



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia
applicata**

**Corso di laurea in
SCIENZE SOCIOLOGICHE**

***Corpi, genere e interazioni: una prospettiva
sociologica***

Relatore:

Prof. Luca Trappolin

Laureanda:

Antonia Semeraro

Matricola 2069206

A.A. 2024/2025

Indice

Introduzione.....	3
Capitolo 1: Lo studio del corpo.....	5
1.1. <i>Il corpo come prospettiva</i>	5
1.2. <i>La costruzione sociale del corpo</i>	7
1.3. <i>Genere</i>	9
1.4. <i>Il controllo sui corpi</i>	15
1.5. <i>Politica dei corpi</i>	20
1.5.1. <i>Il biopotere di Foucault</i>	21
1.5.2. <i>Le posizioni femministe</i>	23
Capitolo 2: Il corpo tra interazioni sociali e riflessività.....	27
2.1. <i>Le cerimonie dell'interazione</i>	27
2.2. <i>Riflessività e progetti sul corpo</i>	36
Capitolo 3: Territorialità e sguardi nella palestra.....	40
3.1. <i>La palestra come “luogo specializzato”</i>	40
3.2. <i>Posture e gerarchie nella sala pesi</i>	42
3.2.1. <i>Territorialità e dominanza maschile</i>	42
3.2.2. <i>Il controllo dello sguardo e la negoziazione femminile</i>	43
3.3. <i>Lo spogliatoio come “backstage”</i>	46
Conclusione.....	48
Bibliografia	50

Introduzione

Il corpo è, contemporaneamente, la nostra realtà più immediata e il luogo più profondo di mediazione con il mondo sociale. Storicamente, il pensiero occidentale ha spesso relegato la corporeità alla sfera della natura o della biologia, considerandola un semplice contenitore del sé razionale. La sociologia contemporanea riconosce il corpo come un oggetto teorico autonomo e un campo di indagine fondamentale. Studiare il corpo significa comprendere come le strutture di potere, le norme culturali e le interazioni quotidiane si iscrivano sulla nostra materialità fisica. La sua rilevanza risiede nel fatto che è sul corpo che si manifestano e si negoziano gli elementi cruciali della vita sociale: l'identità, il genere, la disuguaglianza, la salute etc.

Questa tesi assume che la società sia nel corpo e che le nostre azioni percepite come "naturali" e "automatiche" siano in realtà dettate da norme incorporate. Ciò significa che tutto ciò che facciamo — dal modo in cui camminiamo, mangiamo, occupiamo lo spazio o moduliamo la voce — è il risultato di configurazioni storiche e sociali.

L'analisi si concentra in modo particolare sulla dimensione incorporata del genere. Il genere è inteso come l'insieme delle pratiche corporee che non solo esprimono, ma producono attivamente le identità degli individui.

Il primo capitolo traccia le radici di questo percorso. Si esamina il superamento del dualismo mente/corpo nel pensiero sociologico e si delinea la costruzione sociale della corporeità come intreccio di produzione simbolica e incorporamento di norme. Un focus centrale è dedicato al genere come prima forma di differenziazione gerarchica dei corpi. Infine, il capitolo storicizza il processo di civilizzazione del corpo e analizza la politica dei corpi, dal biopotere di Foucault alle prospettive femministe contemporanee.

Il secondo capitolo sposta l'analisi sulla dimensione micro-sociale. Si esplora il corpo come strumento di comunicazione nelle interazioni quotidiane, analizzando i rituali corporei che costruiscono e riproducono le identità di genere. Il capitolo si concentra poi sul corpo come spazio di progettualità e riflessività nella tarda modernità, evidenziando il costante lavoro di modellamento del sé e le ambivalenze della cura estetica, in particolare per il corpo femminile.

Infine, il terzo capitolo costituisce un'analisi empirica e situata. La palestra è indagata come laboratorio di genere e "luogo specializzato" in cui le norme sociali vengono performate e sorvegliate. Attraverso una prospettiva interazionista, il capitolo esamina le gerarchie di genere nella sala pesi (territorialità, sguardi, performance di forza) e analizza lo spogliatoio come "backstage", dove i rituali di cura riaffermano la conformità di genere.

Capitolo 1: Lo studio del corpo

Nel presente capitolo si vedrà come la sociologia abbia iniziato a riconoscere il corpo come oggetto teorico autonomo, superando il dualismo mente/corpo. In particolare, nel primo paragrafo vengono esaminate le radici epistemologiche di questa “assenza” del corpo nel pensiero sociologico.

Nel secondo paragrafo verrà illustrato come il corpo funzioni contemporaneamente come luogo di produzione simbolica e come spazio di incorporamento di norme, tecniche e abitudini sociali. Saranno così delineate le caratteristiche fondamentali del processo di costruzione sociale della corporeità.

Nel terzo paragrafo si esplora come il genere rappresenti la prima forma di differenziazione dei corpi e dia origine a gerarchie sociali. Viene mostrato come, fin dall'infanzia, le pratiche quotidiane, le norme culturali e l'organizzazione sociale plasmino le identità di genere, modellando il corpo maschile e femminile in modi differenti e definendo le modalità con cui uomini e donne occupano lo spazio privato e pubblico.

Nel quarto paragrafo si delinea il processo storico di civilizzazione del corpo, seguendo la prospettiva di autori classici e contemporanei.

Infine, nell'ultimo paragrafo tratterò la politica dei corpi a partire dal pensiero di Foucault fino alle prospettive femministe e gli studi di genere contemporanei.

1.1. Il corpo come prospettiva

In alcune discipