Questi due sistemi lavorano in modo sinergico portando alla definizione delle identità sociali esistenti all'interno di una specifica cultura, e stabilendo, la loro possibilità di attuazione all'interno delle strutture istituzionali, determinando così i vantaggi e gli svantaggi ad esse associati. Se guardiamo infatti, al funzionamento del capitalismo moderno, il patriarcato è inserito strutturalmente nei suoi meccanismi di sfruttamento, dove, attraverso criteri, norme e aspettative sociali condivise produce una gerarchizzazione dei ruoli di genere; impedendo alle donne l'accesso alle stesse opportunità degli uomini (Saini, 2023). L'obiettivo condiviso da questi due sistemi è dunque quello di disciplinare gli individui, come direbbe Bourdieu (2024), attraverso l'impiego di un potere simbolico invisibile, in grado di imporre significati culturali a cui aderire e mascherare i rapporti di dominio⁴⁶ che fondano la sua forza. In questo modo, gli agenti sociali, ignari di essere assoggettati, sono plasmati ad adempiere a qualsiasi tipo di funzione o attività, purché conforme agli *standard* sociali ai quali devono ubbidire, andando così a contribuire, inconsapevolmente, al mantenimento della loro stessa sottomissione.

“Oh, Maria José! Non mi hai sentito chiamarti?... Invece di perdere tempo a ‘scarabocchiare il tuo nome’, vai fuori a fare qualcosa!... Vai a spazzare il portico... Vai a dare da bere agli animali...” (Ramos, 2007).

Questa citazione proviene dal cortometraggio “Vida Maria”, girato nel 2007 da Márcio Ramos e Joelma Ramos. Il cortometraggio racconta la storia di Maria José, una bambina del *sertão* nordestino, il cui sviluppo viene seguito nelle sue principali tappe di vita: infanzia, adolescenza, matrimonio, gravidanze, cura dei figli. Il filo conduttore di tutta la trama, nonché della sua vita, ed elemento che, in modo più o meno latente, risulta essere il reale protagonista del corto, è il lavoro domestico da lei svolto a partire da quando era una bambina. La scelta stilistica dei due autori di chiamare il soggetto principale Maria, che è uno dei nomi più diffusi e popolari in Brasile, è stata presa, con

⁴⁶La naturalizzazione di queste disuguaglianze sembrerebbe derivare dal fatto che, “essendo tutti inseriti, uomini e donne, nell’oggetto che ci sforziamo di cogliere; rischiamo di ricorrere inavvertitamente [...] a modi di pensiero che sono essi stessi il prodotto di tale dominio” (Bourdieu, 2024, p.13).

l'intento di rappresentare metaforicamente una Maria generica in cui tutte possono identificarsi; segnalando, in questo modo, una condizione tipica per molte donne brasiliane. Nel 2024, infatti, l'Istituto di Ricerca Economica Applicata (Ipea) ha pubblicato dati statistici che evidenziano come, tra le donne con dieci anni di età, il numero medio di ore settimanali dedicate al lavoro domestico è di 23,8; delineando così il ritratto delle persistenti disuguaglianze di genere e razza presenti nel paese che continuano a rallentare l'avanzamento delle donne all'interno della società. L'elemento del lavoro domestico, risulta quindi avere un ruolo centrale nella vita di milioni di donne del *sertão*; donne, che fin dall'infanzia vengono inserite in un ciclo di sacrifici e rinunce⁴⁷ che si tramandano di generazione in generazione, di madre in figlia, andando a creare vere e proprie catene intergenerazionali di aspettative di genere che segneranno irrimediabilmente il loro destino (Souza, 2009). Riprendendo il concetto con altre parole, analogamente a quanto sostenuto dal sociologo francese Pierre Bourdieu, gli agenti stessi, in questo caso le figlie, incorporano inavvertitamente, negli *habitus*⁴⁸, attraverso la socializzazione, i modelli proposti dalle loro madri, che riproducono "le strutture storiche dell'ordine maschile" (Bourdieu, 2024, p.13). L'*habitus*, difatti, orienta il modo in cui gli individui pensano, agiscono e percepiscono il mondo, andando a generare, al di fuori delle razionalizzazioni esplicite, pratiche che tendono a riprodurre le strutture sociali esistenti nelle quali siamo inseriti, e più precisamente, i rapporti sociali di dominio tra i generi, rendendoli stabili nel tempo. Bambina, sposa, madre di famiglia, apprendono per mimetismo inconscio, il modo giusto di comportarsi e di essere, attraverso l'osservazione delle altre figure femminili all'interno della propria famiglia. Accettano quindi spontaneamente i limiti imposti alla propria classe, "senza bisogno di ricorrere a giustificazioni razionali [...] prima ancora di poter pensare a cosa fare, il corpo agisce già", portandole a ripercorrere la stessa strada delle loro madri (Souza, 2009, p.265). Ne consegue che la morale femminile si impone attraverso, una costante autodisciplina appresa nel corso della socializzazione primaria, che investe tutte le parti del corpo e che poi, successivamente, viene rafforzata ed esercitata dalle

⁴⁷ Spesso le bambine sono costrette dagli stessi genitori ad interrompere la scuola per occuparsi dei fratelli più piccoli e dei lavori domestici.

⁴⁸ L'*habitus* è un sistema di disposizioni interiorizzate, schemi cognitivi, percettivi e pratici che gli individui acquisiscono attraverso i processi di socializzazione. Non è innato, ma si forma a partire dall'esperienza e dalle condizioni sociali in cui ciascun soggetto vive.

istituzioni e dalle politiche pubbliche⁴⁹ che, attraverso la violenza simbolica⁵⁰, tramite vincoli, giudizi e critiche, legittimano e istituzionalizzano l'*habitus* familiare ricevuto; il quale influenza il nostro modo di pensare al mondo e di pensarci (Bourdieu, 2024). L'*habitus* ereditato quindi va a ricreare le stesse dinamiche di potere vissute nel corso della vita, disciplinando l'individuo con etichette sociali che delimitano i confini da rispettare entro, ad esempio, i ruoli di genere tradizionali, per avere un'immagine di sé positiva (Bourdieu, 2024). In questo senso è possibile parlare di un *habitus* disciplinare come sfondo di tutto il processo di socializzazione nel capitalismo e nel patriarcato.

Riprendendo il pensiero di Angela Saini (2023), le strutture del patriarcato hanno origini molto antiche e risalire alla sua radice può essere per questo molto intricato. Tuttavia, la letteratura al riguardo, in generale, è in accordo nel sostenere che alla base della vulnerabilità che contraddistingue la vita di ciascuna donna, vi sia da sempre la divisione sessuale del lavoro⁵¹; che ha aperto la strada a un ordine sociale dominato dal genere maschile e alla diffusione degli stereotipi di genere, che rilegano ancora ad oggi, la donna ai lavori riproduttivi e di cura, all'interno delle mura domestiche; come la cura dei figli, degli anziani, e la gestione generale della casa. Il genere quindi, costruito socialmente, gioca un ruolo saliente; trasformandosi in un principio organizzativo della realtà quotidiana, che sfrutta il lavoro femminile e che incide sulla loro condizione di fragilità (Saini, 2023). Difatti, tutti gli oneri e le mansioni di cui si occupa una donna, non sono salariate, perché percepite come il frutto di una naturale predisposizione femminile⁵² alla cura e per questo non riconosciute dal punto di vista economico. Dunque, rientrando all'interno delle specifiche competenze di una donna, non vengono percepite come un lavoro, ma piuttosto come doveri ed obblighi intrinseci del ruolo femminile, costringendole così a rimanere dipendenti dalle figure maschili, quali il padre o il marito per sopravvivere, ed ostacolando così l'emancipazione (Biroli, 2019).

⁴⁹ Attribuiscono valore e legittimità a determinati comportamenti ed atteggiamenti.

⁵⁰ La violenza di genere, che rappresenta una componente della violenza simbolica, resta una triste testimonianza della persistenza delle norme patriarcali, che affliggono ed opprimono ancora milioni di donne.

⁵¹ La divisione sessuale del lavoro è alla base dell'ideologia di genere che sostiene la separazione tra casa e lavoro per giustificare le gerarchie dentro e fuori lo spazio domestico, lasciando ad ogni donna l'obbligo morale di dedicarsi alla casa, e all'uomo il compito di sostenere la propria famiglia attraverso il lavoro salariato.

⁵² La costruzione sociale del femminile fa sì che le donne abbiano meno possibilità rispetto agli uomini di partecipare al dibattito pubblico, rimanendo sottorappresentate a livello politico e non potendo perciò influenzare le decisioni e la produzione di norme che le colpiscono direttamente.

In altre parole, la società continua ad attribuire compiti, ruoli e responsabilità diverse a uomini e donne, andando a rafforzare, in questo modo, il mito legittimante, che vede le donne come membri di una classe subordinata da sfruttare. Tale mito, si fonda su “schemi inconsci di percezione e di valutazione” (Bourdieu, 2024, p.13) che influiscono sul modo in cui gli individui attuano le classificazioni con le quali poi vanno ad osservare il mondo circostante, collocando loro stessi e gli altri all’interno di una certa gerarchia sociale (Sidanius, 1994). Queste “forme di classificazione”, citando Durkheim (2013), mascherano la loro natura sociale e culturale, radicandosi nelle strutture della società e nel pensiero comune delle persone, tanto da essere percepite ormai come oggettive e del tutto naturali⁵³; rafforzando gli stereotipi e alimentando di conseguenza il mantenimento dello *status quo*. Per questo, il mito legittimante, sottostante la divisione tra sessi, continua ad essere profondamente radicato e stabile nella società, poichè va a giustificare le diverse posizioni gerarchiche⁵⁴ di uomini e donne, come se fossero il risultato di reali differenze biologiche. Trovando ancora oggi ampia accettazione su larga scala e in diversi contesti, come quello brasiliano. La divisione sessuale del lavoro può dunque essere posta a fondamento della costruzione delle identità sociali femminili e delle alternative disponibili nel campo di azione per una donna. Che, all’interno della società brasiliana, risultano ancora intimamente legate alla nozione di domesticità, ed esaurite dai ruoli ben definiti di moglie e madre. La stessa Flávia Biroli, studiosa brasiliana che si occupa di *gender studies* in America Latina, riporta all’interno del suo libro *gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*, come la divisione sessuale del lavoro continua a riprodurre nel tempo le disuguaglianze strutturali presenti nella società, ampliando ed analizzando le sue dirette conseguenze all’interno delle gerarchie di razza, etnia e genere. E’ innegabile infatti, che i meccanismi di oppressione patriarcali non operano in maniera isolata; ma si intersecano simultaneamente con sistemi razziali, di classe ed economici, creando una rete multiforme di oppressione ed ingiustizie (Saini, 2023). Il contesto brasiliano risulta emblematico per evidenziare come, la produzione di genere, oltre a rispondere ad una dinamica di classe, venga anche razzializzata all’interno della cultura; concretizzando in

⁵³ “I dominati applicano categorie costruite dal punto di vista dei dominanti ai rapporti di dominio, facendoli apparire come naturali” (Bourdieu, 2024, p.45)

⁵⁴ Le posizioni rivestite all’interno della società determinano il potere, i beni ed i diritti posseduti da un certo individuo rispetto agli altri.

maniera diversa le possibilità presenti, per una donna, nel mondo del lavoro e modellando, conseguentemente, in modo differenziato, i percorsi di vita a seconda della posizione gerarchica ricoperta (Biroli, 2019). Pertanto, anche se è indubbio affermare che tutte le donne sono soggette a forme di oppressione e di controllo, non tutte le donne vivono le stesse esperienze di disuguaglianza o sono soggette alle stesse pressioni sociali. Fattori come, la classe sociale, l'etnia, oltre che il contesto culturale in cui si vive, risultano decisivi all'interno del mercato del lavoro. Difatti, esso segue la stessa logica intersezionale del colonialismo⁵⁵, in cui l'interazione di questi tre fattori determina inevitabilmente posizioni di privilegio o marginalità. E' evidente che una donna bianca appartenente alla classe dominante, pur subendo discriminazioni in quanto donna, può contare sul suo capitale economico, culturale e sociale, per potenzialmente accedere a professioni qualificate e a posizioni di prestigio all'interno della società. Diversa è invece la situazione che contraddistingue una donna appartenente ad una classe popolare, che si trova a competere prima nel mondo accademico e poi sul mondo del lavoro con uomini, senza avere alcuna disponibilità economica o alcuna forma di sostegno; confinandola, con ciò, a un insieme ristretto di possibilità lavorative. La situazione si aggrava ulteriormente, quando, una donna, contemporaneamente appartiene sia ad una classe popolare sia ad una minoranza etnica, condizioni che nel contesto brasiliano, come in molti altri, tendono a sovrapporsi, trovandosi così a dover sostenere una triplice oppressione e costituendo, per questo, il gruppo maggiormente esposto a forme di lavoro precarizzato⁵⁶. Nella società brasiliana, lo strato più svantaggiato della piramide sociale, è occupata dalle donne indigene o afrodiscendenti (Saini, 2023); che, difatti, ritrovandosi senza alcuna possibilità di influenzare il sistema politico⁵⁷, non possedendo capitale economico, ne' culturale, ne' sociale, rappresentano il 39% della popolazione brasiliana impiegata nell'esercizio di lavori dequalificati (Biroli, 2019; Saini, 2023; Souza, 2009). Il vivere condizioni strutturali di precarietà, e dunque l'appartenere ad una classe sociale svantaggiata, come può essere quella

⁵⁵Il colonialismo va ad accentuare non solo le asimmetrie tra l'élite dominante ed i gruppi subordinati, attraverso lo smantellamento dei tessuti sociali preesistenti, ma bensì andando pure a creare asimmetrie tra le stesse donne, adattando i meccanismi patriarcali a quelli di razza e classe.

⁵⁶ Per lavoro precarizzato si intende una forma di occupazione caratterizzata da instabilità, mancanza di garanzie e diritti ridotti, spesso legata a condizioni di sfruttamento.

⁵⁷Le disparità di genere nella rappresentanza politica sono chiaramente visibili in tutto il mondo. Le donne risultano sottorappresentate negli organi legislativi, negli esecutivi e nei sistemi giudiziari; minando non solo i principi democratici, ma facilitando anche diffusione anche di politiche che non tengono in considerazione i reali bisogni delle donne (Saini, 2023).

descritta nel paragrafo precedente e denominata, all'interno del contesto brasiliano, dal sociologo Jesse Souza come *relè*, predispone all'apprendimento di un patrimonio affettivo e simbolico, coincidente con l'*habitus* bourdieusiano, che tramandato negli anni, lungi dall'essere neutrale, è fortemente condizionato dalla cultura di classe di appartenenza; e per questo anch'esso precario⁵⁸. L'*habitus* precario ereditato, è il principale responsabile, sempre riprendendo la teoria bourdeusiana, della riproduzione delle disuguaglianze presenti nella struttura sociale. Approfondire il suo funzionamento permette infatti di comprendere come le disposizioni interiorizzate influenzano le scelte, le opportunità e le strategie di vita usate dagli individui, e quindi anche del perché, i figli di persone nate in una classe tendono a rimanere all'interno di quella classe anche da adulti. Focalizzandoci più specificatamente sulle donne della *relè*, è possibile osservare anche, come, per queste figure femminili, i processi ed i meccanismi sottostanti l'*habitus* precario siano molto più complicati. Poiché, esse contemporaneamente, introiettano sia i valori, i codici, gli atteggiamenti legati alla propria appartenenza di classe, sia i canoni da rispettare ed i doveri da seguire in quanto donne; e pertanto, sono indotte a subire una duplice costrizione, che agisce contemporaneamente su due piani; quello di classe⁵⁹ e quello di genere⁶⁰.

I dati statistici presentati da Flávia Biroli (2019), mostrano comunque, come a prescindere dalla classe di appartenenza e dell'etnia, l'87% di donne con più di 16 anni dichiara ancora di occuparsi degli incarichi domestici, mentre al contrario, tra gli uomini della stessa età la percentuale scende al 45,8%; fornendoci, in una prospettiva di genere, un reale spaccato dell'attuale divisione del carico domestico, che come si può evincere, è ancora fortemente sbilanciato verso le donne. Nonostante infatti, sia presente un gruppo ridotto di donne bianche, per cui la divisione del lavoro, non ostacola la loro partecipazione alla vita pubblica, poiché hanno la disponibilità economica di assumere una domestica che possa svolgere il carico di lavoro al posto loro; al di fuori di questo gruppo, per la maggior parte delle donne, farsi completamente onere delle responsabilità legate alla casa e alla crescita dei figli o dei fratelli, continua invece a rappresentare una

⁵⁸ La teoria bourdieusiana dell'*habitus* suddivide i dispositivi ereditabili attraverso la socializzazione in tre sottogruppi: *habitus* precario, primario e secondario. Gli *habitus* precari sono dispositivi che non aiutano l'individuo ad apprendere le necessarie competenze per il raggiungimento del successo, impedendogli quindi di muoversi nei vari campi sociali delle società capitalistiche.

⁵⁹ Limita le risorse economiche, culturali e sociali disponibili; riducendo le opportunità di istruzione, di accesso a lavori qualificati e di mobilità sociale.

⁶⁰ Restringe l'emancipazione personale, vincolando al lavoro domestico, e alla cura della famiglia.

grossa vulnerabilità e la principale causa di abbandono della carriera scolastica (Souza, 2009). Non potendo, infatti, scegliere come spendere il loro tempo ed il mancato apprendimento delle competenze basilari per affermarsi dal punto di vista accademico e poi lavorativo, genera a cascata tutta una serie di ripercussioni che spianano loro la strada verso forme di lavoro precarizzato⁶¹; esponendole ad una continua oppressione sistemica ed istituzionalizzata. I figli e le figlie della *relè*, dopotutto, non hanno modo di sviluppare quelle competenze necessarie per lo studio, che sono valorizzate e premiate dagli insegnanti e poi in senso più ampio, dalla società in generale, come la capacità di concentrazione e la capacità di guidare le proprie azioni nel presente attraverso una pianificazione razionale del futuro; poiché richiedono specifiche condizioni strutturali⁶², non a tutti accessibili (Bourdieu, 2003). Ciò che viene valorizzato e premiato dal sistema educativo, non è dunque il merito individuale del singolo soggetto, bensì la sua produttività, intesa come il prodotto di una certa cultura di classe⁶³, di genere ed etno-razziale, che è data dalla combinazione del capitale culturale, economico e sociale posseduta ed ereditata dalla famiglia (Bourdieu, 2001). E' indubbio, infatti, che la famiglia, svolga un ruolo molto importante, costituendo il punto di partenza per la costruzione non solo di chi siamo e della nostra identità, ma anche della consapevolizzazione dei limiti associati alla nostra condizione di nascita, ossia alla nostra classe di partenza. Luogo principale in cui vengono appresi quei meccanismi di distinzione che consentono di differenziare chi proviene da un altro posizionamento sociale, ed, al tempo stesso, di riconoscere chi condivide la medesima condizione. Tali meccanismi non si riducono soltanto a norme o regole esplicite, ma comprendono abitudini quotidiane, stili di vita, gusti, preferenze culturali e modalità di interazione, che concorrono a definire l'appartenenza di classe e a riprodurla simbolicamente (Bourdieu, 2001). In questo senso, la famiglia agisce influenzando profondamente la percezione di sé e degli altri, oltre a contribuire alla stabilizzazione delle gerarchie sociali; intervenendo, sulla base delle sue disponibilità, per compensare le debolezze del

⁶¹ Per lavoro precarizzato si intende una forma di occupazione caratterizzata da instabilità, mancanza di garanzie e diritti ridotti, spesso legata a condizioni di sfruttamento.

⁶² In fondo, il riuscire ad affermarsi socialmente, richiede condizioni che non sono a tutti disponibili, come tempo, risorse cognitive e una routine quotidiana tranquilla.

⁶³ La distinzione in classi proposta da Bourdieu (2001), non è riducibile ad una variabile economica, ma al contrario, la classe in sé per sé è vista come un costrutto socioculturale. Dove non entra in gioco il solo reddito, ma anche il posizionamento sociale ed il potere simbolico. Il nostro corpo e la nostra espressione corporea sono così carichi di significati da cui possiamo, ad esempio, percepire la classe sociale di una persona semplicemente osservando il suo modo di camminare, mangiare e vestirsi.

figlio o della figlia, mediante l'attivazione e la conversione del proprio capitale in risorse concrete⁶⁴ a sostegno delle sue future opportunità, in modo da alterare ed orientare le sue traiettorie di vita. Sebbene, anche i genitori provenienti dalle classi più basse, sognano il successo scolastico dei propri figli, nella speranza che essi possano riuscire a superare la loro stessa condizione sociale, l'instabilità della loro vita quotidiana e la poca mobilità del capitale posseduto, limita fortemente la maturazione di quelle abilità e competenze necessarie per poter raggiungere reali obiettivi accademici o lavorativi. Gli incoraggiamenti allo studio, per quanto sinceri, faticano quindi a produrre effetti concreti, restando frasi astratte, distanti dalla realtà quotidiana con cui i ragazzi, ed in particolar modo le ragazze, devono confrontarsi giorno dopo giorno, fatta di altri doveri e responsabilità ben più urgenti (Souza, 2009). Coerentemente con il quadro appena presentato, emergono chiaramente le difficoltà incontrate, lungo il percorso scolastico, da questo gruppo di soggetti maggiormente vulnerabili. Con l'*habitus* precario ereditato, difatti, essi non riescono a soddisfare i requisiti minimi per essere produttivi a livello scolastico e, per questo, si scontrano continuamente con l'attribuzione di etichette, altamente svalutanti; dalle quali si genera tutta una serie di aspettative negative che influenzeranno il trattamento loro riservato, sia da parte degli insegnanti sia da parte degli altri studenti. La percezione quindi di essere inadeguati, disadattati o problematici, così come l'essere costantemente stigmatizzati porterà questi ragazzi ad interiorizzare le etichette negative che sono state loro attribuite, finendo effettivamente per confermarle con i propri comportamenti; persuasi del fatto che queste differenze siano legate ad aspetti naturali e non sociali. La scuola stessa, riportando il pensiero di Bourdieu & Passeron (1972), va a sanzionare queste differenze come se fossero puramente scolastiche, mascherando così la natura sociale sottostante, proveniente dalla cultura delle classi dominanti. Il dipingerle come oggettive porta immediatamente questi ragazzi/e a vivere la scuola come la prova tangibile del loro fallimento, attivando quindi in questo modo il meccanismo della profezia che si autoavvera, processo che va ad autoalimentare lo stigma e dunque il distanziamento dal resto della classe (Bourdieu & Passeron, 1972). Pertanto, l'aspettativa negativa iniziale, costruita dal contesto sociale e scolastico, diventa la lente attraverso cui lo studente

⁶⁴ Ad esempio il capitale economico può essere sfruttato per dare ripetizioni al figlio e supportarlo nello studio. Oppure dargli la possibilità di studiare nelle scuole migliori. Allo stesso tempo, invece, il capitale sociale può essere usato per attivare reti di conoscenze utili per favorire l'inserimento lavorativo..

percepisce sé stesso, portandolo parallelamente a confermare quegli stessi esiti sfavorevoli che erano stati predetti. Infine, l'esperienza di insuccesso, la mancanza di sostegno, così come la marginalizzazione ricevuta, sfoceranno dopo poco nell'abbandono scolastico; rendendo quindi questi/e bambini/e analfabeti funzionali e futuri lavoratori non qualificati, capaci di sopravvivere solo grazie ad attività muscolari mal remunerate ed intrappolandoli, proprio come per i loro genitori, in una realtà che continua a riprodurre la loro condizione di oppressione (Souza, 2009). Attraverso l'osservazione di queste dinamiche è possibile evincere come la scuola, invece di funzionare come principale istanza legittima di mobilità sociale, si trasformi in un dispositivo di riproduzione delle disuguaglianze, al servizio delle strutture sociali (Bourdieu & Passeron, 1972). La realtà dei fatti appunto sembra contraddire la retorica meritocratica, in cui, in questo luogo, chiunque può avere successo se lo merita, mostrando invece, che, l'adattamento scolastico dell'alunno sia intrinsecamente condizionato dal possesso di specifici capitali culturali e dall'introiezione di un determinato *habitus* contraddistinto, o meno, da specifiche abilità competitive. "La riproduzione dei rapporti di classe [...] è infatti il risultato di un'azione pedagogica che non parte da una *tabula rasa* ma che si esercita su soggetti che hanno ricevuto dalla loro famiglia [...] da una parte un certo capitale culturale e dall'altra un insieme di atteggiamenti" che inevitabilmente influenzeranno il suo rendimento scolastico (Bourdieu & Passeron, 1972, p.11). Di fatto, "la disciplina, la concentrazione ed il pensiero prospettico [...] sono capacità ed abilità tipiche delle classi privilegiate, che garantiscono il successo nella scuola e nel mondo del lavoro" (Souza, 2009, p. 23); offrendo sicuramente ai figli della classe media o alta, un grande vantaggio nella competizione sociale, rispetto a chi appartiene alle classi più svantaggiate. Questi apprendimenti avvengono senza sforzo, in modo completamente automatico, tramite il processo di identificazione emotiva e affettiva da parte del figlio con i genitori, assicurando così, la riproduzione dei privilegi e delle disuguaglianze di classe nel tempo, a favore del mantenimento del sistema capitalista. Similmente, avviene anche l'acquisizione, da parte delle donne brasiliane appartenenti alle classi più basse, dell'unico strumento in loro possesso per far fronte e sopravvivere alle difficoltà della vita; ovvero la "*firmeza*". Il concetto di "*firmeza*", traducibile con il termine fermezza, come sostiene Jesse Souza "è un valore ambiguo delle ragazze povere" (Souza, 2009,

p.156). Difatti, a differenza di come comunemente in occidente è intesa la fermezza, ossia come un valore positivo che caratterizza una persona costante, determinata, stabile emotivamente, ma anche capace di adattarsi alle diverse situazioni in modo flessibile; contestualizzata all'interno della cultura brasiliana, risulta invece essere molto più contraddittoria e sfaccettata, celando sotto l'apparenza di virtù, costrizioni sociali e limitazioni personali (Souza, 2009). Nonostante le donne, siano incoraggiate fin da piccole, a coltivare questa qualità, considerata socialmente positiva; poiché segnale di grande forza personale e di autocontrollo, al contempo, essa può divenire anche una forma subdola di autopunizione, che impedisce alle donne di esprimere emozioni, desideri e fragilità, negando loro la possibilità di ricevere così riconoscimento affettivo o di vivere relazioni autentiche. Dunque, la “*firmeza*” brasiliana, si discosta notevolmente dal concetto di fermezza, intesa come capacità di resistere e sopportare con resilienza le situazioni avverse, continuando ad autodeterminarsi, avvicinandosi molto di più a quel che possiamo definire come “durezza d’animo”; concetto che permette di esprimere quel senso di rassegnazione, rigidità e freddezza, tipico delle esperienze di vita vissute dalle donne del *sertão*. Dunque, sviluppare ed assimilare questo atteggiamento, parrebbe che di fatto sia l’unica alternativa che queste donne hanno per sopportare il dolore della propria esistenza, caratterizzata da ingiustizie e frustrazioni ricorrenti. Tuttavia, imparare ad essere “dura” e non “forte” porta alla mera repressione dei propri sentimenti, senza che avvenga una reale elaborazione e presa di coscienza delle esperienze vissute; impedendo quindi realmente a queste donne di affrontare la sofferenza in modo costruttivo, e consolidando invece, schemi di auto-limitazione che rafforzano la sensazione di impotenza e la percezione di non avere strumenti per intervenire sulla propria vita. In tal modo, vedere i loro sogni sacrificati a causa delle strutture di povertà e di disuguaglianza, le porta quindi ad aggrapparsi alla “*firmeza*”, per mantenere un’immagine di sé positiva; che altrimenti sarebbe gravemente compromessa. Questo meccanismo di sopravvivenza a lungo andare, però, non permette la liberazione emotiva, spingendo ciascuna donna a seguire il flusso degli eventi, senza possibilità, o senza la percezione di avere la possibilità, di decidere per sé rispetto ciò che la vita pone loro davanti (Souza, 2009). Non a caso, in Brasile è molto diffuso il detto “*Maria vai com as outras*”, che significa letteralmente “Maria segue le altre”, che viene usato per indicare quelle donne rese invisibili dalla società, che

finiscono per adeguarsi passivamente alle scelte e ai destini imposti dall'esterno. La "*firmeza*" viene quindi percepita come unica strategia efficace per sopravvivere alla miseria umana a cui queste donne sono consapevoli di essere destinate; trasformando la sofferenza vissuta in una forma di resistenza silenziosa, volta all'annullamento del sé e alla passiva accettazione (Souza, 2009). Il concetto di "*firmeza*", trova riscontro, all'interno della letteratura brasiliana, nella figura di Dona Maria, archetipo della donna della classe popolare: madre e casalinga devota, dedita alla cura della famiglia e alla gestione della casa; che si contraddistingue appunto per la sua "*firmeza*", divenendo per questo un modello da imitare, soprattutto per i membri delle classi sociali più svantaggiate. Riprendendo quanto detto all'inizio del paragrafo, il nome Maria è molto diffuso in Brasile, sia come nome personale, sia frequentemente utilizzato anche nelle espressioni popolari, negli archetipi e nelle figure simboliche rappresentative; divenendo dunque un segno identitario collettivo che rimanda all'universo delle classi popolari. All'interno di questa cornice culturale, assume però, anche una forte connotazione religiosa, con un richiamo esplicito alla figura mariana del mondo cristiano cattolico. La figura mariana, infatti, costituisce un riferimento simbolico centrale, incarnando alla perfezione lo spirito di sacrificio, sofferenza e abnegazione, profondamente radicato all'interno della cultura nordestina, ed indice di grande forza d'animo e solidità morale, accostandosi molto al concetto di "*firmeza*" a cui tutte aspirano, che abbiamo appena descritto. Nell'ottica morale cattolica la "*firmeza*" viene quindi rafforzata e legittimata come modello di condotta da seguire, essendo di fatto l'unico lascito che le madri possono dare in eredità alle loro figlie, nella speranza di proteggerle, non conoscendo altri mezzi o dispositivi per migliorare la loro realtà quotidiana. Con critiche, regole e doveri, quindi le aiutano nella lenta costruzione di una scorza esterna, che le possa assuefare dal dolore e dall'angoscia esistenziale, così per prepararle a sopportare le intemperie che la vita porrà loro davanti (Souza, 2009).

Nonostante i meccanismi attraverso cui si riproducono le gerarchie sociali, è fondamentale però, come si potrà osservare nel terzo capitolo, evitare di ridurre e generalizzare l'agire umano a tali dinamiche. Da quanto emerso dall'analisi dei risultati dello studio condotto nel presente lavoro di ricerca, è stato infatti possibile affrontare il complesso tema dell'*agency* in situazioni di vulnerabilità; assumendo come punto di partenza la prospettiva bourdieusiana, integrata ed ampliata, con un focus sulla

dimensione soggettiva degli agenti coinvolti, attraverso una lente critica ed interpretativa che segue il pensiero di Berger e Luckmann (Dreher, 2016). Ciò ha permesso di trovare un punto di incontro tra la sterile critica alle barriere strutturali e sociali del sistema ed il paradigma della libera scelta, che percepisce invece gli individui come agenti completamente autonomi nella realtà sociale. Difatti, il pensiero del sociologo francese, “può essere inteso come una via di fuga dalla scelta tra uno strutturalismo senza soggetto e la filosofia del soggetto” (Bourdieu, 2005, p.10). Secondo l’autore, non esisterebbero strutture oggettive già date, sottolineando invece, come, le strutture e i comportamenti prendono forma solo quando noi esseri umani li interpretiamo e gli attribuiamo significato. Alla luce di ciò, la realtà sociale può essere intesa come un insieme di campi⁶⁵ dinamici di possibilità; all’interno dei quali si generano processi che legittimano certe narrazioni, dando origine a una vera e propria dominazione simbolica che vincola l’agire degli individui a strutture specifiche; ma, al contempo, sono anche spazi in cui l’agente sociale, senza mai cadere nella retorica “della romanticizzazione e della idealizzazione degli oppressi” (Souza, 2009, p.90), si muove, non come un semplice automa culturale; ma, come un inventore dotato di creatività e capace di adattarsi e di improvvisare nell’ambiente circostante, per interrompere gli schemi disfunzionali che ha incorporato (Bourdieu, 2005). In linea con questa prospettiva, Durkheim sottolinea allo stesso modo, come il potere coercitivo della società non è assoluto, ma mediato dalla coscienza individuale (2013). Seguendo quindi questa ottica, la scelta, intesa come possibilità di azione può essere presente anche in situazioni di oppressione, grazie al continuo rapporto dialettico tra struttura e soggetto, che contribuisce a trasformare la realtà, aprendo uno spazio di resistenza. Per questo, il concetto di *agency* non deve essere visto come qualcosa al di fuori delle difficoltà o della sofferenza, ma piuttosto come ciò che una persona può o non può fare; negoziando, adattandosi e risignificando la propria posizione nel mondo (Dreher, 2016).

⁶⁵ “Per campo intendo uno spazio di posizioni, di forze, di lotte, nel quale gli agenti si affrontano, con mezzi e fini differenziati secondo la loro posizione in questo spazio, per conservare o trasformare la sua struttura.” (Bourdieu, 2009, p. 98).

CAPITOLO 2 METODOLOGIA

L'impianto metodologico della ricerca riflette l'eterogeneità dei *framework* teorici, che contraddistingue la letteratura sull'argomento. In ottica interdisciplinare, sono state prese in prestito nozioni, concetti ed autori provenienti dalla psicologia, sociologia, e dall'antropologia, di genere e non, al fine di supportare i ricercatori a formulare interpretazioni coerenti col contesto di provenienza delle partecipanti selezionate, ma anche, al contempo, per rispettare e comprendere, il più fedelmente possibile, il loro punto di vista ed i loro schemi di significati. Pertanto, si è scelto di adottare un paradigma di tipo qualitativo, per favorire il processo di immersione totale nel contesto circostante, e restituire al meglio la complessità delle esperienze che in seguito andremo a trattare.

2.1 *Framework* Teorico

La cornice teorica di riferimento è quella del costruzionismo sociale; che si basa sull'idea che la realtà⁶⁶ si costruisce attraverso i processi di interazione sociale. Tali processi consolidano e favoriscono l'istituzionalizzazione di determinati significati condivisi, attraverso i discorsi, i ruoli, le relazioni sociali e le dinamiche di potere che contraddistinguono ogni cultura ed ogni società. In questo modo, si favorisce la progressiva diffusione e legittimazione di queste narrazioni, costruite socialmente, fino alla loro effettiva naturalizzazione, divenendo parte fondante della realtà oggettiva che ci circonda (Berger & Luckmann, 1966).

La decisione di adottare questo orientamento epistemologico è stata motivata dalla complessità delle esperienze trattate nello studio del caso in questione. In quest'ottica, come spiegato in precedenza, la metodologia qualitativa, sviluppata all'interno di un *framework* costruzionista, è risultata la più adatta a catturare la realtà delle lavoratrici sessuali ed ad esplorare la loro prospettiva unica (Testoni et al., 2002b). Evitando generalizzazioni, e privilegiando invece l'attenzione alle sfumature delle esperienze individuali e ai processi di attribuzione di significato nei loro contesti di vita (Pompele

⁶⁶ Per il costruzionismo la realtà viene considerata come composta e costruita a partire da valutazioni soggettive, che, dopo essere state condivise socialmente, assumono la funzione di conoscenza oggettiva.

et al., 2022). A tale scopo, la raccolta dati è avvenuta attraverso interviste semi-strutturate⁶⁷, che hanno permesso, in maniera del tutto flessibile, di approfondire il mondo di significati, condivisi tra i due interlocutori (Pompele et al., 2022). Secondo il costruzionismo infatti, la realtà sociale così come la sua essenza, emergerebbe proprio dalla continua negoziazione intersoggettiva tra intervistato ed intervistatore (Flick, 2009); con un focus soprattutto sul linguaggio da loro utilizzato, visto parte implicita del processo sociale di produzione e riproduzione dei significati e della loro esperienza (Burr, 1995; Schwandt, 1998). Quindi, nonostante, di fatto, il partecipante sia il protagonista indiscusso, il ricercatore rimane comunque un attore attivo e centrale in tutta l'intervista; perché produce e co-costruisce insieme al soggetto intervistato le possibili interpretazioni della realtà, che configurano, il fulcro portante su cui poi si andrà ad innestare l'intera indagine.

2.2 Obiettivi e domande di ricerca

La presente ricerca qualitativa, propone di investigare e approfondire il fenomeno del *sex work* in un contesto di estrema vulnerabilità. A tal fine, è stata avviata, una ricerca attiva condotta nel nord-est del Brasile, resa possibile grazie al supporto del Progetto BEA, coordinato dal Prof. Nicola Andrian, che ha permesso lo scambio interculturale tra l'università di Padova ed il Centro BEA situato nella regione metropolitana di Petrolina (PE). Il centro da anni coopera con enti pubblici, privati e membri della comunità locale della città di Petrolina e di Juazeiro e rivolge una particolare attenzione a minori e donne in condizioni di vulnerabilità sociale. L'obiettivo generale del progetto BEA è quello di sviluppare buone pratiche in ambito interculturale, formativo, educativo e socio-sanitario, implementando un modello d'intervento integrato con metodologie di apprendimento esperienziale e di *Service Learning* per la promozione della cittadinanza attiva, della responsabilità sociale e anche della crescita personale di tutti i soggetti coinvolti. Il progetto BEA, ha quindi reso possibile la realizzazione di questo studio, ponendosi come mediatore tra i ricercatori dell'università di Padova e gli enti locali. In particolare, ha facilitato il contatto e la collaborazione con l'associazione

⁶⁷ Considerato in letteratura la tecnica più affidabile per indagare le biografie delle persone e la loro interpretazione delle esperienze di vita (Testoni et al., 2017).

Pastoral da Mulher, che sostiene le donne in condizione di prostituzione presenti sul territorio.

L'obiettivo della ricerca presente è perciò quello di esplorare la visione delle donne in merito al *sex work* in un *continuum* che si delinea tra emancipazione e sfruttamento. Tale obiettivo generale viene approfondito tramite quattro obiettivi specifici formulati a partire dalle tre domande di ricerca che hanno costituito il nucleo centrale dell'indagine. Il primo obiettivo specifico affronta come lo stigma sessuale, ed in particolar modo la sua interiorizzazione, incida sulla costruzione dell'immagine di sé dei soggetti coinvolti: analizzando quali ricadute ha sul loro benessere e nelle loro relazioni. In parallelo, il secondo obiettivo esplora, sempre con un focus sul contesto culturale brasiliano, come, l'oggettivazione e la strumentalizzazione del corpo femminile, sia nelle relazioni professionali, sia in quelle private, influenzano il riconoscimento sociale delle donne nel tempo, stabilendo il loro valore lavorativo. Infine, l'ultimo obiettivo specifico si propone di comprendere, quali strategie vengano adottate dalle *sex workers* per far fronte alle difficoltà nel corso della loro vita.

Questi obiettivi specifici hanno permesso di rispondere alle domande di ricerca che hanno dato origine al seguente lavoro. Permettendo di indagare, in che modo lo stigma sessuale influenza i significati, che le lavoratrici sessuali, attribuiscono alla propria esperienza di *sex work* e come tale processo incida sulla percezione della loro immagine di sé, come, nella cultura brasiliana, l'oggettivazione e la strumentalizzazione del corpo femminile influenzano il riconoscimento sociale delle donne, ed infine, comprendere, anche, come queste donne esercitino la propria *agency* all'interno del loro contesto di vita, per far fronte alla condizione di incertezza esistenziale esperita. Per fare ciò il disegno di ricerca adottato si innesta attorno a due assi principali. Da un lato, la volontà di esaminare le difficoltà oggettive che impediscono l'accesso alle risorse, al riconoscimento sociale, limitando l'autonomia personale. Dall'altro, la valorizzazione dell'agire individuale, non tanto inteso come possibilità di scelta autonoma tra più opzioni, ma come strategia personale per resistere alle condizioni di oppressione e di disuguaglianza.

2.3 Partecipanti

La selezione delle partecipanti è avvenuta su base volontaria, grazie alla collaborazione tra il progetto BEA di Service Learning promosso da EnARS, Padova, e dal *Centro BEA - estudos e práticas* con l'associazione *Pastoral da Mulher*, fondata nel 1981 a Juazeiro (BA) dalla *Rede Oblata Brasil*. La *Rede Oblata* è un'istituzione cattolica, nata in Spagna ed attiva in Brasile negli stati di São Paulo, Minas Gerais e Bahia, la cui missione è quella di assistere donne in situazioni di prostituzione, promuovendo il loro *empowerment* e la difesa dei loro diritti, attraverso progetti socioeducativi e il supporto di un'équipe multidisciplinare. I requisiti minimi per partecipare allo studio, non essendo stati previsti criteri di esclusione, consistevano nell'essere maggiorenni, di nazionalità brasiliana e di svolgere o di aver svolto *sex work*. A coloro che si sono rese disponibili a prendere parte allo studio è stato richiesto di leggere e firmare un modulo informativo e di consenso alla partecipazione ed al trattamento dei dati. Nello specifico, notificando che i loro dati sarebbero stati trattati in modo confidenziale, nel rispetto del loro diritto alla riservatezza e al ritiro dallo studio in qualsiasi momento, assicurando il non utilizzo dei loro dati nel caso decidessero di ritirarsi.

Il gruppo, interamente di genere femminile, è costituito da 22 donne di nazionalità brasiliana, 12 delle quali praticavano ancora *sex work* al momento delle interviste, mentre 10 avevano già interrotto da tempo l'attività. L'età delle partecipanti è compresa tra i 18 e i 75 anni; la media relativa all'età è di 37,1 con una deviazione standard di 12,1. Nell'elenco che segue presenteremo singolarmente le partecipanti, con una sintesi dei punti salienti del loro percorso di vita; al fine di offrire una rappresentazione più articolata delle protagoniste di questo studio e favorire così una maggior vicinanza ai loro vissuti. Questa prossimità permetterà, in un secondo momento, di interpretare con maggiore profondità le sfumature e i significati emersi dalle loro testimonianze; nel tentativo di assumere empaticamente il loro punto di vista. Per tutelarne la riservatezza, a ciascuna partecipante è stato attribuito un nome fittizio.

Débora, 18 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA), a 16 anni ha interrotto gli studi per allontanarsi dalla sua famiglia a causa dei continui maltrattamenti fisici e psicologici da parte del padre. E' rimasta a vivere a Juazeiro, mantenendosi autonomamente grazie alla

prostituzione, professione che continua a svolgere da due anni. Attualmente è single e non ha figli.

Severina, 23 anni, nata e residente a Petrolina (PE). A 14 anni ha iniziato a lavorare come domestica, successivamente non riuscendo più a conciliare gli orari di lavoro con quelli scolastici, ha interrotto gli studi ed a 16 anni ha lasciato la famiglia di origine, incinta del compagno. L'allontanamento dalla famiglia si è reso necessario non riuscendo più a sopportare le ripetute critiche dei genitori, che avevano reagito alla gravidanza con profonda delusione e vergogna. Senza il supporto della famiglia ha iniziato a svolgere più lavori per mantenere suo figlio, tra cui anche la prostituta. Continua a convivere con il compagno, anche se attualmente sono separati.

Isabela, 25 anni, nata a Petrolandia (PE), è analfabeta e ha iniziato a prostituirsi a 10 anni. Nella sua città ha conosciuto a 12 anni una ragazza che le ha parlato di Juazeiro (BA) e dei possibili guadagni che avrebbe ottenuto, perciò ha lasciato la sua famiglia per trasferirsi alla ricerca di opportunità. Per un breve periodo, appena arrivata a Juazeiro, ha iniziato a lavorare come balia, successivamente però, dopo una gravidanza, ha avuto la necessità di tornare a prostituirsi per avere guadagni più elevati e mantenere così sua figlia. Ha avuto una relazione abusiva con il padre di sua figlia, dalla quale è scappata per proteggere sé stessa e sua figlia.

Cicera, 26 anni, nata a Feira de Santana (BA) ha iniziato a lavorare dall'età di 10 anni. Rimasta incinta ad 11 anni, ha lasciato la sua famiglia di origine a 16 anni e si è trasferita a Juazeiro (BA) alla ricerca di opportunità, per poter crescere e mantenere sua figlia. Arrivata a Juazeiro (BA) ha iniziato a prostituirsi, lavoro che continua tuttora a svolgere. Attualmente è single.

Carmelita, 28 anni, nata a Feira de Santana (BA), si è trasferita con sua madre a Juazeiro (BA) appena nata. A 14 anni ha iniziato a lavorare come balia ed a 16 anni ha abbandonato definitivamente gli studi, entrando nel mondo della prostituzione dopo aver seguito l'esempio ed i consigli di sua madre che lavorava da sempre in quel settore. A 18 anni abbandonò la casa di sua madre ed a 19 anni smise di prostituirsi

sposandosi con un uomo che le garantì supporto economico e affettivo. Attualmente ha divorziato, non ha figli e vive da sola, mantenendosi grazie al sussidio che le viene dato dal governo.

Tainara, 30 anni, è nata e cresciuta a Juazeiro (BA). La sua famiglia gestisce da generazioni un night famoso in città, in cui lei, dopo aver completato la scuola primaria, ha iniziato a lavorare, aiutando la nonna e la mamma nella gestione del locale e nella sua pulizia. A 13 anni ha iniziato ad attendere regolarmente i clienti. A 19 anni ha deciso di continuare a prostituirsi in modo autonomo, lasciando quindi il night ed interrompendo i rapporti con la sua famiglia. Non si è mai sposata, ma ha avuto varie relazioni caratterizzate da dinamiche violente ed abusive. Ha 4 figli minorenni che mantiene completamente da sola attraverso il lavoro sessuale. Recentemente ha vissuto il lutto di suo figlio maggiore, ucciso per una regolazione di conti legati al traffico di droga.

Antônia, 31 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA), ha completato il percorso scolastico diplomandosi alle superiori. A 18 anni è andata via di casa, si è sposata ed ha avuto due figlie. A 25 anni, in seguito al divorzio dal marito, per mantenere sé stessa e le sue figlie ha iniziato a prostituirsi. Attualmente continua a prostituirsi non solo per occuparsi delle sue figlie, ma anche per sostenere la sua tossicodipendenza.

Larissa, 33 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA). A 13 anni è andata via dalla sua famiglia che lavorava all'interno dell'ambiente della prostituzione per cercare nuove possibilità e inseguire la speranza di avere un futuro migliore. Iniziò a fare la domestica e si trasferì a casa di sua zia. Lì subì abusi sessuali da parte dei compagni di sua zia e dei suoi cugini. Rimasta incinta a 15 anni fu abbandonata e per mantenere lei e suo figlio iniziò a prostituirsi. Dopo 3 anni conobbe un uomo che promise di aiutarla, si innamorarono e si sposarono. Uscita dalla prostituzione iniziò a lavorare come addetta alle pulizie. Attualmente però, soltanto suo marito lavora perchè lei ha problemi di salute. Insieme hanno avuto un altro figlio.

Luzia, 33 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA), ha abbandonato la scuola durante le elementari per iniziare a lavorare e mantenersi da sola. E' venuta via dalla sua famiglia a 9 anni dopo aver sofferto a lungo abusi e violenze. Il suo primo lavoro è stato nella prostituzione a 13 anni, fino a quel momento era sopravvissuta solo grazie all'elemosina. Per un periodo si trasferì a São Paulo alla ricerca di un guadagno maggiore seguendo i consigli di colleghe ed amiche. Ha trascorso 6 anni all'interno dell'ambiente della prostituzione, dopo di che si è sposata ed ha iniziato a fare la domestica. Attualmente è divorziata, vive con i suoi 4 figli che continua a mantenere autonomamente.

Quitéria, 34 anni, nata nello stato Rio Grande do Norte, da quando ha lasciato la scuola a 13 anni, ha sempre lavorato nei campi, raccogliendo i frutti e coltivando la terra. A 14 anni si è sposata ed a 16 anni ha avuto il suo primo figlio. Nel corso della sua vita, con il suo sposo ed i suoi figli, si è a lungo spostata alla ricerca di nuove opportunità lavorative, poiché spesso il rendimento del lavoro nei campi non era sufficiente per il sostentamento della famiglia. Dopo essersi stabiliti permanentemente a Juazeiro, a 25 anni, suo marito ha lasciato lei ed i figli. Grazie ad un'amica è entrata nell'ambiente della prostituzione che le ha permesso e tuttora le permette di continuare a crescere i suoi figli senza dipendere da nessuno.

Celeste, 35 anni, è nata a São José de Piranhas nel Sertão Paraibano. Il suo livello di scolarità è incompleto; a 15 anni ha abbandonato la scuola per iniziare a lavorare in un negozio di vestiti a Juazeiro, dove si era trasferita con la sua famiglia alla ricerca di nuove opportunità. Ha abbandonato il suo nucleo familiare a 16 anni. Successivamente ha iniziato a lavorare come bracciante agricola e poi grazie a sua sorella ha conosciuto il lavoro sessuale ed i vantaggi connessi ad esso. Ciò l'ha spinto ad abbandonare il suo precedente lavoro per dedicarsi completamente a questa nuova attività.

Lansã, 36 anni, nata a Salvador (BA), è analfabeta, poiché ha abbandonato la scuola durante le elementari per iniziare a lavorare come domestica ed essere economicamente più indipendente, senza ricadere sulla sua famiglia. A 13 anni, rimasta incinta, ha lasciato la sua famiglia di origine per andare a convivere con il suo compagno. A 14

anni, però, è scappata a Juazeiro dopo che il compagno aveva tentato di ucciderla. A Juazeiro ha provato a ricostruirsi una vita sposandosi di nuovo e avendo un secondo figlio. Anche questa seconda relazione però non è andata a buon fine e dopo poco si sono separati. A 15 anni una conoscente l'ha introdotta nell'ambiente della prostituzione. Iniziò quindi a svolgere contemporaneamente più lavori, tra cui anche la prostituta, per mantenere i suoi figli. Attualmente è di nuovo sposata, ha smesso di prostituirsi poiché i suoi figli sono maggiorenni ed ha iniziato a lavorare come bracciante agricola (anche se momentaneamente ha sospeso il lavoro per problemi di salute).

Rudá, 38 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA), ha completato il percorso scolastico diplomandosi alle superiori. Subito dopo il diploma, a 17 anni, si è trasferita a convivere a casa del suo fidanzato ed è rimasta incinta; terminando così la sua carriera scolastica. Nel corso della convivenza con il padre dei suoi figli iniziò a consumare crack; questo a 19 anni la porterà ad iniziare a svolgere il lavoro sessuale per poter così sostenere la sua dipendenza e quella del suo compagno. Attualmente è riuscita a liberarsi da questa dipendenza, ha smesso di prostituirsi e ha trovato lavoro come addetta alle pulizie. Vive con i suoi 4 figli e il suo nuovo marito.

Gabriela, 39 anni, nata ad Arcoverde (PE). Dall'età di 14 anni aveva iniziato a lavorare in un night, per emanciparsi economicamente dalla propria famiglia; quindi per gli impegni lavorativi a 15 anni, smise di frequentare le lezioni scolastiche. Continuò a vivere nella casa dei suoi genitori fino ai 20 anni e nell'arco di questo periodo ebbe un figlio, senza mai sapere chi fosse il padre. A 20 lasciò la famiglia per sposarsi e trasferirsi con il marito a Petrolandia (PE) dove ebbe una seconda figlia. Lì cominciò a soffrire abusi e violenze da parte del marito, dal quale scappò trasferendosi a Juazeiro (BA), dove iniziò a svolgere vari lavori e tornò anche a prostituirsi. Attraverso la prostituzione è riuscita a mettere da parte dei soldi ed aprirsi un proprio bar.

Aparecida, 40 anni, nata a Sobradinho (BA), si è trasferita a Juazeiro con tutta la famiglia alla ricerca di più opportunità e possibilità. Il suo livello scolastico è basso, non avendo difatti completato la scuola elementare. Iniziò a lavorare a 12 anni vendendo

prodotti per strada, sempre a 12 anni si sposò e continuò a lavorare come venditrice ambulante e manicurista. Quando aveva 17 anni suo marito fu ucciso e sua suocera quindi la costrinse a prostituirsi per sfruttarla e tenersi i suoi soldi. Riuscì a liberarsi da quella situazione grazie ad un cliente, che le permise di scappare fornendole un appoggio. Con lui intraprese una relazione ed iniziò a consumare crack. Continuò a prostituirsi per mantenere i suoi figli e la sua dipendenza, fino a quando, accorgendosi di aver toccato il fondo, decise di disintossicarsi. A quel punto iniziò a mettere da parte soldi per comprarsi una casa e lasciare il suo compagno. Attualmente è single, vive solo con i suoi figli ed è uscita dalla prostituzione.

Jaci, 40 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA). A 14 anni abbandonò la scuola per dedicarsi al suo primo lavoro come balia. A 15 anni decise anche di allontanarsi da suo padre, non riuscendo più a sopportare i frequenti litigi e le innumerevoli critiche che riceveva per le sue scelte di vita. All'epoca aveva infatti già avuto molti figli, nati da precedenti relazioni sentimentali e principali cause del suo rapporto conflittuale con il padre. Così andò a vivere in un locale adibito alla prostituzione, inizialmente come donna delle pulizie e soltanto in un secondo momento la proprietaria la convinse a prostituirsi. Da quando aveva 16, fino ad oggi, nonostante abbia ridotto il numero di clienti, ha sempre continuato a praticare il lavoro sessuale, riuscendo ad emanciparsi e a mantenere così i suoi sei figli. Attualmente è single.

Lurdes, 41 anni, nata a Petrolina (PE). A 11 anni smise di andare a scuola per fare l'elemosina alla stazione degli autobus, un giorno è stata assalita da dei trafficanti che l'hanno trasportata in un locale clandestino deputato all'esercizio della prostituzione situato all'interno della foresta amazzonica. Lì è stata abusata e sfruttata fino a quando è rimasta incinta, a quel punto è stata liberata. A 16 anni è quindi tornata a vivere a Juazeiro dove iniziò a lavorare come domestica e come manicurista. Si sposò e da questo matrimonio ebbe altri 4 figli. La relazione fu caratterizzata da innumerevoli episodi di violenza domestica. Successivamente il marito fu arrestato, perché coinvolto nel traffico di droga, e lei tornò a prostituirsi per mantenere i suoi figli e per inviare i soldi al marito in carcere. Ha smesso di prostituirsi 4 anni fa ed è ritornata a lavorare come manicurista. Si è risposata da poco.

Djanira, 42 anni, nata e cresciuta a Juazeiro (BA). Ha interrotto precocemente il percorso scolastico durante la scuola elementare, iniziando a lavorare a 12 anni come domestica per contribuire economicamente al sostentamento familiare. I genitori, entrambi dipendenti da sostanze stupefacenti, facevano affidamento sul lavoro dei figli come unica fonte di reddito. Arrivando pure a far sfruttare sessualmente le loro figlie in cambio di soldi. A 15 anni lasciò il nucleo familiare per sottrarsi dai ripetuti maltrattamenti. Continuò a lavorare come domestica per 4 anni, dopodiché con la nascita del suo primo figlio, impossibilitata a portarlo con sé sul luogo di lavoro e non disponendo di risorse economiche sufficienti si ritrovò a vivere per strada. A quel punto decise di dedicarsi al lavoro sessuale, visto come forma di ripartenza e mezzo per ricostruire la propria vita. Ha due figli ed attualmente lavora come venditrice ambulante, tuttavia continua a vedere occasionalmente qualche cliente quando ne ha bisogno.

Genoveva, 44, nata nel Sertão Paraibano, ha interrotto precocemente il percorso scolastico durante la scuola elementare. Scappò a Sobradinho (BA) con la madre e le altre sorelle per fuggire via dalla violenza del padre. Lì iniziò a lavorare come venditrice ambulante per aiutare sua madre e le sue sorelle maggiori a far fronte alle necessità economiche. A 17 anni si sposò e lasciò il suo nucleo familiare per venire a Juazeiro. La relazione con il marito fu sempre caratterizzata da violenza domestica ed abusi. Dal matrimonio ebbe due figlie di cui una gravemente malata. Dopo 16 anni di matrimonio il marito la lasciò, senza mai versare gli alimenti per il mantenimento delle figlie. Lei lo denunciò in tribunale e lui l'aggreddì, tentando di ucciderla. A 35 anni, si ritrovò quindi a cercare un buon lavoro che le permettesse di guadagnare soldi per mantenere lei e le sue figlie e così seguì i consigli di una collega che la introdusse al mondo della prostituzione.

Simone, 51, nata e cresciuta a Juazeiro (BA), non ha completato le scuole superiori ed ha lasciato la sua famiglia di origine a 17 anni. Ha sempre lavorato da quando aveva 10 anni, sia aiutando suo padre al mercato, sia svolgendo contemporaneamente anche altri lavori tra cui la domestica e la balia. A 12 anni ha capito i guadagni che avrebbe potuto fare attraverso il lavoro sessuale ed ha iniziato a fare i primi servizi sessuali. Le è

sempre piaciuto guadagnare e lavorare in qualsiasi modo. Continua ancora oggi ad attendere clienti. Ha due figli.

Zefinha, 54, nata nel Sertão Paraibano, non ha mai avuto l'opportunità di andare a scuola. Tuttavia ha imparato da sola a leggere. Scappò a Sobradinho (BA) con la madre e le altre sorelle per fuggire dai maltrattamenti del padre. Il suo primo lavoro fu la domestica a 13 anni, lavoro svolto per mantenere sua madre e le sue sorelle. Successivamente accettò di fidanzarsi con un uomo che aveva grande potere economico, instaurando con lui una vera e propria relazione commerciale, per tutelare la sua famiglia. Rimase 9 anni con questo uomo, sopportando ogni genere di abuso e di maltrattamento psicologico. Dopo che la minacciò di ucciderla trovò la forza ed il coraggio di scappare, portandosi dietro sua madre e le sue sorelle. Arrivò a Juazeiro (BA) senza niente e riuscì a reinventarsi dedicandosi a nuovi lavori ed esplorando nuove opportunità. Attualmente vive con sua madre, entrambe sono malate e non possono più lavorare e sopravvivono grazie alla bolsa familia.

Maria da Dores, 75, nata a Juazeiro (BA), è analfabeta poiché non ha mai avuto la possibilità di studiare. Oltre ad essersi sempre occupata di tutti i suoi fratelli minori, lavora anche dall'età di 10 anni. A 13 anni è andata via di casa perché la madre l'ha venduta alla proprietaria di un *night* ed è stata così costretta a prostituirsi. Da quel momento in poi ha continuato a prostituirsi di *night in night*, scappando quando le regole del locale erano troppo rigide e quando le imposizioni dei proprietari diventavano eccessive; rifiutandosi sempre di sottostare a condizioni lavorative pessime. Non si è mai sposata ed ha smesso di prostituirsi a 39 anni. Attualmente vive da sola con i soldi che riceve dalla bolsa familia. Ha avuto un figlio, con il quale non ha un buon rapporto perché è dipendente da sostanze stupefacenti e negli anni gli ha portato via tutto ciò che lei era riuscita a guadagnare con i sacrifici del suo lavoro.

2.4 Metodo

La metodologia scelta per analizzare i dati, è stata quella dell'analisi tematica riflessiva (Braun & Clark, 2006); basata su un approccio qualitativo-fenomenologico "all'analisi

dei dati qualitativi, facilmente accessibile e teoricamente flessibile, che facilita l'identificazione e l'analisi di schemi o temi emergenti da un determinato insieme di dati” (Byrne, 2021 p.1392). Secondo Braun e Clark (2006), l'analisi tematica rappresenta uno strumento di ricerca versatile, capace di offrire un quadro ricco e ben organizzato, su più livelli di profondità, dei dati presentati. Più precisamente l'analisi tematica riflessiva è un tipo specifico di analisi tematica, che si distingue per la sua capacità di cogliere maggiormente le sfumature, le contraddizioni e la complessità all'interno delle narrazioni in esame; riflettendo appieno gli intenti della prospettiva costruzionista. Difatti, le descrizioni dettagliate delle esperienze riportate all'interno della relazione tra colui che osserva ed i soggetti studiati, si rivelano estremamente utili poiché permettono di valorizzare la specificità dei singoli casi; seguendo una logica di tipo induttiva-interpretativa.

L'analisi tematica parte da dati empirici concreti, ad esempio provenienti dai testi delle interviste, o da altre fonti qualitative per poi andare a ricercare delle ricorrenze che possano aiutare i ricercatori ad elaborare categorie o teorie sottostanti. La posizione del ricercatore è pertanto quella di un osservatore consapevole e riflessivo, che però, non si limita semplicemente ad esaminare il materiale raccolto, ma anzi che interagisce con esso, tentando di offrire una sua interpretazione empatica e rispettosa. Le interpretazioni sono quindi possibili grazie all'ascolto attivo delle esperienze dei soggetti, ed all'avvicinarsi del ricercatore alle loro prospettive in modo non giudicante, aperto e libero rispetto alle sue pregresse convinzioni (Braun & Clarke, 2019).

In altre parole, come presupposto dell'analisi tematica riflessiva, non vi sono ipotesi o categorie predefinite, ma la volontà di accedere alla soggettività dell'altro, per cogliere così, la sua costellazione di significati espressi all'interno delle narrazioni. L'approccio del ricercatore è infatti definito come *'data-driven'* (Braun & Clarke 2013); ciò significa che i codici⁶⁸ iniziali, alla base dell'analisi, sono generati attraverso l'interpretazione di quanto detto dai partecipanti e raccolti all'interno del dataset empirico, adottando una modalità *open coding*.

Le autrici, Braun e Clarke, delineano un processo articolato in sei fasi per condurre correttamente l'analisi tematica riflessiva (2006); da seguire per il raggiungimento degli obiettivi di ricerca prefissati. Il processo inizia con la fase di familiarizzazione con i

⁶⁸ I codici identificano una caratteristica dei dati (a livello semantico o latente) (Braun & Clarke, 2006).

dati, che nel caso della ricerca in questione, ha implicato una lettura ripetuta e approfondita delle trascrizioni delle interviste. In questo momento iniziale vengono annotate le prime rilevazioni, prestando attenzione a non sovrapporre interpretazioni soggettive alle parole dei partecipanti. La seconda fase riguarda l'elaborazione dei codici preliminari, ovvero la codifica sistematica degli elementi di interesse presenti nell'intero set di dati, con la raccolta di quelli più rappresentativi all'interno di categorie tematiche. La terza fase è l'individuazione dei temi ricorrenti, attraverso il raggruppamento di codici, con un processo iterativo. Segue la quarta fase, cioè la revisione dei temi, al fine di verificarne la coerenza con i dati codificati e con l'insieme del materiale raccolto, garantendone pertinenza e rilevanza rispetto agli obiettivi della ricerca. La quinta fase è dedicata alla definizione e alla denominazione dei temi, con un'analisi più approfondita che consente di chiarire i confini concettuali e attribuire etichette chiare e descrittive. Infine, la sesta fase corrisponde alla redazione del report conclusivo, di sintesi, che prevede la selezione di estratti significativi e la loro interpretazione critica, con l'obiettivo di offrire un resoconto esaustivo e ben articolato dell'intero processo di analisi.

2.5 Strumenti

La raccolta dati è avvenuta attraverso interviste semi-strutturate condotte in portoghese, della durata di 30-40 minuti. La tecnica qualitativa dell'intervista, in particolar modo dell'intervista semi-strutturata, si è rivelata essere la più idonea ed efficace a restituire, le esperienze di vita, i significati e le motivazioni più profonde sottostanti le scelte ed i cambiamenti vissuti o percepiti dalla partecipanti. Difatti, l'impiego dell'intervista semi-strutturata fornisce una traccia estremamente utile al ricercatore, da seguire durante l'intero decorso della conversazione. La sua utilità, non risiede soltanto nel permettere di raccogliere le informazioni essenziali, assicurandosi che tutti i temi chiave siano toccati seguendo una linea guida prestabilita, ma, al tempo stesso, anche nel garantire la flessibilità di modificare l'ordine delle domande quando necessario, per ridurre in questo modo il rischio di risposte standardizzate, nonché favorire narrazioni più spontanee e autentiche (Testoni et al., 2021). Dare infatti al partecipante la possibilità di direzionare l'intervista sulla base di aree tematiche selezionate in

precedenza dal ricercatore, fa sì che si favorisca la condivisione di risposte più profonde e dettagliate, preservando al contempo la continuità del flusso narrativo; fondamentale per esplorare le sfumature individuali, che una struttura rigida rischierebbe invece di soffocare. Inoltre, la presenza di temi comuni alla base di ciascuna intervista, assicura coerenza ed uniformità, consentendo così un buon livello di comparabilità tra i dati estrapolati.

Le aree tematiche su cui è stato costruito lo scheletro portante delle interviste riguardano: lo stigma, la capacità di *agency* delle lavoratrici sessuali e il riconoscimento sociale della donna contestualizzato alla cultura brasiliana. Più nel dettaglio, attraverso il primo tema, si cerca di approfondire l'impatto che lo stigma sessuale ha sulla vita delle *sex workers* ed i fenomeni che si verificano internamente ed esternamente come risposta alla stigmatizzazione subita. Col secondo tema si va invece a ricercare i significati che ciascuna partecipante attribuisce al lavoro sessuale e le strategie da loro elaborate per affrontare la precarietà economica, relazionale e sociale che segna le loro vite fin dall'infanzia. In conclusione, attraverso l'ultimo tema, si esamina, come, all'interno di questo contesto, le donne siano socializzate a percepire e misurare il proprio valore non in quanto persone, ma come corpi funzionali; riducendo così l'identità femminile a una dimensione meramente strumentale.

Le domande per andare ad analizzare questi temi sono state raggruppate intorno a quattro categorie centrali. La prima categoria racchiude le principali domande riguardo le informazioni socio anagrafiche come, "ricordi a che età hai iniziato a lavorare?", "chi lavora nel tuo nucleo familiare?"; concentrandosi, però, al contempo, anche sulle dinamiche familiari e gli apprendimenti consolidati in seguito alle esperienze precoci vissute, con domande quali "come era il rapporto con i tuoi genitori?", "sei ancora in contatto con la tua famiglia di origine?". Invece, la seconda e la terza categoria, ossia esperienze lavorative ed auto-percezione dello stigma, sono utili per indagare il tema dello stigma sessuale, attraverso la concettualizzazione di quesiti come: "secondo te com'è visto il tuo lavoro dalle altre persone?", "ti sei mai sentita giudicata per le tue scelte di vita?", "parli tranquillamente del tuo lavoro o tendi a nascondere?", ma anche "come ti senti alla fine di una giornata di lavoro?" o "cosa provi quando stai con un cliente?". Infine, l'ultima categoria, è formata da domande volte ad esplorare l'*agency* e la progettualità delle intervistate; ed è caratterizzata da domande del tipo: "hai mai

pensato di cambiare lavoro?”, “quali sono i tuoi progetti tra cinque anni?”, “senti di avere il controllo della situazione quando stai lavorando? ti senti quindi libera di prendere decisioni?”.

Queste domande hanno permesso di catturare gli aspetti principali della nostra indagine, che poi sono stati analizzati e codificati grazie ad Atlas.ti; un software di analisi di dati, progettato per aiutare ricercatori, accademici e professionisti ad analizzare e organizzare grandi quantità di informazioni provenienti da testi, interviste, video, audio e social media (Wikipedia, 2022). Difatti, consente l’attribuzione di significati a stralci di testo, frame di video o segmenti di audio, attraverso la formulazione di codici, i quali poi potranno essere raggruppati in categorie tematiche e facilitare così l’identificazione di pattern e connessioni tra i concetti ed i temi estrapolati dal dataset. Grazie al supporto di Atlas.ti è stato possibile conferire all’analisi maggior trasparenza e sistematicità.

2.6 Procedura

I due enti, EnARS e il Centro *de estudos e práticas*, a cui fa capo il Progetto BEA, insieme alla *Pastoral da Mulher* hanno approvato ed accettato il progetto di ricerca, pianificando degli incontri preliminari di conoscenza per fornire informazioni chiare e concrete circa gli scopi dello studio e le modalità di raccolta dei dati; che è stata completata nell'arco di 5 mesi, da agosto 2024 a dicembre 2024. I primi due mesi, successivi all’avvio del progetto, sono stati dedicati alla familiarizzazione con la struttura, con *l'equipe* e con le donne assistite, presenti nel centro. Questa fase preliminare si è rivelata essenziale per costruire un clima di fiducia reciproca, indispensabile per creare condizioni relazionali ottimali alla realizzazione delle interviste. L’obiettivo, di questa fase era quindi duplice: acquisire sia una comprensione più profonda del contesto socio-culturale e operativo dell’associazione; sia, anche, quello di permettere alle partecipanti di prendere confidenza con la ricercatrice che avrebbe condotto le interviste, nella fase successiva, così da favorire la creazione di un ambiente più disteso e un dialogo più aperto, spontaneo ed autentico. Le interviste sono state svolte a partire da ottobre. Prima di ogni intervista è stato inoltre chiesto nuovamente alle partecipanti il consenso informato al trattamento dei dati personali, nel pieno rispetto della normativa sulla *privacy* e con l’impegno a garantire la non

riconoscibilità delle persone coinvolte. Contestualmente, è stato acquisito anche il consenso specifico alla registrazione delle conversazioni, per trascrivere e tradurre le interviste, agevolando così la successiva analisi dei dati. Il documento fornito per ottenere i consensi è stato somministrato in portoghese al fine di garantire una piena comprensione di quanto sopra riportato. Il presente studio è stato approvato dal Comitato Etico dell'Università di Padova in data 26/09/2025, con numero di protocollo 1181-c.

Nel capitolo che segue sarà riportata più nello specifico l'analisi e la discussione delle aree tematiche emerse nel corso delle interviste; approfondendone i significati attraverso possibili proposte interpretative.

CAPITOLO 3

RISULTATI

Prima di procedere con l'analisi qualitativa delle aree tematiche, è utile presentare una panoramica dei principali dati statistici relativi al fenomeno indagato. Lo scopo è quello di contestualizzare i risultati emersi dalle interviste all'interno di un quadro più ampio, offrendo una visione generale delle caratteristiche socio-demografiche e fornire così, una base empirica di riferimento, che aiuti a collocare le esperienze soggettive, analizzate successivamente.

3.1 Risultati descrittivi statistici

Il 95% dei soggetti intervistati riporta di aver iniziato a lavorare da minorenni. In particolare, il 68,18% ha confermato di aver iniziato a fare *sex work* con un'età media di circa 15 anni, e tra questi, solo per il 22% è stata la prima effettiva esperienza lavorativa. Il 31,82% sostiene invece di aver iniziato a svolgere *sex work* da maggiorenne.

Per quanto riguarda il livello di scolarità delle intervistate: soltanto una piccola minoranza di donne, il 9%, ha ottenuto il diploma; a differenza invece del 41% delle partecipanti che non hanno terminato le scuole superiori di secondo grado. Infine, la metà del gruppo è costituito da quelle partecipanti con il livello di scolarità più basso, semianalfabete o del tutto analfabete.

Dalle interviste, sono inoltre emerse quattro principali modalità operative rispetto al modo in cui le *sex workers* organizzano e svolgono la propria attività, differenziandosi per grado di autonomia, tipo di contesto lavorativo e modalità di interazione con la clientela. Circa il 21,05% delle intervistate riporta di lavorare o di aver lavorato in passato, per strada in maniera autonoma; il 42,11% dichiara invece di svolgere o aver svolto i propri servizi, esclusivamente in bar, ovvero veri e propri locali gestiti da un proprietario che, in cambio di una percentuale sui guadagni delle *sex workers*, mette a disposizione il posto per gli incontri con i clienti e la possibilità di usufruire di camere. Mentre il 31,58% riferisce di lavorare contemporaneamente in più contesti, sia in maniera indipendente ad esempio alle stazioni di servizio o alle stazioni degli autobus,

sia da dipendente all'interno di night, club o bar. Una sola partecipante ha invece intrapreso un matrimonio di natura puramente commerciale. Il tempo medio per cui hanno esercitato questa professione è approssimativamente intorno ai 13 anni.

In conclusione, anche l'analisi dello stato civile delle partecipanti restituisce un quadro significativo rispetto ai percorsi affettivi e familiari delle donne coinvolte. Solo l'8,18% risulta attualmente sposata, mentre una percentuale più consistente di donne, pari al 36,36%, risulta single, senza mai aver avuto relazioni sentimentali significative e durature. Tuttavia, oltre il 40% delle partecipanti è formato da donne divorziate o separate, suggerendo una prevalenza di relazioni coniugali interrotte o instabili. Infine, un'esigua parte (4,55%) risulta vedova. Questi dati, che poi verranno approfonditi nel corso di questo capitolo, letti nel loro insieme, sembrano apparentemente indicare una marcata fragilità nei legami familiari e una condizione di solitudine affettiva che può aver inciso, direttamente o indirettamente, nei percorsi di vita di queste donne, spingendole, possibilmente, a scelte lavorative volte alla ricerca di autonomia ed emancipazione.

3.2 Risultati delle interviste

Dall'analisi tematica svolta sulle ventidue interviste sono emerse quattro aree tematiche: 1) Vissuti di vulnerabilità esperiti a partire dall'infanzia; 2) Percezioni e significati soggettivi attribuiti alle esperienze di *sex work*; 3) Potenziali ostacoli e vincoli alla possibilità di esercitare pienamente la propria *agency*; 4) Cambiamenti e trasformazioni personali vissute nel corso di vita. Grazie a questi temi è stato possibile sondare la natura plurale e multidimensionale del fenomeno del *sex work*, e fornire così risposte articolate e coerenti alle domande di ricerca oggetto dello studio, approfondendo contemporaneamente, il punto di vista delle dirette interessate, attraverso l'interpretazione il più fedele possibile dei loro racconti. Per semplificare, saranno riportati qui di seguito i risultati più importanti suddivisi per aree tematiche, integrando tra loro gli aspetti più rilevanti di ciascuna testimonianza.

3.2.1 Prima area tematica: vissuti di vulnerabilità

Questa prima area racchiude al suo interno tutti i vissuti di vulnerabilità riportati e descritti dalle partecipanti nel corso delle interviste, con lo scopo di mettere in luce le fragilità e le mancanze avute nella loro infanzia. Tali esperienze, che hanno contribuito a plasmare il percorso esistenziale scelto dalle protagoniste; concorrono al tempo stesso al mantenimento della loro condizione di vulnerabilità, rappresentando pertanto un elemento chiave per comprendere le dinamiche emotive, relazionali e sociali che caratterizzano le loro vite. Per chiarezza interpretativa, il tema principale è stato organizzato in due sottotemi, in modo da approfondire i diversi aspetti biografici dell'esperienza di vulnerabilità. Il primo sottotema riguarda infatti il contesto in cui queste donne sono cresciute, che si contraddistingue per elevata miseria economica e morale. Nel 2023 i dati presentati dall'IBGE⁶⁹ tratteggiavano un quadro di tassi di povertà e povertà estrema nella regione del nordest, nettamente superiori alla media nazionale; ciò trova una forte corrispondenza nelle interviste effettuate, che rispecchiano la medesima realtà. Molto evocative sono le parole usate da Lurdes per descrivere la sua infanzia: “Vivevamo in una situazione di grande povertà, capisci? Soffrivamo la fame e vivevamo molte difficoltà”. Anche Djanira riporta una situazione analoga: “Lavoravo per guadagnare quel poco che mangiavo [...] e per non vedere i miei fratelli morire di fame”. Con queste parole descrivono entrambe una condizione di privazione e di costante precarietà, che, come conferma la totalità delle interviste, porta spesso a far intraprendere, già a partire dall'infanzia, attività lavorative sottopagate. Non potendo, dunque nell'effettivo scegliere come investire in altri modi il loro tempo, poiché la sopravvivenza impone decisioni che non lasciano spazio ad alternative effettive, si dedicano completamente al lavoro, trovando in esso, l'unico modo per vivere. Sandra, una delle partecipanti, non ricorda nemmeno l'età in cui ha iniziato a lavorare; “Ero sempre per strada, lavoravo con mio padre vendendo cibo, anche in casa di famiglie, facendo pulizie [...] e anche in altri modi. Era quasi una cosa abituale”; segnalando con questa frase un bisogno pervasivo e costante che da sempre caratterizza la loro intera esistenza. Il lavoro, è infatti avvertito come un elemento centrale alla base del riconoscimento sociale. D'altronde, in luoghi in cui dilaga la povertà e le disuguaglianze, la possibilità di lavorare costituisce spesso l'unico modo per essere

⁶⁹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

percepiti come utili dagli altri, persino dagli stessi genitori: “Chi sta con le mani in mano non mangia e non dà da mangiare a nessuno” sostiene infatti Aparecida. I legami familiari assumono quindi una dimensione utilitaristica-economico-affettiva; divenendo in queste circostanze, un parametro con cui stabilire il valore individuale. Poiché, il lavoro non rappresenta solo una fonte di sostentamento economico, ma anche il principale mezzo attraverso cui l’individuo può acquisire dignità e legittimità agli occhi della comunità, appare allora evidente del perché queste bambine si impegnano attivamente in questa ricerca, rinunciando all’educazione scolastica e alla spensieratezza della loro età, pur di guadagnare qualcosa. Maria das Dores, ripercorrendo la sua infanzia, racconta: “Sono figlia di mia madre, dovevo lavorare. Lavorare e crescere i miei fratelli. Lavorare, lavare i vestiti, sollevare pesi, prendere botte”. Queste parole mostrano proprio, come il lavoro, pur assumendo una funzione simbolica di riscatto, capace sì di conferire visibilità e apparentemente rispetto sociale a soggetti spesso marginalizzati; allo stesso tempo, diviene anche la loro stessa gabbia, che gli incatena ad una logica del profitto effimera, privandoli della reale possibilità di realizzarsi. La consapevolezza di dover lavorare, unita all’idea di non essere in grado di poter andare avanti nel percorso scolastico, purtroppo spesso confermata dagli stessi insegnanti sulla base di pregiudizi, emerge chiaramente dall’esperienza scolastica di Maria: “La maestra non mi guardava. La maestra prestava attenzione a quella di dietro, che sapeva già prendere la penna e già diceva il nome. Io non sapevo prendere la penna e nemmeno aprire il quaderno e lei mi ignorava”. Vissuto condiviso da tantissime altre bambine; le quali sentendosi inadeguate ed escluse, abbandonano la scuola, andando a ricercare in altri ambiti, ovvero quello lavorativo, quel riconoscimento sociale che è loro mancato. Questa visione del lavoro come fondamento del riconoscimento sociale, tuttavia, può anche tradursi, oltre a come abbiamo appena visto in una forma di auto-sfruttamento, in uno sfruttamento vero e proprio, spesso incentivato dagli stessi genitori, come accadde a Djanira, costretta prima a chiedere l’elemosina per strada e poi successivamente a prostituirsi. Che sia dunque in un modo autonomo o per pressioni esterne, comunque, queste bambine tenderanno ad improntare tutta la loro vita sul lavoro. Dopotutto perché, l’essere occupate, anche se in condizioni di sfruttamento o precarietà, è l’unico modo per appropriarsi di un ruolo sociale riconosciuto, ossia quello di ‘lavoratrice’ sfuggendo, almeno parzialmente, all’invisibilità a cui sono abituate. Per raggiungere questo scopo,

vista la quasi completa scarsità di posizioni lavorative presenti nel territorio, ne deriva l'urgente necessità di spostarsi, spesso insieme al resto della famiglia, verso i grandi centri abitati, nella speranza di trovare nuove opportunità. Come afferma Zefinha, ricordando le motivazioni sottostanti al suo trasferimento: "Ci siamo dovute trasferire perchè nell'interno non c'era lavoro, là il clima è secco, non c'è acqua. Da bambina ho sofferto molto la fame". Ciò nonostante, queste aspettative vengono spesso disattese, facendo ritrovare nuovamente queste persone in una condizione di elevata vulnerabilità, pari, o se non peggiore a quella che avevano lasciato. Celeste, una delle partecipanti che si è trasferita all'età di quattordici anni con tutta la sua famiglia a Juazeiro riporta i fallimenti e gli insuccessi ottenuti nel mercato del lavoro: "C'è bisogno di esperienze, di un certo livello scolastico e di tutte queste cose per ottenere un impiego... quindi ero in una posizione svantaggiata, senza opzioni". Sottolineando come la città, percepita inizialmente come un luogo ricco di occasioni, l'abbia infine lasciata "senza nulla". Questo sentimento di frustrazione è condiviso anche da Quitéria, che, anch'essa, si è trasferita a Juazeiro motivata dalla speranza di nuove opportunità. Conclude, infatti, la sua intervista, con una frase che esprime uno stato di rassegnazione e al tempo stesso di denuncia verso la brutale condizione di sfruttamento che si trova a vivere chi come lei nasce in un paese povero, in una situazione di vulnerabilità con poche risorse: "E' orribile. Tutto è umiliante". Questa vasta fetta di popolazione pur di sopravvivere è infatti costretta ad accettare lavori precari, instabili e non regolamentati, che perpetuano le disuguaglianze presenti all'interno della società; rappresentando, di fatto, un meccanismo strutturale di esclusione che impedisce realmente a queste donne di emanciparsi dalle condizioni di povertà e vulnerabilità in cui sono nate. Oltre allo stato di povertà che colpisce il 46,4-55,5% degli abitanti della regione (IBGE, 2023), affiora anche una dimensione di precarietà più profonda, particolarmente rilevante per le donne, che non si limita alla mancanza di risorse materiali, ma che, include, anche la deprivazione affettiva e la fragilità delle dinamiche familiari sperimentate. A partire dai ricordi biografici, estremamente delicati e ricchi di un elevato carico emotivo, che sono riaffiorati nel corso delle interviste, è stato infatti possibile esplorare anche il secondo sottotema, volto ad approfondire i modelli relazionali ed affettivi, appresi nel contesto familiare; risalendo quindi parallelamente, anche, alla ricostruzione del ruolo ambivalente assunto delle figure genitoriali. La figura

paterna che traspare dalle storie dalle partecipanti, ammette tendenzialmente due tipologie di profili. Da un lato, sembra essere completamente assente, a causa delle frequenti esperienze di abbandono vissute nei primi anni di vita; mentre, dall'altro lato, quando presente, viene spesso descritta, invece, come una figura estremamente aggressiva ed autoritaria, caratterizzata da uno stile genitoriale altamente abusante. Entrambi questi profili comportano ovviamente tutta una serie di implicazioni emotive e relazionali, che andranno inevitabilmente a definire i successivi rapporti con il genere maschile, che saranno poi intrapresi da queste donne. L'assenza precoce della figura paterna, infatti, come emerge da alcune delle storie delle partecipanti, si accompagna indubbiamente, oltre ad una profonda sofferenza, alla genesi di sentimenti di rifiuto e di un bisogno costante di ricerca di approvazione. Tali sentimenti sono ben individuabili dalla storia di Carmelita, l'unica che non si è limitata semplicemente a dire di essere stata cresciuta solo dalla madre, ma che si è aperta, cercando di rielaborare il proprio dolore e dare un senso razionale alle conseguenze vissute e ai comportamenti che ne sono derivati. A titolo esemplificativo di seguito sarà riportato un breve estratto dal suo racconto di quando parla del momento in cui la figura maschile di riferimento, ovvero il compagno di sua madre con il quale aveva instaurato un legame paterno, se ne andò:

Fu molto triste. Credo che questa storia mi causò un blocco emotivo. Sapere che si era creato un'altra famiglia, che aveva avuto una figlia da un'altra donna, che scelse loro a me e mia madre credo che mi traumatizzò. Quindi a quattordici anni cominciai a cercare negli uomini attenzioni per rimpiazzare il vuoto che lui mi aveva lasciato. Volevo essere guardata, ricevere complimenti, gesti dolci, affetto. Mia mamma invece entrò sempre più in depressione.

Nonostante l'abbandono della figura maschile sia un vissuto molto condiviso; la maggior parte delle intervistate, tuttavia, riporta invece, di aver avuto esperienza di frequenti episodi di violenza domestica durante l'infanzia, mostrando dunque, come il padre abbia svolto un ruolo centrale nella loro vita, seppur altamente negativo e minaccioso. Ciò appare chiaro dal racconto di Débora, la partecipante più giovane: "Per mio padre tutto quello che succedeva era colpa mia [...] era molto severo, si sfogava su di me per qualsiasi cosa [...] picchiandomi fino a farmi sanguinare". O anche, dall'esperienza di Severina, in cui descrive la figura del padre come altamente controllante e critica nei suoi confronti: "Mi giudicava molto considerando i miei

comportamenti immondi e indegni e per questo si litigava spesso”. La violenza domestica infatti, non si esaurisce esclusivamente nelle manifestazioni fisiche dell’abuso, ma comprende anche forme più subdole, come la manipolazione psicologica, l’umiliazione e l’essere esposta a critiche costanti; tutte forme che, ugualmente all’abbandono precoce o alla negligenza delle figure genitoriali, vanno a minare progressivamente l’autostima, e a veicolare schemi distorti che modellano le traiettorie di vita di queste ragazze, influenzando la loro percezione di sé e la capacità di costruire relazioni affettive stabili e sicure. L’essere socializzati a questi modelli relazionali precoci, fortemente distorti, porta inevitabilmente all’interiorizzazione anche di tutti gli stereotipi che concernono i ruoli, le aspettative e i comportamenti considerati appropriati per uomini e donne, facilitando così la riproduzione di dinamiche di dipendenza e di colpevolizzazione della vittima e giustificazione dell’aggressore. Calzante, in tal senso è il racconto di Jaci, di quando chiese aiuto a suo padre dopo aver subito molestie da parte di un uomo sul posto di lavoro; “Lo raccontai a mio padre, ma lui mi incolpò dicendomi che invogliavo gli uomini con i miei comportamenti e che dal momento che avevo perso la verginità non ero più degna di nulla”. Jaci, con la sua storia, permette di far luce su come il padre, figura di riferimento e potenziale fonte di protezione, invece di accogliere e tutelare la figlia, riproduce un modello patriarcale che attribuisce alla donna la responsabilità della violenza subita, considerandola causa o provocatrice dell’abuso. Questo episodio mostra con chiarezza come la cultura della colpa e della vergogna, radicata nei ruoli di genere tradizionali, ostacoli la possibilità per le vittime di trovare sostegno e riconoscimento, rinforzando così il loro silenzio e isolamento. A lungo la sottomissione e la tolleranza della violenza sono state normalizzate e percepite come parte integrante dell’essere donna; valori, incarnati alla perfezione della figura materna che fuoriesce dai racconti di tutte le partecipanti. Il ricordo della madre, infatti, remissiva e sottomessa al padre, ricopre un ruolo importante nel mantenimento e nella diffusione di schemi e modelli patriarcali: “Mia mamma rimaneva sempre dalla sua parte, mai si è schierata dal mio lato, nemmeno una volta. Non gli ha mai detto di fermarsi [...] nemmeno quando ero ricoperta di lividi e ferite”, conclude Débora ripensando al suo passato e al perché aveva lasciato casa sua a sedici anni. Sugerendo con tale affermazione, come l’omertà della madre, abbia favorito la legittimazione della violenza all’interno delle mura domestiche.

Tale atteggiamento materno, letto attraverso una lente psicologica, riflette modelli relazionali interiorizzati di impotenza, che influenzano la persona ad aver la percezione di non poter influire attivamente sugli eventi della propria vita e, di conseguenza, costringendola a continuare a sottostare a dinamiche di oppressione; privilegiando la coesione familiare a discapito dei bisogni emotivi, grazie alla creazione di circoli viziosi di passività. Questa omertà, volta a proteggere la reputazione della famiglia, consentendo così all'uomo di fare tutto ciò che vuole, è presente anche nel racconto di Larissa:

Siccome hai un bel corpo tonico, tutti si sentono in diritto di toccarti, di metterti le mani addosso, no? Fin da piccola sono stata abusata dai mariti di mia zia e da suo figlio [...] provai a parlarne con una mia parente, ma non mi credeva e quando la zia scoprì che ne avevo parlato successe una gran confusione. Mi hanno aggredita.

L'identificazione con questa tipologia di figure femminili, processo inevitabile durante lo sviluppo, porta all'assimilazione dei modelli di comportamento contraddittori, generando perciò, conflitti interiori e ambivalenza nelle relazioni future. Dall'analisi delle interviste è quindi ben visibile come le relazioni disfunzionali vissute all'interno del nucleo familiare portino con sé gravi ripercussioni nella vita di queste donne. La vicenda di Lurdes offre uno spaccato significativo di come la sua soggettività sia stata profondamente segnata da un contesto familiare che riproduce e normalizza la violenza e gli stereotipi di genere. Benché, infatti, affermi che "ai giorni d'oggi si parla di più di cosa sono gli abusi, [mentre] prima no, le persone abusavano ed era tutto più oscuro"; indicando quindi una presa di coscienza su cosa siano realmente gli abusi. Continuando ad ascoltare la sua storia, si capisce come la consapevolezza cognitiva di quello che è stato vissuto, non sempre, si accompagna di pari passo a una piena elaborazione emotiva del trauma. "A nove anni sono stata abusata da mio fratello. All'epoca io non sapevo cosa fosse un abuso. Quindi non sapevo nemmeno che era sbagliato [...] [solo] ora ho capito realmente cosa è stato [...] e per questo mi chiederei perdono". Soffermandosi sull'ultimo segmento del testo, si nota come Lurdes, schiacciata dal senso di colpa, tenda ad auto-recriminarsi per essere stata così ingenua. Alla luce di questo quadro interpretativo, Lurdes sente totalmente la responsabilità per eventi che in realtà non poteva effettivamente né controllare né evitare: "Se potessi

parlare alla me stessa del passato le chiederei scusa per tutto il tempo che ho sprecato a voler crescere in fretta”, vedendo quindi nei suoi comportamenti precoci “da donna” la causa di ciò che le è capitato; senza nemmeno riflettere per , per un momento, sull’agito del fratello. Ciononostante, dalle testimonianze, si rileva come non tutte le partecipanti reagiscono allo stesso modo di fronte a questa socializzazione familiare: la maggior parte di loro, infatti, sopraffatte dalla costante svalutazione, dagli abusi subiti o dal generale disinteresse nei loro confronti, scelgono, in modo più o meno autonomo⁷⁰, di interrompere tali dinamiche, allontanandosi dalla propria famiglia. La stessa Jaci, in seguito ai pesanti giudizi paterni ricevuti dopo la molestia subita, è giunta al punto di frattura; “ed è per questo che me ne sono andata via di casa, per costruirmi la mia libertà”. Preferendo affrontare i rischi e le difficoltà dell’ignoto che si prospettavano davanti a lei, piuttosto che restare nella certezza del malessere e della sofferenza vissuta. Questa frattura usualmente si verifica in età adolescenziale, se non ancora prima, come nel caso di Luzia; la quale sostiene di non avere più rapporti con la sua famiglia da quando aveva nove anni: “Da quando ero piccola sono stata molto abusata a qualsiasi età, da quando ho memoria, anche da mio padre [...] quindi quando avevo nove anni scappai e non ho più voluto avere niente a che fare con loro”. L’uscita dal nucleo familiare sembrerebbe accompagnata dallo sviluppo di una nuova consapevolezza sulle ingiustizie che hanno vissuto, che permette loro, di rielaborare l’evento traumatico in modo critico, distanziandosi dai modelli relazionali disfunzionali interiorizzati durante l’infanzia. Spesso questo processo di presa di consapevolezza si traduce in rabbia⁷¹, come si può notare dai risentimenti che emergono dalle parole di Larissa: “Li odio. Provo tanto rancore per loro. Gli voglio tanto male”. Attraverso le quali, manifesta, una chiara attribuzione esterna di responsabilità verso gli autori degli abusi, rifiutando ogni forma di auto-colpevolizzazione e rompendo così il ciclo di silenzio e violenza imposto dall’ambiente domestico, nel tentativo disperato di preservare un già precario equilibrio familiare. Lo stesso processo psicologico, di reinterpretazione degli eventi traumatici, spostando la causa e la colpa dall’interno all’esterno, è ritrovabile anche alla base della scelta compiuta da Zefinha e le sue sorelle di fuggire dal padre e di portare con sé anche la madre. Se non fosse stato per la loro decisione, la madre non avrebbe mai reagito né

⁷⁰ Molte lasciano la famiglia per sposarsi in età adolescenziale e costruirsi così una nuova famiglia.

⁷¹ Rabbia che prova per quello che ha dovuto sopportare, nonostante i suoi tentativi di richiesta d’aiuto.

si sarebbe sottratta a quelle dinamiche di sofferenza che scandivano la sua quotidianità. Lei e le sue sorelle l'hanno quindi salvata, trovando “un modo per allontanarla da lui [...] senza nemmeno sapere come ci saremmo mantenute o come avremmo fatto a sopravvivere”. Un simile orientamento, riscontrabile anche in altre partecipanti, sembrerebbe aprire così la possibilità ad un cambiamento di rotta rispetto al passato; da intendere dunque, come un tentativo di autodeterminazione al di fuori di un sistema di giudizio ed oppressione. Tuttavia, l'uscita dal nucleo familiare, spesso si accompagna all'incontro con nuovi fattori di rischio collaterali, che possono contribuire ad aggravare o a mantenere la condizione di vulnerabilità, causando effetti controproducenti rispetto a quelli sperati.

3.2.2 Seconda area tematica: Percezioni e significati soggettivi attribuiti alle esperienze di *sex work*

La scelta di fuggire, in un primo momento, sembrerebbe essere la miglior strategia di autodifesa per svincolarsi ed emanciparsi da condizioni di abuso, trascuratezza emotiva o modelli relazionali oppressivi; nonché, per cercare vie alternative per affermarsi e riscattarsi; prendendo decisioni coraggiose, seppur rischiose. Non stupisce infatti, che all'interno delle narrazioni, ricorrono frequentemente episodi che evidenziano come i pericoli affrontati da queste ragazze, all'interno della casa o all'esterno, siano pressappoco gli stessi; la mancanza di cibo ed i continui assalti sessuali. Queste ragazze, rimaste completamente sole, molto giovani e sprovviste di punti di riferimento, dovendo trovare un modo per mantenersi, diventano più suscettibili a nuove forme di sfruttamento, viste come bersagli facili da parte di individui o sistemi pronti ad approfittarsi della loro vulnerabilità. In questo scenario di precarietà cronica, sempre più bambine e ragazze, ben consapevoli che il proprio valore è legato a ciò che riescono ad offrire agli altri e non alla loro esistenza in quanto persone, finiscono per considerare, il *sex work*, come la strategia di sopravvivenza più praticabile. Concetto che viene espresso a pieno dalle parole di Rudá: “Qui si vende tutto. Persone che non hanno niente possono vendere solo sé stesse per sopravvivere”. Quindi, contrariamente a quanto

comunemente si potrebbe pensare, l'uscita dal nucleo familiare⁷² non sembrerebbe spingere queste ragazze verso il lavoro sessuale. Al contrario, il ricorso a questa forma di lavoro risulta invece connesso a una pluralità di fattori di diversa natura. Attraverso questa area tematica l'intento è quindi quello di approfondire le percezioni delle partecipanti riguardo il mondo del *sex work*; prima dell'effettivo inizio dell'attività e poi successivamente dopo aver intrapreso questa carriera⁷³. L'area è suddivisa in tre sottotemi. Il primo sottotema, riguarda le percezioni culturali sull'oggettivazione del corpo femminile, all'interno del contesto culturale brasiliano. Difatti, le ragazze crescono interiorizzando, attraverso messaggi espliciti o sottilmente veicolati, spesso anche dalle loro stesse madri; l'idea che il proprio valore risieda nel corpo. Rafforzando, dunque, la percezione, che esso sia l'unico bene di valore posseduto e l'unico capitale immediatamente spendibile in loro possesso per sopravvivere. Carmelita, ricorda infatti vividamente il consiglio che sua madre le diede a quattordici anni sugli uomini, "di non dare loro niente in cambio di nulla"; suggerimento che quindi la spinse a iniziare a farsi pagare. Allo stesso modo, anche Isabela ha preso questa direzione grazie ad un consiglio: "Sei carina, potresti guadagnare molto di più, potresti permetterti molte più cose, essere autonoma, non dipendere da nessuno". Fin dall'infanzia, tutte loro, hanno fatto i conti con il peso dello sguardo maschile e con attenzioni indesiderate, che hanno lasciato tracce profonde nel loro percorso emotivo ed identitario. Appare quindi così evidente come un corpo giovane, percepito come oggetto di desiderio sessuale, a seconda degli insegnamenti materni o dai consigli ricevuti, possa essere protetto oppure sfruttato a proprio vantaggio. I ricordi di tali insegnamenti o consigli possono orientare significativamente le scelte successive, facilitando l'ingresso nel mondo del *sex work* in modo autonomo, incentivate anche dai passaparola sui guadagni ottenuti da parte di chi, già, si trova a lavorare nel settore, amiche, sorelle, madri o colleghe: "Ho iniziato per gioco [...], per mangiare un gelato, per avere le stesse cose delle mie amiche", afferma Simone ricordando il desiderio di emulazione che l'aveva spinta ad intraprendere questa scelta. Lo stesso desiderio aveva mosso anche Gabriela: "Ho iniziato per curiosità volevo levarmi qualche sfizio. Magari vedevo un vestito carino, cose così sai da

⁷² Difatti la percentuale di ragazze minorenni che hanno lasciato la propria famiglia e che hanno intrapreso *sex work* come primo impiego risulta equivalente a quella delle minorenni che, pur rimanendo all'interno del nucleo familiare, hanno iniziato, come primo lavoro, la medesima professione.

⁷³ Il termine carriera e/o professione, è utilizzato poiché dai risultati emerge che tutte vedono il *sex work* come un effettivo lavoro.

ragazze, però non avevo soldi... allora ho trovato il modo per farli". Purtroppo questo desiderio alcune volte ha delle ricadute disastrose sulle loro vite; esponendole al rischio di cadere all'interno delle reti della tratta o dello sfruttamento sessuale per mezzo di adescamenti. Proprio come accadde a Luzia: "Avevo sentito solo belle storie da una conoscente, tante promesse di vestiti, regali, trucchi, seni nuovi. Andai lì pensando che fosse una cosa che in realtà è diventata poi una forma di schiavitù". Dunque, questi modelli culturali, alla base della mercificazione del corpo femminile, non fanno altro che aumentare la vulnerabilità di queste ragazze, la stessa Djanira in relazione al suo ingresso nel mondo della prostituzione, commenta semplicemente dicendo: "Sono cresciuta fin da piccola pensando che fosse una cosa normale fare sesso in cambio di soldi". Sottolineando con questa frase, come la sua percezione della sessualità e del valore del corpo fosse stata plasmata da un contesto familiare che, consapevole delle possibilità economiche legate al sesso, aveva già iniziato a sfruttarla, inserendola precocemente in una realtà dalla quale poi, le è stato quasi impossibile distaccarsi. Lei stessa racconta di come, nel tempo, abbia scelto consapevolmente di restare in quel mondo, imparando a sfruttare a sua volta quelle stesse dinamiche, apprese fin da bambina, per emanciparsi e affermare così una propria forma di autonomia. Tuttavia, questa decisione, rivendicata con orgoglio, si inserisce in un processo in cui i confini tra volontarietà e coercizione risultano ambigui e sfumati. Leggendo attraverso questa chiave di lettura i significati che esse attribuiscono al *sex work*, emerge, come esso possa essere visto dunque, sì, come un mezzo efficace e pragmatico di sopravvivenza e autodeterminazione economica; ma, al tempo stesso, anche, come una strada difficile da abbandonare: "Una volta che inizi è difficile fermarsi", spiega Djanira. Trasformandosi quindi, nell'unica realtà percepita da loro come possibile. Questa prospettiva si avvicina significativamente a quello che rappresenta il *sex work* per una più esigua ma pur consistente parte di partecipanti, ovvero una vera e propria condanna; in accordo, infatti, con quanto detto da Tainara: "Ho iniziato per colpa di mia madre. Perché io sono stata stuprata e lei mi ha detto che se dovevo darla gratis era meglio darla per soldi, perché almeno sarei stata utile. Così mi costrinse a lavorare". Anche altre come Rudá riportano questa triste realtà familiare, affermando che: "Il primo guadagno che fai nella prostituzione è il più alto che puoi ottenere, un valore così non lo vedrai mai più, quindi molte madri vendono la verginità delle figlie

per introdurle a questo mondo”. Informazione, estremamente utile, che ci permette di comprendere a fondo, il racconto di Maria da Dores: “Quando sono scappata dal bordello, tornai da mia madre, ma lei non mi volle. Io pensavo che sarebbe stata contenta di rivedermi e di sapere che ero viva e invece mi chiuse le porte in faccia”. Con il secondo sottotema, si analizzano le percezioni generali riguardo l’ambiente lavorativo, mettendo in risalto i principali rischi psicosociali circoscritti al contesto di lavoro. Tra i rischi percepiti come più rilevanti, spiccano in particolare le aggressioni e le minacce da parte dei clienti. Le cause scatenanti principali sono: il rifiuto di pagare per il servizio ricevuto e l’inosservanza dell’uso del preservativo. Tutte le intervistate hanno infatti affermato di aver esperienze negative con i clienti; esperienze in cui, sottolinea Simone, “non rispettano l’accordo stabilito”, “obbligandoti a fare cose che non vuoi. Perché dal momento che sta pagando, crede di essere il tuo padrone”, completa Isabela. Dopotutto, come sostiene Djanira: “Dovevamo essere pronte a tutto. Per questo uscivo di casa con paura”. Prosegue infatti, Antonia dicendo: “La paura c’è sempre. Non puoi mai fidarti di nessuno né abbassare la guardia, perché un giorno puoi tornare a casa e stare bene, un altro giorno puoi essere morta”. Da questa sua osservazione affiora, come, questo sentimento di paura ed incertezza, sia una costante di quell’ambiente che finisce per permeare la loro intera esistenza. Molte riportano infatti di essere state abbandonate in mezzo ai campi, di essere state tenute in ostaggio per mesi nelle case dei clienti, o di essersi ritrovate più volte con un’arma puntata contro. A conferma di queste situazioni, Aparecida testimonia: “Ho vissuto situazioni folli, ho rischiato molto la mia vita”. Tali esperienze, non sono tuttavia il frutto di eventi isolati, bensì l’espressione di una condizione strutturale di vulnerabilità lavorativa, determinata da una serie di fattori di rischio. Dall’analisi delle interviste emerge, chiaramente, come tutte loro si sentono completamente sole ed in balia degli eventi, condizione che è stata ben riassunta dalle parole di Cicera: “Ci sono momenti in cui passi attraverso certe cose e non hai nessuno a cui chiedere aiuto, nessun sostegno. Ti senti sola, insignificante, come se nemmeno ci fosse un terreno su cui poggiare i piedi”. Questa testimonianza, così come molte altre, mette in luce una grossa carenza relazionale nella vita di queste donne, che incide in modo significativo sulla possibilità di creare legami di solidarietà e di supporto reciproco anche all’interno dell’ambiente di lavoro. In fondo, “ognuna deve pensare per sé”, segnala Luzia. Anche Severina tratteggia lo stesso quadro relazionale:

"Non sono mie amiche, sono lì per lavorare. Non parlo, sto nel mio". Difatti, la vulnerabilità condivisa, lungi dal creare legami di empatia o sostegno, si traduce spesso in una competizione esasperata, acuendo la rivalità per procurarsi il cliente migliore e generando diffidenza reciproca. In questo contesto, in cui ciascuna si percepisce come potenziale antagonista dell'altra, accomunate da un unico obiettivo, il guadagno; ogni manifestazione di difficoltà diventa una fragilità, da cui trarre vantaggi, a discapito della malcapitata. "Non ho bisogno di nessuno, so alzare le mani per me stessa" replica pragmaticamente Isabela. Mostrando un atteggiamento difensivo tipico tra le *sex workers*, come d'altronde, conferma anche Tainara: "Non esiste generalmente supporto tra colleghe, anzi vieni derisa, vista come debole. Quindi non si parla". Questo clima di sospetto generalizzato, in strada, così come nei bar e nei *night*, accentua ulteriormente l'isolamento delle lavoratrici, minando completamente la loro possibilità di instaurare relazioni autentiche e di scambiarsi informazioni e consigli utili. Coerentemente con questa cornice relazionale, anche i rapporti lavorativi con i proprietari dei locali si configurano, per la maggior parte delle intervistate, come nocivi; in quanto, questi ultimi intervengono raramente, in loro favore, di fronte a episodi di violenza o di pericolo, lasciando perciò, le lavoratrici, sole e prive di forme concrete di tutela. La figura ambigua di chi gestisce i locali viene tendenzialmente ritratta all'interno delle interviste, citando Maria das Dores: "Come una carceriera, che comandava su di noi"; impedendo alle donne di andarsene, esercitando controllo e pressione, e limitandone così la libertà personale. "Non potevi smettere di far guadagnare il bar", ricorda infatti Rudá, aprendo così una triste parentesi, su come, i proprietari, le costringessero a pagare una percentuale qualora volessero assentarsi dal lavoro: dovevano bere continuamente per far spendere più soldi al cliente. Infine, un altro aspetto importante da evidenziare è la totale indifferenza proveniente dalle autorità competenti; che, di fronte a denunce di stupri o violenze, si mostrano totalmente disinteressate al fornire qualsiasi forma di aiuto, facendo quindi luce sulla presenza di un'altro fattore di rischio di natura istituzionale. Questo pensiero è condiviso da tutte le partecipanti, che hanno portato innumerevoli esempi di come la polizia non faccia nulla per intervenire in loro sostegno, limitandosi esclusivamente ad agire in modo aggressivo. Finendo per farle sentire completamente impaurite ed abbandonate anche a livello istituzionale. Tainara fa trapelare queste stesse sensazioni rievocando un episodio recente:

Ti dirò una cosa, perché ho vissuto un caso di questo tipo. Quelli che stanno dentro il sistema spesso vedono le donne prostitute, che vengono aggredite, come oggetti di desiderio, che si meritano queste cose. Quindi non serve a nulla prendere provvedimenti o denunciare alla polizia le aggressioni dei clienti. Quando io l'ho fatto sono stata abusata anche da loro.

Tutto ciò le porta, quindi, inevitabilmente a dover sviluppare da sole le capacità per adattarsi e reagire a queste situazioni imprevedibili; “Devi uscirne da sola. Anche perché sei da sola, quindi devi essere abile. Se non lo sei devi imparare ad esserlo”, conferma infatti Gabriela. Sottolineando, come, da queste abilità apprese, dipenda la loro sopravvivenza. “A volte la vita insegna anche troppo”, conferma ulteriormente Lansã, mostrando come, le esperienze vissute nell'ambiente, diventino una vera e propria fonte di apprendimento. Anche Lurdes esprime un concetto analogo: “La strada è una vera scuola di vita, sai? Che insegna molto presto, tante cose, a proprie spese”. Enfatizzando, con questa sua considerazione, la percezione condivisa da tutte le *sex workers*, sugli innumerevoli rischi in cui si imbattono quotidianamente. A titolo illustrativo, Rudá spiega: “Sappiamo tutti che quella è una lotta.” e Djanira aggiunge:

Devi essere una guerriera tutti i giorni per sopravvivere. Perché nella prostituzione c'è di tutto: violenza, droga, malattie, alcool. Tutto ciò che è cattivo si trova in quell'ambiente. Non c'è niente di utile. Non c'è nulla di buono nella spazzatura. C'è solo il soldo che guadagni per soddisfare le tue necessità.

Un ulteriore fattore di rischio che espone queste donne a violenze ed aggressioni da parte dei clienti, oltre al fatto di non conoscere la persona con cui poi si ritroveranno da sole in stanza, è anche lo stato psicofisico nel quale spesso sia loro ed i clienti si trovano. Difatti, come precedentemente riportato le donne sono obbligate a dover consumare ingenti quantità di alcol insieme al cliente, per aumentare così le entrate ai gestori del locale. Nonostante questo aspetto, però, la maggior parte delle intervistate, manifesta anche l'esigenza di bere o far uso di sostanze per riuscire ad affrontare il proprio lavoro: “Bisogna bere per avere il coraggio di fare sesso con quei tipi” sostiene a tal proposito Genoveva. Anche Antonia afferma che: “Bere è la strategia che ho trovato per convivere con questa vita, devo bere, usare sostanze per riuscire ad andare avanti, perché altrimenti... non riuscirei a sopportarlo”. Dunque, ciò evidenzia, come il

consumo di alcol e sostanze non rappresenti soltanto una pratica imposta dal contesto lavorativo, ma anche una strategia di sopravvivenza psicologica, adottata per far fronte all'alienazione legata alla loro condizione esistenziale in seguito alle pressioni dello stigma sociale. Lo stigma risulta infatti essere, come vedremo nel prossimo sottotema, il principale responsabile del ricorso a strategie di *coping* disadattive, nel tentativo di alleviare temporaneamente, come descrive Celeste, "l'angoscia di star facendo una cosa errata, di non essere sulla strada giusta", tipica sensazione che caratterizza la realtà lavorativa delle partecipanti. Tale strategia, tuttavia, si trasforma facilmente in un'arma a doppio taglio; non solo perché molto spesso il comportamento del cliente ubriaco sfocia nell'aggressività, ma anche, poiché, come racconta Antonia, l'alterazione alcolica impedisce alle donne di avere il controllo su ciò che sta succedendo e di conseguenza di opporsi o sottrarsi a situazioni indesiderate: "Se sono troppo ubriaca, è finita. Non riesco a sottrarmi se non voglio più stare con un cliente. Resto lì e basta. Succede solo quello che vuole lui". Quindi, il consumo di alte quantità di alcol o sostanze stupefacenti, ammesso da tutte le partecipanti, se da un lato consente di modulare l'ansia e l'impatto psicologico dello stigma, dall'altro aumenta, in realtà, la vulnerabilità fisica e sociale, riducendo la capacità di difendersi; e dimostrando, con ciò, di essere un elevato fattore di rischio per l'insorgenza di episodi spiacevoli. I fattori di rischio sopra citati, di natura sociale, istituzionale o prettamente lavorativa, non agiscono singolarmente, ma, i loro effetti sono amplificati dalla presenza di un fattore di rischio latente e trasversale, in grado di influenzare simultaneamente molteplici dimensioni della vita delle partecipanti: ovvero, lo stigma sessuale. Questo elemento, ben radicato nel pensiero comune, è definibile come fattore di rischio di ordine superiore, che permea le esperienze quotidiane delle lavoratrici, intensificando la loro vulnerabilità e incidendo così, sul benessere psicologico, sulle relazioni sociali e sull'accesso ai diritti e alle tutele. In questo terzo sottotema, sarà quindi affrontato l'ampio raggio di influenza dello stigma sessuale; rivolgendo l'attenzione alla percezione del peso che esso esercita, per le partecipanti, sulla loro vita ed alle sue dirette ripercussioni psicologiche e sociali. La diffusione dello stigma sessuale, che dilaga all'interno della società, contribuisce a modellare e a plasmare una visione del *sex work*, completamente opposta a ciò che invece le partecipanti hanno riportato nelle loro interviste. Zefinha, condivide il principale pregiudizio, proveniente dalla società:

“Credono che molte siano lì per piacere, perché non hanno voglia di lavorare”. Antonia, denuncia infatti, come questo pregiudizio si fondi sullo stereotipo che: “rappresenta il lavoro sessuale come se fosse un lavoro facile. [...] La gente pensa che sia una vita facile, ma non lo è”. In particolar modo, il maggiore elemento di sofferenza espresso dalle partecipanti, sembrerebbe proprio derivare, non tanto dal lavoro in sé, e dunque dalle esperienze di violenza e maltrattamento vissute, quanto dallo stigma, dalle critiche e dai giudizi morali che le circondano. A tal proposito, Rudá, con estrema convinzione si fa portavoce di un messaggio condiviso da tutte le *sex workers*: “Ci nascondiamo per la società non per il lavoro in sé”. Indicando quindi, come, i sentimenti di vergogna e sofferenza siano anzitutto, legati alla percezione di sé restituita dalla società, e solo, eventualmente, in un secondo momento, a ciò che effettivamente si trovano a fare. Luzia, contribuisce a fornire una chiara rappresentazione di questo aspetto, sostenendo che: “Le critiche che riceviamo sono troppe. Siamo viste come persone senza morale, persone senza rispetto. Non siamo viste dalla società come le altre donne”. Dalle sue parole, emerge lucidamente, la negazione del riconoscimento sociale che le *sex workers* vivono continuamente; declassate, a meri oggetti destinati alla soddisfazione dei bisogni altrui e subordinando così il loro valore, in quanto individui, a un solo aspetto percepito socialmente come deviante. Di conseguenza, Aparecida testimonia, in continuità con quanto riportato da tutte le altre: “ ‘Non valgono niente’. È così che la maggior parte delle persone ci vede. E la cosa strana è che la maggior parte delle critiche vengono proprio dalle donne. Il 95% della discriminazione viene dalle donne stesse”. Le quali, agendo spinte da un meccanismo di distanziamento sociale, tracciano un confine netto, tra loro stesse, donne considerate rispettabili ed onorevoli e le *sex workers*, ponendo, le basi di una gerarchia morale. È interessante notare che questo stesso meccanismo di distanziamento morale, attuato con il fine di preservare la propria rispettabilità sociale, venga riprodotto anche all’interno dello stesso gruppo delle *sex workers*. Questo meccanismo dà quindi origine a una vera e propria gerarchia interna dello stigma, che, come conferma Severina, porta a giudicare tra di loro le stesse lavoratrici sessuali, sulla base dei loro comportamenti; “Se fai certe cose ti dicono qualcosa. Se non le fai sei comunque sbagliata”. Al vertice simbolico di questa piramide si collocano coloro che sono riuscite ad abbandonare il lavoro sessuale, percepite, tanto da sé stesse quanto dalle altre, come donne redente, rispettabili e moralmente riscattate. Proprio queste

donne, allontanandosi dal gruppo stigmatizzato, assumono atteggiamenti di superiorità e disapprovazione nei confronti di chi ancora esercita *sex work*, come a voler negare il proprio passato e dissociarsi completamente da esso, fino a criticare apertamente chi vi è rimasta coinvolta. Antonia menziona all'interno della sua intervista come lei stessa abbia subito questo tipo di discriminazione, da parte delle sue stesse sorelle, ex prostitute, riferendo che dalla sua esperienza: "Spesso chi riesce a uscirne tende a guardare dall'alto verso il basso chi è ancora dentro". A un livello intermedio si trovano, invece, le donne che esercitano l'attività per necessità economica o per il mantenimento della propria famiglia: motivazioni considerate espressione di un bisogno legittimo e dunque socialmente più accettabile. Per questo, il giudizio morale su queste donne è più tenue, in quanto, sono considerate degne di compassione. Infine, nel gradino più basso di questa stratificazione interna al gruppo, si situa chi svolge l'attività per finanziare un proprio vizio o a causa della tossicodipendenza. Identificate come moralmente inferiori rispetto alle altre, poiché direttamente responsabili del proprio male. Significative, rispetto a quanto appena illustrato, sono le parole espresse da Genoveva: "Loro mantengono il loro vizio. Loro bevono, fumano, usano droghe. In questo caso non ha alcun senso né valore quello che fanno". Spesso, questa stratificazione viene interiorizzata dalle stesse *sex workers*; rappresentativo è il caso di Rudá, che, dopo dieci anni di dipendenza dal crack, riflettendo a posteriori sulla propria esperienza nel *sex work*, afferma: "Per me il mio lavoro nella prostituzione è stato triste, perché era legato alla dipendenza da sostanze". È stato osservato nel corso della ricerca, che, le partecipanti, per difendersi dai giudizi e dalle critiche provenienti dalla società e dalle emozioni che da queste emergono, nel tentativo di preservare la propria autostima e di compromettere il meno possibile la propria immagine di sé, adottano delle specifiche strategie al fine di tutelarsi. Nel sottotema precedente era già stata osservata la strategia di *coping* attraverso il ricorso all'uso di alcol o sostanze stupefacenti; qui invece, verrà approfondito l'uso di varie modalità di evitamento⁷⁴. Difatti, la risposta più comune messa in atto dalle partecipanti è quella di tenere segreta il più possibile la propria professione. "Per questo lo facevo di nascosto, a causa della società", dice Luzia. Anche Djanira incalza dicendo: "Tendo a non destare troppo l'attenzione. Le persone ti guardano sempre, sanno dove vai.

⁷⁴ Tra le modalità di evitamento fisiche, le più frequenti sono l'evitamento situazionale e l'isolamento sociale; mentre dal punto di vista psicologico abbiamo la dissociazione e la negazione.

Soprattutto mettendoti in tiro e quindi capiscano e iniziano a parlare”, evidenziando come l’essere prudenti e tutelare la propria privacy⁷⁵, siano le uniche strategie difensive disponibili per ripararsi da una realtà ostile. In accordo con quanto sostiene anche Cicera: “La gente parla troppo, se tu non vuoi che ci siano voci in giro, non devi parlare con nessuno”. Siccome, inoltre, i giudizi e le critiche, come segnala Aparecida, possono arrivare da ogni parte, conviene, per tutelarsi il più possibile, mantenere una certa distanza, non solo dagli estranei, ma anche dai propri parenti: “Mia sorella mi criticava per gelosia nei confronti del marito [...]. Oppure se mi sedevo in un posto, lei poi lo puliva. Come se fossi spazzatura, come se fossi malata. Capisci? Ci sono molte critiche, ragazza mia”. La reazione da parte dei mariti o fidanzati, invece, seppur con degli aspetti in comune a quella dei parenti, e la stessa sensazione di rifiuto; tuttavia, si mostra molto più forte per l’aggressività manifestata. “Quando lui scopre il tuo passato iniziano i problemi. E da lì inizia la violenza domestica”, riporta Tainara. Anche Gabriela presenta una situazione analoga, in cui il padre di sua figlia, una volta scoperto il suo precedente lavoro, diventò abusante: “Decise che da quel momento in poi avrebbe potuto fare di me tutto ciò che voleva”. Rivelando dunque, come, all’interno della società brasiliana, persiste una cultura patriarcale di dominio sul corpo femminile, che porta l’uomo a sentirsi legittimato ad esercitare pieno potere e controllo sulle donne. Ovviamente queste modalità difensive di evitamento rendono ancora più sole ed isolate le *sex workers*, di quanto già effettivamente non siano. Ciò causa potenziali ripercussioni, sia a livello psicologico e pratico, date ad esempio dal doversi spostare in luoghi più remoti, per non incontrare persone conosciute, senza avvisare nessuno, ed esponendosi così, a ulteriori possibili pericoli, non preventivati. Anche l’evitamento emotivo e cognitivo, messo spesso in atto, al fine di allontanarsi dalle emozioni negative provate, può avere conseguenze profonde e dolorose. Come racconta Severina: “Non mi lamento con nessuno, perché quando penso a queste cose ci sto male, per questo cerco di non pensarci”; dunque, il non essere a contatto con la propria sofferenza diventa una strategia di sopravvivenza che, però, a lungo andare, finisce per amplificarla. Questo effetto emerge chiaramente nelle parole di Larissa, che descrive ciò che prova nelle rare occasioni in cui si ferma a riflettere sulle sue esperienze: “Mi sento una spazzatura. A volte quando ricordo molto queste cose, vorrei soltanto entrare in doccia, iniziare a

⁷⁵ La maggioranza delle intervistate ha riportato di usare nomi falsi, con lo scopo di tutelarsi e nascondere la propria identità.

piangere e non uscire più da là dentro". Lo stigma sociale rappresenta un fattore di rischio elevato per il benessere delle *sex worker*, producendo una molteplicità di conseguenze negative. Essere costantemente esposte al giudizio e alla svalutazione sociale significa vivere in uno stato di tensione identitaria continua, data dallo scontro tra la propria percezione di sé e l'immagine sociale che invece viene restituita da parte degli altri, riducendole spesso a categorie morali o stereotipi. Questa tensione, amplifica non solo la sofferenza di queste donne, ma ostacola anche i processi di riconoscimento e di esercizio della loro *agency*, negando quindi loro la possibilità di essere viste, e spesso anche di vedersi, nella loro interezza e complessità. Débora riassume con forza questo vissuto:

Le persone parlano, ma non sanno cosa passa dietro la mia realtà. Per avere il corpo caldo ho congelato il mio cuore. Per nascondere la tristezza, trucco *waterproof*. Oggi mi vedi così e cambi marciapiede, ma se sapessi anche solo un terzo della mia storia, mi abbracceresti invece di lapidarmi.

3.2.3 Terza area tematica: Potenziali ostacoli e vincoli all' esercizio della propria *agency*

La presente area tematica esplora, attraverso l'esame delle testimonianze raccolte, gli ostacoli e i vincoli che emergono nell'esperienza delle partecipanti rispetto all'esercizio della propria capacità di *agency*, intesa come la possibilità di agire in autonomia e di incidere sul proprio contesto di vita. L'analisi qualitativa svolta si articola in due sottotemi principali: i condizionamenti culturali e simbolici e le limitazioni socio-economiche. Nel complesso, i risultati suggeriscono una visione dell'*agency* come processo situato e dinamico, che si configura nel dialogo costante tra risorse personali e vincoli esterni.

Il primo sottotema, che concerne i condizionamenti culturali e simbolici, esplora l'influenza delle norme sociali, dei modelli valoriali e delle rappresentazioni collettive, sui processi individuali di negoziazione e resistenza all'interno del contesto brasiliano. Il principale ostacolo emerso, che limita profondamente la possibilità di autodeterminarsi, è costituito dallo stigma sessuale e, in particolar modo, dalla sua

interiorizzazione. Così parla Tainara in merito ai suoi tentativi di cambiare lavoro: “Se hai fatto la prostituta, ti resta addosso un’etichetta. Quante volte il figlio o il marito della donna per cui lavoravo ha provato ad approfittarsi di me? Ho dovuto mollare gli altri lavori per questo”. Le esperienze di stigmatizzazione esterna, come quella narrata da Tainara, così come la loro reiterazione nel tempo, finiscono, infatti, per incidere profondamente sulla percezione soggettiva di sé. L’osservazione di Isabela, “Le persone non ci guardano di buon occhio”, evidenzia come i pregiudizi sulle *sex workers* siano ampiamente diffusi nella società. La costante esposizione a sguardi e giudizi svalutanti, segnalata da tutte le intervistate, favorisce l’interiorizzazione dello stigma, rafforzando il sentimento di esclusione ed inferiorità, già pienamente vissuto da queste donne, come riferito da Luzia e Genoveva, che si definiscono “donne svalutate”, “disoneste” o “inutili”. Dunque, per questo, da relegare, ai margini della società. Quando infatti viene chiesto a Isabela, la sua opinione sul *sex work*, risponde con fermezza dicendo: “È il lavoro di persone senza dignità, siamo animali”, confermando di aver incorporato, così, lo stesso sguardo critico che l’aveva precedentemente afflitta. Ciò è ben visibile anche nel racconto di Tainara, che, dopo numerosi tentativi falliti di liberarsi dal peso di questa etichetta sociale, giunge rassegnata a dire: “Questo è quello che mi è toccato nella vita”. Allo stesso modo, anche Simone, arriva alla stessa conclusione: “Non mi aspetto più nulla. Lascio che la vita mi conduca”; indicando, come, la discriminazione subita all’esterno, si sia trasformata in una forma di auto-limitazione interna. Lo stigma interiorizzato va ad agire, infatti, come un dispositivo di controllo, condizionando, attraverso un’immagine di sé distorta e falsata, le modalità con cui una persona si percepisce ed agisce nel mondo. Quello che infatti sembrerebbe emergere a livello psicologico, è un conflitto interiore a causa di una dissonanza cognitiva ed emotiva, derivante dalla tensione tra bisogni, valori personali e convinzioni. Come conferma Lansã, infatti: “Sei costretta ad essere qualcun’altra [...] sei costretta ad inventarti una personalità che non ti appartiene. Con la famiglia ero una persona, ma per strada ne ero un’altra e questa cosa è veramente pesante”. Tutto ciò conduce a una progressiva compromissione dell’individuo; portandolo a sviluppare atteggiamenti di passività per gestire le tensioni interne. Continua Lansã il suo racconto: “Mi arrabbiavo con me stessa. Pensavo, ‘Oh Dio, perché ho fatto questo?’ Perché non ho cercato altri modi. Poi mi dicevo, no, è successo. Il passato è passato, non ci pensare, vai avanti”. Interviene

Djanira: “Ci sono molte donne che devono imparare ad essere forti nel cuore, a causa delle difficoltà”. Enfatizzando, di come, solo un ristretto gruppo di donne tenta realmente di migliorare la propria vita, mentre, la maggioranza finisce per accettare la propria precarietà esistenziale, come avvenuto per lei e per Lansã. Questa accettazione traspare anche dalle parole di Antonia: “Stringo i denti e sopporto il dolore. Finché non riuscirò più a farlo”, d'altronde, come sostiene anche Zefinha, “Ogni donna impara ad abituarsi. È la difficoltà che lo fa imparare”. Queste parole, pronunciate nel tentativo di contenere la propria sofferenza, assumono un valore estrema-mente evocativo, capaci di far trapelare il malessere psicologico provato, rendendo tangibile una condizione di disagio ed immobilismo, condivisa, seppur con intensità diversa, da tutte le partecipanti. Per quanto riguarda la dissonanza cognitiva sembrerebbe essere legata alla presenza di una pluralità di modelli e logiche culturali contrastanti, che coesistono contemporaneamente all'interno della società brasiliana, generando una rete di significati contraddittori. In questo contesto, di estrema povertà e di competizione, in cui tutto ciò che può essere convertito in vantaggio economico o sociale, si evidenzia, come, il corpo femminile sia visto come una risorsa economica estremamente importante. A causa delle molteplici esperienze di sessualizzazione, sempre più precoci, viene favorita, la naturalizzazione di tali dinamiche, sviluppando forme di auto-oggettivazione del proprio corpo. Isabela ci fornisce un chiaro esempio di ciò: “Sì, sono un prodotto, devo vendere me stessa, il mio corpo”. Un pensiero analogo è condiviso anche da Simone, che afferma: “Sono una macchina da lavoro, il mio corpo è una macchina da soldi”. Dichiarazione che si collega a quella di Jaci, la quale, riferendosi al suo corpo, come il suo bene più prezioso, cerca “di preservarlo ogni giorno. Faccio il possibile”. Tuttavia, tale logica, si scontra con quella dello stigma sessuale, causando un marcato conflitto identitario. Poiché, se da un lato, vi è l'interiorizzazione delle dinamiche di sessualizzazione del corpo, ridotto a strumento di valore economico e di riconoscimento sociale; dall'altro, lo stigma sessuale veicola giudizi morali e culturali che definiscono la sessualità femminile in termini di colpa e devianza. Ne consegue che, interiorizzando tali giudizi, la donna finisca per percepirsi attraverso un filtro distorto, non come un soggetto agente, ma come oggetto ‘svalutato’. Intaccando la propria autostima e la propria auto efficacia, fino a riconoscersi, e a definirsi. “un rifiuto, una spazzatura”, “indegna”, “disgustosa”, “sporca” riportando le risposte date da Larissa,

Luzia e Zefinha e Antonia. L'affermazione di Quitéria: "Sono una peccatrice, so che è sbagliato vendere il proprio corpo perché Dio non lo gradisce", permette di osservare, come, la distanza tra il sistema di valori interiorizzato, radicato nella sua forte fede cattolica, con la realtà della propria esperienza lavorativa, la porti, ad affermare di voler 'uscire' dall'attività. Questa sua volontà, piuttosto che legata alle caratteristiche intrinseche del lavoro, sembrerebbe motivata, dal tentativo di ridurre il disagio e l'angoscia provati, consapevole che ciò che fa, contrasta con ciò che percepisce come moralmente corretto. Lo scarto, tra l'identità percepita ed il ruolo sociale assunto, ovvero di prostituta, crea un sentimento di grande ambivalenza, nella vita di queste donne, che inficia sulla loro *agency*, portandole ad uno stato di stallo. Osservabile dalle parole di Severina: "Ormai è diventato un lavoro come un altro. Mi sono abituata". La volontà di molte *sex workers* di non voler restare in questa vita per sempre non trova, tuttavia, corrispondenza in azioni concrete. Tale incoerenza comportamentale appare legata alla percezione di essere vincolate alle opportunità pratiche che la prostituzione offre. Le quali, come osserva Celeste, definendole "ragionevoli" e aggiungendo che "per avere gli stessi soldi con un altro lavoro dovrei spaccarmi in due", rappresentano spesso l'unica alternativa economicamente sostenibile. Tuttavia, queste stesse opportunità si scontrano con i giudizi interiorizzati e con il desiderio di autodeterminazione, generando una dissonanza emotiva che ostacola la possibilità di agire in modo pienamente coerente con i propri bisogni e valori. Lo sprofondare in questo stato di confusione emotiva appena descritto, si rileva anche dal racconto di Carmelita: "Mi odiavo così tanto che ho rovinato l'unica cosa bella di me, il mio corpo. Prima facendomi toccare da sconosciuti, poi usando droghe [...] e infine mi sono buttata sul cibo". Le sue parole evidenziano un profondo sentimento di disprezzo verso sé stessa e il proprio corpo, vissuto come il simbolo tangibile della vergogna interiorizzata, per l'attività svolta; e sul quale viene quindi sfogata la propria rabbia: "Mi vedevo ed era come se dicessi, no ancora non vado via, devo soffrire di più e quindi rimanevo. Io mi disprezzavo sempre di più, pensavo che mi meritassi solo quelle cose". Trasformando la sua attività di prostituzione, inizialmente percepita come un tentativo di cambiamento e di riscatto, in un percorso di autodistruzione. Giustificando quindi, la sua permanenza all'interno dell'ambiente, a causa della difficoltà di interrompere il circolo di svalutazione e colpa interiorizzato, similmente a quanto messo in atto da

Tainara. Diffatti, anche lei esprime una forte rabbia per ciò che ha vissuto, attribuendosi responsabilità indebite, e andando per questo a incanalarla in disgusto e disprezzo verso se stessa: “Oggi mi taglio per alleviare il dolore. Perché arriva un momento in cui tutto diventa troppo, tutto ha un limite. Cadi a pezzi”. Il secondo sottotema si focalizza, su elementi economici e sulla suddivisione delle responsabilità familiari; indagando, come, la loro interazione può irrimediabilmente modellare le traiettorie di vita di queste donne. Partendo da quest’ultimo dato, l’analisi delle interviste mostra, come, la maggior parte delle partecipanti abbia avuto almeno un figlio durante l’adolescenza. Tale elemento correla con il fatto che quasi tutte hanno iniziato a intrattenere relazioni sentimentali in età molto precoce; in particolare, sette di loro riferiscono esplicitamente di essersi sposate quando erano ancora minorenni. Questo fenomeno sembra essere una risposta alla continua minaccia all’integrità fisica ed economica, vissuta sia all’interno della famiglia sia negli spazi al di fuori di essa. La necessità di mantenere uno stato di vigilanza costante per proteggersi dai frequenti attacchi di cui si è già discusso nelle precedenti aree tematiche, fa sviluppare, a queste ragazze una percezione ambivalente della figura maschile. L’uomo viene considerato come il principale aggressore, ma, al contempo, anche come l’unica modalità di difesa a cui possono ricorrere. Questa percezione quindi è ciò che conduce queste ragazze a ricercare nella figura del partner una possibile fonte di protezione. Anche se, ciò spesso si traduce nell’instaurarsi, appunto, di relazioni affettive precoci, che nascono dal bisogno di sentirsi al sicuro e non sulla reale condivisione di sentimenti autentici, e proprio per questo risultano essere tendenzialmente instabili e di breve durata. Pertanto, queste relazioni adultizzanti, costituiscono, in realtà, un concreto ostacolo all’autodeterminazione di queste ragazze. Poiché, le costringono a confrontarsi con dinamiche e responsabilità proprie dell’età adulta, anticipando e distorcendo i già fragili processi di sviluppo affettivo, da loro presentati. Inoltre, finiscono per accentuare ulteriormente la loro vulnerabilità, perché, in concomitanza di queste, si verifica spesso anche, l’interruzione del percorso scolastico⁷⁶, così come la nascita di figli da mantenere⁷⁷. Dunque, il basso livello di istruzione incrementa esponenzialmente il loro

⁷⁶ La difficoltà incontrata nel conciliare il lavoro domestico con il percorso scolastico, come è possibile ricostruire nei racconti delle intervistate, rappresenterebbe, difatti, la causa principale del suo effettivo abbandono, qualora questo non fosse già avvenuto prima ancora di lasciare la famiglia d’origine

⁷⁷ Dodici delle partecipanti hanno infatti riferito di aver avuto almeno un figlio da minorenne.

rischio di trovarsi escluse da percorsi professionali qualificati e dalla possibilità di accedere a migliori posizioni nel mercato del lavoro; relegandole a lavori precari, mal retribuiti e privi di tutele. Ciò indubbiamente le rende dipendenti da un marito che da un momento all'altro può abbandonarle, proprio come hanno fatto i loro padri. Così parla infatti Quitèria del suo matrimonio a quattordici anni: "Ho lasciato tutto e non ho imparato niente", riferendosi con rimpianto alla scelta compiuta, che l'ha lasciata priva di quegli strumenti utili per affrontare la vita. Appare evidente, come queste dinamiche relazionali rappresentino un chiaro ostacolo all'esercizio della capacità di *agency* di queste donne, le quali si trovano spesso a intraprendere la carriera di *sex worker* non per una scelta pienamente consapevole, ma come strategia di sopravvivenza imposta dalle circostanze. Per una parte di loro, infatti, il *sex work*, non costituisce tanto un atto di autodeterminazione, quanto piuttosto una forma di adattamento alle limitazioni strutturali ed economiche che ne restringono le possibilità di azione e di scelta, e per questo, vissute da molte come una forma di autoimposizione. Interessante, a tal proposito, è quanto raccontato da Larissa: "Sono entrata in questa vita per mio figlio. Fu l'unica porta che si aprì. Per me la prostituzione è stata un dovere. Io dovevo provvedere a mio figlio, pensavo solo a questo. Vederlo sorridere era il mio trofeo". Analogamente anche Lansã condivide lo stesso vissuto: "Mi sono sentita intrappolata nella prostituzione perchè all'epoca i miei figli erano piccoli e mi sentivo obbligata a prostituirmi per dare loro da mangiare". Questa stessa sensazione di obbligo, descritta sia da Larissa che da Lansã, si presenta anche in seguito alla difficoltà, frequentemente riscontrata delle intervistate, nella gestione dei loro guadagni. Difatti, molte di loro riferiscono di aver avuto a lungo un pessimo rapporto con il denaro, come precisa Aparecida: "È un guadagno facile che se ne va altrettanto facilmente. E più guadagni, più spendi, perché pensi di guadagnare ancora. E poi ti ritrovi in difficoltà". Osservazione condivisa anche da Simone, che spiega: "Mi piaceva fare soldi per poi spenderli, senza pensare troppo che un giorno tutto ciò sarebbe finito, che avrei iniziato a guadagnare molto di meno". Molte di queste donne, provenienti da contesti di forte deprivazione materiale, trovandosi improvvisamente a disporre di somme di denaro mai possedute prima, senza tuttavia aver acquisito le competenze o gli strumenti per una gestione consapevole delle risorse, si trovano a dissipare tutto ciò che hanno guadagnato. Il denaro viene infatti visto come un mezzo immediato di compensazione

simbolica: ossia, come un modo per colmare le mancanze e per concedersi ciò che in passato era loro negato, senza però investire o risparmiare per il loro futuro. A ciò si unisce anche la questione dell'ingente uso di alcol e sostanze stupefacenti, come principale forma di *coping*, per affrontare il peso emotivo e fisico del lavoro, che comporta un ulteriore disfacimento del loro capitale economico. Col passare del tempo, tuttavia, il progressivo calo dei guadagni, legato all'avanzare dell'età, espone queste donne a un circolo vizioso di precarietà e autocostrizione lavorativa. Descritto così da Marias das Dores: "Ogni uomo ti vuole quando sei giovane carina e bella. Ma poi arrivano certi giorni, certe ore, in cui sono i primi a umiliarti". Dunque, il corpo, per molto tempo usato come una fonte di reddito stabile, subisce un repentino abbassamento della sua capacità di guadagno, perdendo valore all'interno del mercato sessuale. Come infatti testimonia Antonia: "Dopo un po' non è più la donna a determinare il prezzo. Sono loro a stabilire il valore. E nel mio caso, siccome ho bisogno di soldi, accetto tutto". Di conseguenza, le *sex workers* più adulte, che spesso a causa del *coping* disfunzionale sviluppano una dipendenza da sostanze, si trovano economicamente vincolate alla prostituzione, per riuscire a far fronte ai propri bisogni. "Noi eravamo sempre obbligate a lavorare. Eravamo obbligate da noi stesse perché avevamo bisogno di quei soldi", riporta, infatti, Djanira. Tale dipendenza, tuttavia, le costringe a dover accettare condizioni imposte da altri pur di garantirsi ciò di cui avevano bisogno; come abbiamo visto dalla testimonianza di Antonia, confermata anche da Maria das Dores, secondo cui, del resto, "Il mare non è pieno di pesci, non puoi sempre scegliere, perché se scegli troppo rimani senza niente". In conclusione, le limitazioni economiche costituiscono un fattore cruciale nella riduzione dell'*agency* delle *sex workers*, le quali si trovano intrappolate in un circolo di dipendenza materiale e simbolica. Come sintetizza Tainara: "Molte donne lo fanno per necessità. Devono bere per poter sopportare tutto. Dopo, quando vedi che l'alcol non fa più effetto, inizi a usare altre sostanze, e diventa una dipendenza. E per mantenerla devi prostituirti, invertendo il ciclo". Questa dinamica, va ancora di più a limitare la loro possibilità di autodeterminazione, poiché la sopravvivenza diventa strettamente vincolata al mantenimento di un sistema complesso di dipendenze economiche e psicologiche.

3.2.4 Quarta area tematica: Rielaborazione dei significati e ridefinizione di sé

Quanto proposto nelle precedenti aree tematiche ha cercato di restituire i pensieri, le sensazioni e le percezioni delle partecipanti ripercorrendo e ricostruendo le principali tappe delle loro traiettorie di vita, spaziando tra la dimensione lavorativa e quella privata. Nel corso della condivisione, le donne si sono profondamente immedesimate nelle proprie esperienze passate, rievocando e riattualizzando le emozioni vissute in quei momenti. Processo, che ha permesso, di accedere a una comprensione più autentica e sfumata delle loro narrazioni. In questa ultima area tematica, pertanto, viene approfondita la rielaborazione che le partecipanti hanno invece operato sui significati di queste esperienze precedentemente descritte; nonché le modalità attraverso cui questa elaborazione è avvenuta. Osservando i livelli di *empowerment* raggiunti.

Il primo sottotema individuato raccoglie gli esiti del turbolento percorso personale, intrapreso da ciascuna partecipante, attraverso il quale molte di loro hanno potuto riscoprire la propria *agency*. Tale percorso, non sarebbe stato possibile senza l'aiuto e il supporto, non giudicante e accogliente, offerto dalla Pastoral da Mulher; la cui presenza, ha sicuramente rappresentato un elemento determinante nel favorire la presa di consapevolezza sulla agentività posseduta. I fattori scatenanti che inducono una persona ad intraprendere questo tipo di percorso possono essere molteplici. Ad esempio, nel caso di Aparecida, può essere individuato, dall'aver sperimentato una frattura esistenziale profonda: "Alcune volte, ho perso il controllo e ho tentato il suicidio. Un po' di tempo fa ho attraversato questi momenti, ma grazie a Dio sono uscita dal fondo del pozzo". Dalle sue parole, infatti, si intuisce come l'evento di crisi estrema vissuto in seguito ad aver raggiunto il limite di sopportazione al proprio dolore esistenziale, sia stato da lei interpretato come un punto di ripartenza dal quale risalire: rielaborando la sua storia e significando la sua sofferenza. Dunque, come conferma anche Genoveva: "Le cose che ci turbano, dopo ci rendono più forti e più vive". Pertanto, vivere una frattura significativa nella propria vita, spesso a seguito di un'esperienza particolarmente traumatica, oppure la presa di coscienza dei propri limiti, può dare l'innescò, ad un processo di trasformazione. "Anche noi ragazze povere abbiamo i nostri limiti. C'è sempre un limite, quando è troppo è troppo", riporta infatti Gabriela, ripensando al suo passato e a cosa l'avesse spinto a ricercare un cambiamento.

Tuttavia, come si nota da quanto affermato da Lansã, la percezione di questo limite, generalmente, non è mai immediata, ma anzi maturata con l'esperienza e con il tempo: "Alla fine capisci che, in realtà, puoi scegliere. Eppure, quando sei giovane, non ci pensi, e questo mi fa pena. Poi, quando invecchi, inizi a vedere il mondo in un altro modo". Questi elementi, seppur determinanti, da soli non sono sufficienti ad innescare un effettivo cambiamento; il quale richiede infatti l'interazione sinergica tra le risorse interne al soggetto e quelle esterne, provenienti, ad esempio, da reti di sostegno o figure assistenziali. Tutte le partecipanti confermano l'importanza che il frequentare questi centri ha avuto per loro; nello sviluppare nuove competenze, ampliare le proprie possibilità di scelta e rafforzare la fiducia nelle proprie capacità. Così parla Djanira della Pastoral da Mulher: "Iniziando a venire qui ho appreso molte cose. Oggi posso fare tanti lavori diversi, grazie a quello che ho imparato. Mi ha dato un sostegno, una rete di appoggio che mi ha permesso di migliorare la mia vita". Sottolineando quindi, come l'accesso a questi spazi di formazione, creino le giuste condizioni per facilitare l'avvio dei processi di *empowerment*. Tuttavia, la loro efficacia non può essere scissa dalla presenza di una spinta motivazionale interiore da parte dei soggetti coinvolti. Grazie alla quale possono effettivamente cogliere e valorizzare gli aiuti ricevuti dall'esterno, trasformandoli in reali opportunità di cambiamento e crescita personale, a partire dalle rielaborazioni delle loro storie. Il principale significato che emerge, attribuito al *sex work* è quello, quindi, di strumento funzionale al raggiungimento di specifici obiettivi. Ossia, come spazio rappresentativo della dimensione decisionale della donna, che pur se immersa in contesti di costrizione, riesce a esercitare una forma di *agency*, prendendo una chiara posizione rispetto alla propria storia. Questa dimensione assume particolare rilievo perché segna il passaggio dalla passività all'azione, dal subire all'agire, con un processo di progressiva riappropriazione del potere personale e della capacità di orientare la propria esistenza, attraverso un cambio di prospettiva. In tal modo, l'individuo, riconoscendosi come soggetto attivo, tenta di distaccarsi dalla realtà vissuta fino a quel momento, promuovendo un cambiamento, e conseguentemente, l'*empowerment* personale, che contribuisce a rafforzarne l'autostima ed il senso di autoefficacia. Tutto ciò, le porta a riconoscere il valore delle proprie scelte ed a reinterpretare il *sex work* svolto, come un

mezzo per poter raggiungere altri fini. C'è quindi chi, come Celeste, rivendica e motiva così la sua scelta:

Il lavoro sessuale non è il mio obiettivo, ho scelto di farlo solo perchè mi dà dei vantaggi. Mi permette di riposarmi, scegliere gli orari, decidere quando lavorare e crescere i miei figli. È un lavoro tranquillo, rispetto a lavorare nei campi come facevo prima... anche se comunque non è ciò che voglio fare per sempre. Dobbiamo ascoltarci e capirci e cercare dei miglioramenti. Quest'anno infatti ho ricominciato a studiare, sto facendo il programma di educazione per giovani adulti, così poi posso trovare un altro lavoro.

Anche Aparecida, racconta di come il lavoro sessuale che, “per un tempo infinito”, le era stato imposto da sua suocera, sia diventato per lei, dopo essere riuscita a fuggire da quella situazione, il tramite per ricostruire la sua vita, fissandosi dei nuovi obiettivi da raggiungere:

Quando mi sono liberata, ho pensato che questa era la mia opportunità e che l'avrei potuta sfruttare, finalmente mi sarei potuta tenere i soldi per me e raggiungere i miei obiettivi. Adesso sono riuscita ad ottenere la mia casa ed è stato un percorso molto lungo. Adesso ho smesso di prostituirmi, perché non ne ho più bisogno.

Analogamente, Severina, attraverso i guadagni ottenuti con il *sex work* ha iniziato a seguire un corso per parrucchiera, con l'obiettivo futuro di riuscire ad aprire il suo salone. Jaci, invece, ha il progetto di aprire uno *snack-bar*.

Sto comprando le cose per il mio punto vendita. Mi manca solo una padella per friggere. Sto solo aspettando quella. Dopo metterò un tavolo fuori, metterò le sedie e starò lì a vendere davanti alla mia casa. Dormirò un mese. In quel caso smetterei del tutto e non uscirei più con i miei fidanzati. Però ancora li tengo, anche perché mi stanno aiutando nel realizzare il mio progetto.

Molto significativa a tal proposito è la storia di Gabriela, la quale sostiene con orgoglio, di come sia riuscita a diventare completamente autonoma aprendo la sua attività proprio grazie alla prostituzione.

Adesso molte cose sono cambiate. Sai è diverso lavorare come proprietaria di un locale rispetto a lavorare come una ragazzina povera. È stato l'imbarazzo che provavo nel fare certe cose, ad uscire con certi clienti, che mi ha fatto pensare di mettere soldi da parte, per poi aprire un posto tutto mio. Diventare il capo di me stessa e non dover più passare questo imbarazzo. Che bello. Io arrivo all'ora che mi pare, chiudo quando voglio. Avere autonomia completa è una cosa meravigliosa.

Il secondo sottotema, mette in luce i processi di *empowerment* sottostanti agli effettivi cambiamenti, compiuti dalle partecipanti all'interno delle loro narrazioni, indicativi di una forte manifestazione di *agency*. Questo sottotema è diviso in due categorie, volte a distinguere due tipologie di processi di *empowerment* personale: quello strumentale e quello trasformativo.

Per quanto riguarda la prima categoria, si focalizza sul come, la presa di coscienza della propria capacità di agire, vada a rafforzare il senso di autoefficacia personale delle partecipanti nonché la loro autostima, attraverso l'acquisizione di specifiche competenze organizzative e gestionali; ampliando l'effettivo raggio d'azione dove promuovere reali cambiamenti. All'interno di questa forma di *empowerment* primario, si nota, dalle interviste, come esso permetta lo sviluppo di capacità pragmatiche e tangibili; in particolare, di pianificazione e programmazione e di economia domestica. Lo sviluppo di tali competenze, emerge esplicitamente nel percorso di Tainara, la quale, durante l'intervista, fa trapelare come la sua volontà di cambiamento si traduca in una chiara manifestazione della sua *agency*, spingendola a mettere in atto azioni concrete e consapevoli, utili al raggiungimento del fine prefissato: diventare assistente sociale. "Sono tornata a studiare, voglio finire la scuola superiore per poi fare l'università. Tra 5 anni voglio essere laureata". Tali azioni indicano la presenza di una pianificazione futura, fondata sul recuperato senso di fiducia nelle sue capacità: "So già come interagire con le persone, perché ho sofferto. E quando hai sofferto, sai come relazionarti con gli altri e avere più sensibilità verso di loro". Dimostrando, dunque, non solo di avere un obiettivo e la capacità di raggiungerlo, ma anche, di aver svolto una riflessione consapevole, che ne ha orientato la scelta in accordo con le proprie competenze: valorizzando l'esperienza pregressa e trasformandola in una risorsa positiva.

Un altro apprendimento centrale, segnalato da molte intervistate, concerne lo sviluppo di competenze nella gestione delle proprie risorse economiche. Numerose partecipanti, infatti, hanno mostrato come, spinte da obiettivi concreti, e dal conseguente aumento del loro senso di autoefficacia, abbiano iniziato a risparmiare ed organizzare, in modo più strategico, le proprie finanze. Con soddisfazione sia Lansã che Lurdes spiegano come l'esperienza nel *sex work*, unita alle informazioni ricevute attraverso corsi di formazione, abbia infatti insegnato loro molte cose, tra cui la capacità di aspettare ed essere pazienti, per fare acquisti o spese in modo più consapevole. Soprattutto per far fronte ad eventuali imprevisti futuri. Interessante a tal proposito, è la riflessione di Genoveva riguardo alla sua esperienza nel *sex work*, attraverso cui ha imparato a dare, sì più valore ai soldi, ma anche alla vita ed a sé stessa.

Ho capito che non sono obbligata ad uscire con chiunque. Prima i soldi finivano tutti nel comprare da bere, per trovare il coraggio di uscire con gente che non mi piaceva. Ma ora non più. Ho deciso che sarei andata solo con le persone che voglio, che mi piacciono e quindi non ho più motivo di bere. Adesso, visto che sono malata ho ridotto ancora, ho tenuto solo una persona, è sufficiente il suo aiuto e mi basta.

Genoveva arriva a convertire ciò che in passato era vissuto da lei esclusivamente come una necessità di sopravvivenza, in un vero e proprio esercizio di autonomia, basato sull'equilibrio tra il rispetto di sé stessa e dei propri bisogni. Dalla sua testimonianza affiora, come, al centro del suo nuovo processo decisionale vi sia il proprio benessere. Da cui si evince, quindi, come lei ed altre partecipanti abbiano potuto sviluppare, oltre ad una gestione funzionale del denaro, anche la capacità di stabilire criteri e confini netti, su ciò che è ritenuto da loro accettabile oppure no, all'interno della propria attività. Criteri, in base ai quali, come sostiene Quitéria, poter selezionare i clienti: “Se mi piace e mi attrae vado, se non mi piace ora dico di no. Ci sono già passata, se non mi piacciono non vado. Ho imparato che posso dire di no quando non voglio qualcosa”. In questo senso, il riconoscimento dei propri confini rappresenta una tappa significativa nel processo di *empowerment*, poiché rafforza, sia il loro senso di controllo, permettendo di rinegoziare in modo strategico quegli aspetti lavorativi che ostacolavano l'esercizio della propria *agency*, sia, la loro autostima. Come sottolinea Rudà: “Nessun cliente, nessuna cifra vale la tua salute o il rispetto per te stessa”, delineando così la genesi di

uno spazio lavorativo in cui potersi autodeterminare e valorizzare. Tutti questi apprendimenti evidenziano un certo grado di *empowerment* delle donne intervistate, che si manifesta nella loro capacità consapevole di produrre cambiamenti nell'ambiente circostante: esempio selezionando più accuratamente i clienti, pattuendo un prezzo ragionevole ed optando per modalità lavorative più sicure. Queste competenze pragmatiche e gestionali, formano i prerequisiti necessari per accedere ad un secondo livello di *empowerment*, che genera trasformazioni, più profonde e personali, alla base della rielaborazione dei loro vissuti. All'interno della seconda categoria in esame, è stato pertanto investigato il processo di questo cambiamento di riconfigurazione identitaria, che si articola attorno a due assi principali: la ridefinizione di sé e la ristrutturazione dei pattern relazionali. Il primo asse rappresenta il momento in cui la persona riformula la propria identità soggettiva, passando dall'immagine di sé che le viene rimandata dall'esterno, ad una svincolata dallo stigma sessuale. È il caso di Djanira che, prendendo le distanze dalle critiche, rielabora la propria immagine di sé definendosi "una madre coraggiosa, guerriera e lavoratrice". Allo stesso modo, Lansã, allontana da sé l'identità stigmatizzata percependosi come un'artista, valorizzando così la propria capacità creativa di ridefinirsi al di fuori dei giudizi ricevuti. Anche Maria das Dores, infine, attraverso la sua narrazione, riesce a rielaborare la sua esperienza, trasformandola in un atto di libertà e autodeterminazione: "Ero una donna senza casa fissa, una donna che va di città in città. Una donna del mondo. Ciò mi ha permesso di essere libera e non avere un uomo che mi giudicasse o maltrattasse". Tuttavia, questo processo identitario, ed in particolar modo il passaggio da una posizione di oggettificazione a una di soggettivazione, risulta, oltre che complesso, estremamente lento. L'eterogeneità delle esperienze emerse dalle interviste, mostra infatti come, nelle partecipanti, che si trovano ancora all'inizio del loro percorso di consapevolezza ed *empowerment*, l'influenza pervasiva dello stigma, contribuisce a mantenere una visione negativa di sé, ancorata rigidamente ai ruoli sociali imposti dall'esterno. L'altro aspetto rilevante emerso è la ristrutturazione dei modelli relazionali appresi durante l'infanzia con il genere maschile. Dopotutto, come affrontato nella prima area tematica, l'esposizione a questa violenza genera ferite profonde, aumentando la probabilità che tali dinamiche di abuso si reiterino nelle loro vite. Si evidenzia così, una continuità dei cicli di violenza tra contesto familiare e contesto esterno; affine alla storia

di molte partecipanti. Tra cui Genoveva, la quale riporta, come, nel tentativo di scappare dal padre e da un'infanzia scandita da ripetuti maltrattamenti, si è ritrovata, in un secondo momento, a vivere esattamente la stessa situazione, con il padre di sua figlia. A tal proposito, la metà delle donne intervistate riportano infatti di essere state minacciate o addirittura aggredite con l'intento di essere uccise dal proprio compagno o marito. Lansã ad esempio a soli quattordici anni, è dovuta scappare dal padre di suo figlio, dopo essere stata minacciata. Quando le viene chiesto di parlarne, descrive l'evento con un tono calmo, quasi distaccato, come se si trattasse di una scena tipica di vita quotidiana; "Mi sono lanciata dalla macchina in corsa, perché mi stava minacciando e allora dato che se non facevo niente sarei morta ugualmente ho pensato di tentare in quel modo. E infatti mi sono salvata". Spesso questi patterns relazionali disfunzionali si ripresentano anche nel contesto lavorativo, contribuendo alla normalizzazione della violenza come parte integrante delle relazioni con l'altro sesso. Tuttavia, dai racconti delle partecipanti, si può osservare come, in molte di loro, l'*empowerment* raggiunto si manifesta contemplando il rifiuto verso queste dinamiche e favorendo un progressivo cambiamento nel modo di rapportarsi agli altri, in particolare agli uomini. A titolo esemplificativo di tali cambiamenti viene riportato di seguito il pensiero di Lurdes:

Non mi sottometterò più ad un uomo. Non accetterò mai più una relazione abusante. Prima, un uomo poteva decidere persino il colore dei miei capelli. Ora li ho tinti di rosso, per dimostrare che il mio corpo, la mia testa, sono mie.

Pensiero condiviso anche da Jaci: "La mia vita libera è migliore che stare con un compagno che mi fa del male, perché ho già sofferto. Sono diventata libera. Oggi non voglio più avere un uomo in casa, voglio vivere da sola". Queste affermazioni esprimono quindi un atto di *agency* effettivo che guida la loro scelta a nuovi comportamenti relazionali: ristrutturando i pattern precedenti ed abbandonando le dinamiche di dominio e violenza interiorizzate. Questo permette loro di aprirsi alla possibilità di relazioni più rispettose e paritarie; attraverso la risignificazione del proprio ruolo all'interno della vita affettiva e sociale. Passaggio fondamentale della ricostruzione identitaria, osservabile anche dalle parole di Larissa: "Non mi sento più una persona fragile o ingenua, sono più realista. Quello che ho passato mi ha reso molto più forte". Inoltre, la ristrutturazione dei pattern relazionali non si limita alla sola modifica di comportamenti e delle modalità di interazione, ma coinvolge anche la

promozione di nuovi valori associati al ruolo ricoperto. Le partecipanti, infatti, iniziano a interiorizzare e a trasmettere ai propri figli, in particolare alle figlie, i principi acquisiti nel corso del loro percorso di riscoperta di sé. Principi legati anche ad una nuova distribuzione di responsabilità familiari, che si fanno promotori di valori connessi all'istruzione, all'autonomia e all'indipendenza, nonché alla condivisione di conoscenze di base sul corpo e di educazione sessuale. Come si può osservare da quanto detto da Jaci, condividendo la paura che le sue figlie possano intraprendere la sua stessa strada:

Do solo consigli per il loro bene, perché non voglio che loro vivano la stessa mia vita, di non mettersi mai in quella situazione. Ho molta paura, spero che non vadano per nessuna delle strade che ho seguito io. Se avessi studiato, non farei più in questa vita. Ma ormai per me tutto quello che ho fatto va bene, ma loro hanno ancora l'opportunità di andare a scuola, cerco di spronarle molto da questo punto di vista

In questo modo, le partecipanti sembrano prendere le distanze dai modelli appresi dalle loro madri, aprendo così uno spazio di cambiamento generazionale e di ridefinizione dei rapporti familiari. Così infatti conclude Cicera la sua intervista, riferendosi a sua figlia: "Io sono stata sia la madre che il padre per lei, tutto quello che ho fatto l'ho fatto per lei, per darle la possibilità di avere una vita migliore della mia".

3.3 Discussioni

Quello che emerge da questo studio, è come lo stigma sessuale costituisca l'aspetto che maggiormente va ad influenzare il benessere percepito dalle partecipanti, specialmente in contesti altamente contraddittori e caratterizzati da un'elevata vulnerabilità sociale, come il *sertão*. Difatti, le critiche ed i giudizi sociali inerenti al *sex work*, non vanno soltanto a produrre esclusione sociale, ma incidono profondamente anche sulla dimensione simbolica e identitaria delle donne coinvolte, riducendole a un corpo oggettificato ed a un ruolo stereotipato. In accordo anche con i risultati dello studio di Jennings et al. (2020), la presenza dello stigma va a rafforzare la già presente visione patriarcale che conferisce all'uomo totale controllo sulle donne; e pertanto, a generare una duplice forma di violenza, diffusa e costante, che permea la vita quotidiana delle *sex*

workers. Violenza sia psicologica, che attraverso l'umiliazione e svalutazione, va a ridurre drasticamente la loro autostima ed il loro senso di autoefficacia; sia fisica, poiché d'altronde, il percepire le donne come al completo servizio degli uomini fornisce una cornice simbolica che normalizza maltrattamenti e aggressioni, acuendo così l'incidenza di tali episodi (Jennings, et al., 2020). Questa condizione, che si accompagna a sentimenti di vergogna, colpa ed impotenza, produce un isolamento psicologico, che rende ancora più difficile, per queste donne, rispetto a quanto già non lo sia, ricevere aiuto o entrare in contatto con reti di sostegno; rappresentando pertanto il principale ostacolo alla loro capacità di *agency* (Ma & Loke, 2019). Lo stigma, infatti, è un marchio irreversibile, indelebile, che diventa parte integrante dell'identità di chi lo subisce, e perpetua per questo cicli di silenzio e invisibilità, compromettendo il funzionamento generale dell'individuo. Tuttavia, i racconti delle intervistate mostrano chiaramente come, anche all'interno di contesti oppressivi, la loro *agency*, seppur ridotta, permane. In linea con i risultati di autori che hanno investigato simili tematiche; l'*agency* sembrerebbe quindi manifestarsi in intensità variabile in situazioni moralmente controverse (Hutchings, 2013; Mahmood 2005). Sottolineando, con ciò, come essa non sia una dimensione dicotomica, ma sfumata, in grado di far prendere decisioni ponderate, anche all'interno di limitazioni sociali e materiali. Analogamente a quanto osservato nelle traiettorie di vita delle partecipanti, "l'*agency* non può essere interpretata come opposta alle difficoltà o alla sofferenza, ma piuttosto come si può [...] resistere all'interno di quel quadro di sofferenza" (Banerjee, 2017, p. 28). In quest'ottica il costrutto può essere riformulato come una strategia, che, svincolata dal concetto di autonomia, permette comunque ad una persona di gestire, in diversi modi, situazioni oppressive (Blanchette, 2017). Come viene evidenziato dalle motivazioni relative all'ingresso nel *sex work*, molte partecipanti hanno riportato vissuti in cui si sono sentite costrette a compiere questa scelta dalla mera necessità di sopravvivere. Eppure, anche in questi contesti di forte vincolo, è importante riconoscere che, agire e subire coercizione, possono coesistere (Madhok, et al, 2013), e che dunque è possibile prendere decisioni anche al di fuori di una completa autonomia, scegliendo percorsi che comportano il minor danno possibile per il soggetto. In fondo, come conferma Sariola (2010), concentrarsi esclusivamente sulla questione se le donne dovrebbero o meno vendere sesso, rappresenta una prospettiva elitista, distante dalle esperienze vissute dalla

maggior parte delle intervistate. La scelta del *sex work*, infatti, alla luce di quanto appena affermato, pur non corrispondendo a una scelta pienamente libera, può essere letta come una decisione strategica di resistenza, all'interno di condizioni di marcata marginalità; rispecchiando quanto proposto dal modello del *Capability Approach* (Keleher, 2014). Dopotutto, quando le alternative si riducono a vivere o morire, intraprendere il *sex work* può rappresentare l'unica modalità difensiva disponibile, attraverso cui le donne cercano di sfruttare a proprio vantaggio quelle stesse dinamiche che hanno contribuito a definirle come meri oggetti di desiderio sessuale. Le partecipanti agiscono quindi per proteggere sé stesse e garantire la propria sopravvivenza, ma senza ancora una piena consapevolezza delle proprie potenzialità. Questa inconsapevolezza fa nascere in loro un senso di impotenza sugli eventi della propria vita, contribuendo insieme allo stigma, ad abbassare notevolmente la loro autostima ed autoefficacia. Per questo è necessario strutturare degli interventi che mirano in primo luogo a rafforzare il loro senso di *agency* e in secondo luogo a fornire loro gli strumenti ed il supporto necessario per poter attivamente agire nell'ambiente circostante; riducendo l'impatto dello stigma, decostruendo le visioni sociali ad esso legate, e promuovendo lo sviluppo della resilienza, grazie all'attivazione dell'*agency* effettiva e consapevole. In questo modo viene favorita la rielaborazione trasformativa delle esperienze vissute, come è stato possibile notare nelle interviste delle partecipanti che da più tempo frequentavano la Pastoral da Mulher. Questo ha infatti permesso loro di andare a reinterpretare il *sex work* svolto come un mezzo per emanciparsi ed affermare la propria soggettività; sfidando le dinamiche di potere tradizionali ed i ruoli di genere. Dunque, riconfigurando il *sex work* come uno spazio effettivo dove poter esercitare la propria *agency*, autodeterminarsi e ridefinire le proprie traiettorie di vita. A tal proposito, risulta necessario accompagnare le *sex workers*, con percorsi di *empowerment* personalizzati sulle esigenze di ognuna, riconoscendo la diversità delle situazioni in cui si trovano, e ponendo al centro il loro benessere, proprio come quelli promossi dalla Pastoral da Mulher. L'obiettivo infatti, non è quello di forzare l'uscita immediata della donna dal *sex work*, ma quello di consentire la messa in atto di scelte consapevoli, percependosi, non più come una vittima ma, come soggetto agente, capace di trasformare la propria sofferenza in cambiamento. Questo apre la possibilità di esercitare una reale autonomia, anche se, rimanendo sempre all'interno dei vincoli

sociali e materiali imposti dall'ambiente circostante. In accordo con quanto osservato da Jennings et al., (2020) anche i risultati del presente studio, mostrano come, nonostante molte donne riconoscono il *sex work* come una forma di lavoro legittima, gli effetti dello stigma continuano a esercitare un'influenza profonda e pervasiva sulle loro vite. Tale contraddizione evidenzia la persistenza di un conflitto interno, le cui radici si trovano nel contesto sociale, culturale e relazionale in cui le donne sono inserite. Alla luce di ciò, future ricerche potrebbero approfondire i processi psicologici attraverso cui le *sex workers* interiorizzano e rielaborano lo stigma, indagando i meccanismi che consentono il passaggio da forme di resistenza passiva a modalità più consapevoli di resilienza e *agency*, al fine di comprendere meglio le dinamiche di autodeterminazione che si sviluppano in contesti di marginalizzazione. Tra i limiti del presente studio si segnala la barriera linguistica che potrebbe aver inciso sull'interpretazione di quanto espresso dalle partecipanti. Inoltre, quanto emerso dalle partecipanti, potrebbe verosimilmente riflettere una prospettiva maturata all'interno di un contesto di sostegno e accompagnamento, rendendo quindi i risultati difficilmente generalizzabili a realtà di *sex work* differenti o a donne che non hanno avuto accesso a percorsi simili. Infine, i risultati ottenuti appaiono anche difficilmente generalizzabili al *sex work* in senso ampio, poiché inseriti in uno specifico contesto territoriale.

CONCLUSIONE

Il presente elaborato si inserisce all'interno dell'ampio e sfaccettato discorso sul lavoro sessuale, andando ad esaminare l'esperienza soggettiva vissuta da chi lo ha praticato o che tuttora lo pratica; per restituire uno spaccato di una realtà sottorappresentata e molto controversa, anche all'interno dello stesso movimento femminista.

I risultati ottenuti, concordano con la letteratura di riferimento, nel riconoscere la forte stigmatizzazione delle *sex workers* come un fenomeno reale con conseguenze profonde nelle loro vite. A partire da tali evidenze, tuttavia, si è scelto di approfondire un aspetto ancora marginale nelle ricerche, pur costituendo un nodo teorico di rilievo nel dibattito accademico sul *sex work*; ossia, l'impatto che lo stigma ha nei processi di *agency* individuali. Lo stigma agisce infatti come un dispositivo di controllo, che blocca l'agire sociale, appiattendolo l'identità personale all'interno di categorie moralmente svalutanti, che semplificano e distorcono la complessità delle esperienze individuali, producendo immagini collettive stigmatizzanti, come quella della *mulher da vida*, cariche di attributi negativi. Non a caso in Brasile è molto diffuso il detto popolare "*mulher da vida é flor que murcha cedo*" — letteralmente "la donna di vita è un fiore che appassisce presto", che lungi dal riguardare esclusivamente le *sex workers*, in realtà si applica alle donne in senso più ampio, diventando dunque, un meccanismo per disciplinare la condotta femminile in generale. Ogni volta che infatti una donna si allontana da quelli che tradizionalmente sono considerati i ruoli di genere, la figura-limite della "*mulher da vida*" diventa un simbolo ed un monito su ciò che una donna "non deve diventare", funzionale al mantenimento dell'ordine patriarcale. Pertanto, lo stigma attribuito alle *sex workers* è solo la punta dell'*iceberg* di un più ampio sistema di controllo, che trova espressione nelle diverse forme di violenza di genere e nelle disuguaglianze strutturali che ancora oggi limitano la completa autonomia e l'*agency* di molte donne. A maggior ragione, essendo lo stigma, che trasversalmente colpisce tutte le donne, il principale ostacolo all'*agency*, è quindi fondamentale procedere con la sua decostruzione, attraverso interventi ad *hoc* di educazione sessuale ed affettiva globale; per riuscire così a depotenziare ed invertire le tipiche dinamiche di potere patriarcali, permettendo alle donne di liberarsi da quelle gabbie, seppur invisibili, che hanno da sempre limitato la loro piena partecipazione alla vita sociale. Seguendo questa prospettiva, questo

elaborato, si propone di sensibilizzare e di stimolare una riflessione critica in ottica intersezionale su questi temi. In particolar modo, come si può evincere dai risultati osservati dallo studio, l'applicazione di questa tipologia di programmi sulle *sex workers*, si accompagna a benefici concreti; dando loro la possibilità di costruire uno spazio dove definirsi, riscoprire la propria forza e soprattutto delineare le proprie traiettorie di vita, secondo i loro desideri, sogni e progetti. All'interno di questi spazi le *mulheres da vida*, si riscoprono dunque come donne libere, combattenti, coraggiose, e pronte ad affrontare qualsiasi sfida. Rivendicano quindi l'appartenenza a questa categoria svalutata, divenuta il simbolo della loro resilienza, sancendo così una profonda rottura con le regole sociali che a lungo le hanno definite, sovvertendole, per riappropriarsi del proprio corpo, della propria sessualità e delle proprie scelte. La Pastoral da Mulher, si colloca tra gli enti promotori di queste iniziative da più di quarantasette anni. Impegnandosi nella difesa dei diritti delle donne che esercitano la prostituzione in contesti di vulnerabilità sociale: attraverso attività di assistenza, accompagnamento, orientamento, per ampliare le loro conoscenze in materia di genere, salute, lavoro e diritti sociali. Lo svolgere con costanza e continuità temporale percorsi di crescita personale ed *empowerment*, da parte delle *sex workers*, che più di tutte si scontrano con lo stigma sessuale, consente gradualmente, come è stato possibile osservare, di riconquistare il controllo sulla propria vita, recuperando la possibilità di definire sé stesse al di là delle etichette sociali e di esercitare pienamente la propria *agency* come soggetti liberi di autodeterminarsi.

Si ringrazia la Prof.ssa Ines Testoni ed il suo gruppo di ricerca, il Progetto BEA dell'associazione Enars di Padova e la Pastoral da Mulher per aver permesso la realizzazione di questo progetto di ricerca. Un grazie anche a tutte le *meninas arretadas* che hanno deciso di condividere la loro storia.

BIBLIOGRAFIA

Abbatecola, E. (2018). *Trans-migrazioni: lavoro, sfruttamento e violenza di genere nei mercati globali del sesso*. Rosenberg & Sellier.

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.

Banerjee, S. (2017). *Activism and Agency in India, Nurturing Resistance in the Tea Plantations*. Routledge.

Barbosa, D., Oderich, E., & Camana, A. (2022). Kaingang indigenous, family farmers and soy in southern Brazil: New old conflicts over land. *Oxford Development Studies*, 50(1), 30–43. <https://doi.org/10.1080/13600818.2021.2014698>

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.

Beneduce, R., & Taliani, S. (2021). Agency, Soggettività, Violenza: vite di traverso, figure di riscatto. *ANTROPOLOGIA*, 8(1). <https://doi.org/10.14672/ada202117357-26>

Berg, H. (2014). Working for Love, Loving for Work: Discourses of Labor in Feminist Sex-Work Activism. *Feminist Studies*, 40(3), 693-721. <https://www.jstor.org/stable/43830721>

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.

Berreto Filho, H. (2022). La politica di Bolsonaro uccide in Amazonia. *Internazionale*, 1465.

Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5–34. <https://doi.org/10.1080/026999497378467>

Berry, J. W. (2001). A Psychology of Immigration. *Journal of Social Issues*, 57, 615-631. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.00231>

Biroli, F. (2019). *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. Boitempo Editorial.

Blanchette, T. (2017). Seeing Beyond Prostitution: Agency and the Organization of Sex Work. In Rodriguez Garcia, M., van Voss, L. H., & van Nederveen Meerkerk, E. (Eds.), *Selling Sex in the City: A Global History of Prostitution, 1600s-2000s*, (pp.748-774). The Netherlands: Brill. DOI: 10.1163/9789004346253_030

Blanchette, T., Da Silva A., P., & Camargo, G. (2021). “I Will Not Be Dona Maria”: Rethinking Exploitation and Objectification in the Context of Work and Sex Work. *SocialSciences* 10, 204. <https://doi.org/10.3390/socsci10060204>

Blumer, H. (2008). *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*. Il Mulino.

Boadle, A. (2019). In Brasile i territori indigeni sono sotto attacco. *Internazionale*. <https://www.internazionale.it/notizie/anthony-boadle/2019/03/12/brasile-territori-indigeni>

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1972). *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*. Guaraldi Editore.

Bourdieu, P. (2001). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino.

Bourdieu, P. (2003). *Per una teoria della pratica: Con Tre studi di etnologia cabila*. Raffaello Cortina Editore

Bourdieu, P. (2005). *Il senso pratico*. Armando.

Bourdieu, P. (2009). *Ragioni Pratiche*. Il Mulino.

Bourdieu, P. (2024). *Il dominio maschile*. Feltrinelli Editore.

Brown, R. (1990). *Group processes: Dynamics within and between groups*. Blackwell Publishing. DOI:10.2307/2072391

Brown, R. (1995). *Prejudice: Its social psychology*. Blackwell Publishing. DOI:10.1080/01434632.2013.803723

Braun, V., Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qual. Res. Psychol.* 3(2), 77–10. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

Braun, V., & Clarke, V. (2013). *Successful Qualitative Research: A Practical Guide for Beginners*. Sage Publications.

Braun, V., Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qual. Res. Sport Exerc. Health*, 11(4), 589– 597. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806>

Braun, V., & Clarke, V. (2022). Conceptual and design thinking for thematic analysis. *Qualitative Psychology*, 9(1), 3–26. <https://doi.org/10.1037/qup0000196>

Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203133026>

Butler, J. (2013). *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Editori Laterza.

Byrne, D. (2021). A worked example of Braun and Clarke's approach to reflexive thematic analysis. *Qual Quant* 56, 1391–1412. <https://doi.org/10.1007/s11135-021-01182-y>

Crocker, J., & Major, B. (1989). Social stigma and self-esteem: The self-protective properties of stigma. *Psychological Review*, 96(4), 608–630. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.96.4.608>

Daniel, T., Lamb, J., & Campbell, C. (2023). Avoidance and empowerment: How do sex workers navigate stigma? *Sexualities*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/13634607231201736>

Delphy, C. (2022). *Il nemico principale. Vol. I: Economia politica del patriarcato*. Vanda Edizioni.

Dimenstein, G. (1993). *Bambine della notte: la prostituzione delle bambine-schiave in Brasile*. Edizioni Gruppo Abele.

Dreher, J. (2015). The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu. *Cultural Sociology*, 10(1), 53-68. <https://doi.org/10.1177/1749975515615623>

Durkheim, E. (2013). *Durkheim: The Rules of Sociological Method: and Selected Texts on Sociology and its Method*. Palgrave.

Eisenberger, N. I. (2012). The pain of social disconnection: examining the shared neural underpinnings of physical and social pain. *Nat Rev Neurosci*. 13(6), 421-34. doi: 10.1038/nrn3231.

Eretica, (2016). Io esisto e sono una sex worker per “scelta”. Perché altre donne negano la mia esistenza? *Abbatto i Muri*. <https://abbattoimuri.wordpress.com/2016/12/09/io-esisto-e-sono-una-sex-worker-per-scelta-perche-altre-donne-negano-la-mia-esistenza/>

Fasoli, F., Durante, F., Mari, S., & Zogmaister, C. (2018). Shades of Sexualization Becomes Sexual Objectification. *Sex Roles*, 78, 338-351. <https://doi.org/10.1007/s11199-017-0808-1>

Flick, U. (2009). *An introduction to qualitative research*. Sage.

Focus.it. (2021). La storia della prostituzione. *Focus*. <https://www.focus.it/cultura/storia/la-storia-della-prostituzione>

Foucault, M. (1967). *Le parole e le cose*. Rizzoli.

Foucault, M. (2014). *Storia della sessualità (Vol. I)*. ES.

Foucault, M (2014). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. ET Saggi.

Galinsky, A. D., Gruenfeld, D. H., & Magee, J. C. (2003). From power to action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(3), 453–466. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.85.3.453>

Galinsky, A. D., Wang, C. S., Whitson, J. A., Anicich, E. M., & altri. (2013). The reappropriation of stigmatizing labels: The reciprocal relationship between power and self-labeling. *Psychological Science*, 24(10), 2020–2029. <https://doi.org/10.1177/0956797613482943>

Garofalo Geymonat, G., & Selmi, G. (2022). *Prostituzione e lavoro sessuale in Italia: Oltre le semplificazioni, verso i diritti*. Rosenberg & Sellier. <https://doi.org/10.4000/books.res.9365>

Ghosal, S., Jana, S., Mani, A., & Mitra, S. (2022). Sex workers, Stigma and Self-Image: Evidence from Kolkata Brothels. *The Review of Economics and Statistics*, 104(3), 431–448. https://doi.org/10.1162/rest_a_01013

Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh.

Goffman, E. (2018). *Stigma: Note sulla gestione dell'identità degradata*. Ombre corte.

Goldenberg, M. (2009). The body as Capital: Understanding Brazilian Culture, *Vibrant*, 7(1).

Greenberg, J., Pyszczynski, T., & Solomon, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. In R. F. Baumeister (Ed.), *Public self and private self*, (pp. 189–212). New York: Springer-Verlag.

Greenberg, J., Pyszczynski, T., & Solomon, S. (1997). Terror management theory of self-esteem and cultural worldviews: Empirical assessments and conceptual refinements. In P. M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 29, 61–141, Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60016-7](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60016-7)

Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), 252–264. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003_4

Human rights in Brazil. (2023). *Amnesty International*. <https://www.amnesty.org/en/location/americas/south-america/brazil/>

Hutchings, K. (2013). Choosers or Losers? Feminist Ethical and Political Agency in a Plural and Unequal World. In S. Madhok, A. Phillips and K. Wilson (eds) *Gender, Agency, and Coercion*, pp. 14–28. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137295613_2

Hyde, J. S., & Oliver, M. B. (1993). Gender differences in sexuality: Results from meta-analysis, *Psychol Bull*, 114(1), 29–51. doi: 10.1037/0033-2909.114.1.29

Indigenist Missionary Council. (2022). *Report – Violence against Indigenous People in Brazil: Data from 2022 (Executive summary)*.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023). *Censo 2022: Identificação étnico-racial da população, por cor ou raça*. <https://www.ibge.gov.br>

Instituto das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor. (2020). *Prostituição: mudanças, autoimagens, confrontações e violências*. Editora Pluralidades.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). (2024). *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. <https://www.ipea.gov.br/retrato/>

Jean, R. (2015). Prostitution and the Concept of Agency. In Marway, H., & Widdows, H. (Eds.), *Women and Violence: The Agency of Victims and Perpetrators*, (pp. 52–71). Palgrave. DOI:10.1057/9781137015129_4

Jennings, B., E Cree, V., Kirkwood, S. (2020). Agency and exploitation: Two sides of one coin? Women's experiences of selling sex and engaging with NGOs in Dhaka. *Sage Journals*, 65(4), 761-772. DOI: 10.1177/0020872820959371

Joseph, J. (2020). The agency of habitus: Bourdieu and language at the conjunction of Marxism, phenomenology and structuralism. *Language and Communication*, vol. 71, pp. 108–122. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2020.01.004>

Jost, J. T., & Banaji, M. R. (1994). The Role of Stereotyping in System-Justification and the Production of False Consciousness. *British Journal of Social Psychology*, 33, 1–27. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1994.tb01008.x>

Keleher, L. (2014). Sen and Nussbaum: Agency and Capability-Expansion. *Ethics and Economics*, 11(2), 54–70.

Kingsley, D. (2011). The Sociology of Prostitution. *American Sociological Review*, 2(5), 744–755. <http://www.jstor.org/stable/2083827>

Lake, J. (2013). Social Identities, Self-Perception, and the Stigmatization of Female Prostitutes. *UC Merced Undergraduate Research Journal*, 5(1). <https://doi.org/10.5070/M451020766>

- Leigh, C. (1997). Inventing Sex Work. In *Whores and Other Feminists*. Ed. Jill Nagle, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203700655>
- Ma, H., & Loke, Y. (2019). A qualitative study into female sex workers' experience of stigma in the health care setting in Hong Kong. *International Journal for Equity in Health*, 18, 175. <https://doi.org/10.1186/s12939-019-1084-1>
- Mac, J., & Smith, M. (2022). *Prostitute in rivolta. La lotta per i diritti delle sex worker*. Tamu Edizioni.
- Madhok, S. (2013a). Action, Agency, Coercion: Reformatting Agency for Oppressive Contexts. In S. Madhok, A. Phillips and K. Wilson (Eds.), *Gender, Agency, and Coercion*, (pp. 102–21). Palgrave Macmillan.
- Madhok, S., A. Phillips and K. Wilson (2013b). *Gender, Agency, and Coercion*. Palgrave Macmillan.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Marchesan, J., Guerber Wechinewsky, P. M., & Licnerski, J. R. (2025). Considerações sobre o processo de colonialismo brasileiro. *Profanações*, 12, 82–103. <https://doi.org/10.24302/prof.v12.5656>
- Milgram, S. (1963). Behavioral Study of obedience. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67(4), 371–378. <https://doi.org/10.1037/h0040525>
- Moreland, R. L. (1985). Social categorization and the assimilation of "new" group members. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48(5), 1173–1190. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.48.5.1173>
- Organizzazione delle Nazioni Unite, (2015). *Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile*. <https://unstats.un.org/sdgs/files/metadata-compilation/metadata-goal-5.pdf>
- Panzeri, M. (2013). *Psicologia della sessualità*. Rootmail Italia S.p.A.

- Pedersen, J. R. (2009). Vitimação e vitimização de crianças e adolescentes: expressões da questão social e objeto de trabalho do Serviço Social. *Revista Textos & Contextos*, 8(1), 04-122.
- Pompele, S., Ghetta, V., Veronese, S., Bucuță, M. D., & Testoni, I. (2022). Spirituality and children's coping with representation of death during the COVID-19 pandemic: Qualitative research with parents. *Pastoral Psychology*, 71(2), 257–273. <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00995-w>
- Ramos, M. & Ramos, J. (2007). *Vida Maria*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=yFpoG_htum4
- Ribeiro Corossacz, V. (2005). *Razzismo, meticciano, democrazia razziale: Le politiche della razza in Brasile*. Rubbettino Editore.
- Ribeiro Corossacz, V. (2012). Razzismo e bianchezza in Brasile. *ANUAC*, 1, 38–48.
- Rosenberg, M. (1979). *Conceiving the Self*. Basic Books. <https://doi.org/10.2307/3340091>
- Saini, A. (2023). *The Patriarchs: The Origins of Inequality*. Beacon Press.
- Sanders, T., O'Neill, M., & Pitcher, J. (2017). *Prostitution: Sex Work, Policy & Politics*. (2a ed.). SAGE Publications Ltd. DOI:10.4135/9781529714944
- Sariola, S. (2009). Alternative discourses of sex and sexuality. In *Gender and Sexuality in India*, (p.22). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203863534>
- Scannavini, K., Blasi, T., Scaricabarozzi, R., Orfano, I., Virgili, E., Silvestre, R., & Scrivo, E. (2020). *L'empowerment delle donne: Documento di indirizzo*. ActionAid Italia. <https://www.actionaid.it/>
- Schwandt, T. A. (1998). Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry. In Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.), *The landscape of qualitative research*, (pp.221–259). Sage.

Schistek, H., & Carvalho, L. D. (2011). A formação histórico-geográfica do semiárido brasileiro. In *Educação e convivência com o Semiárido: Reflexões por dentro da UNEB*. Selo Editorial RESAB.

Sidanius, J., Pratto, F., & Bobo, L. (1994). Social dominance orientation and the political psychology of gender: A case of invariance? *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(6), 998–1011. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.6.998>

Sidanius, J., & Pratto, F. (1999). *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139175043>

Souza, J. (2009). *Ralè Brasileira: Quem è e como vive*. Editora UFMG.

Sugamele, L. (2020). La prostituzione del corpo e la criminalizzazione della donna. *Dialoghi Mediterranei*, 44. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-prostituzione-del-corpo-e-la-criminalizzazione-della-donna/>

Survival International. (2021, November 15). Le violenze contro le donne indigene in Brasile [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mxKljGakrP4>

Tajfel, H. (1972) Social Categorization. In Moscovici, S., Ed., *Introduction to Social Psychology*, Vol. 1, 272–302. Larousse.

Tajfel, H. (Ed.). (1978). Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations. *Academic Press*.

Testoni, I. (2002a). Ruoli sociali femminili e rappresentazione della famiglia da parte di prostitute immigrate. *Famiglia interdisciplinarietà ricerca*, 6(2), 83–95. <https://hdl.handle.net/11577/1372951>

Testoni, I., Tacchini, S., & Ronconi, L. (2002b). Rappresentazioni dell'uomo da parte di prostitute immigrate: tra desiderio di emancipazione e ricerca di salvezza. *Studi di sociologia*, 40(1), 79–91. <http://www.jstor.org/stable/23004913>

Tomura, M. (2009). A Prostitute's Lived Experiences of Stigma. *Journal of Phenomenological Psychology*, 40(1), 51–84. <https://doi.org/10.1163/156916209X427981>

Torok, D. & Ball, J. (2023). Renegotiating Identity and Agency in Everyday Oppression: Experiences of Forced Migrant Youth in Malaysia. *Social Sciences*, 10, <https://doi.org/10.3390/socsci10080296>

Torrioni, P. (2014). Genere e Identità: la costruzione sociale del maschile e del femminile nella società complessa. In *Genere, educazione e processi informativi. Riflessioni teoriche e tracce operative*, 36-64. Torino: Edizioni Junior - Spaggiari Edizioni Srl. <https://www.researchgate.net/publication/285768775>

Travis, C., & White (Eds.). (2000). *Sexuality, society, and feminism*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10345-000>

Turner, J. C., & Oakes, P. J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25(3), 237–252. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1986.tb00732.x>

Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Basil Blackwell. DOI:10.4135/9781446249222

Wikimedia Foundation. (n.d). *ATLAS.ti*. In Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/ATLAS.ti>

Wikimedia Foundation. (n.d). *Pardo (etnia)*. In Wikipedia. https://it.wikipedia.org/wiki/Pardo_%28etnia%29

Zollino, G. (2021). *Sex work is work*. Eris BookBlock.

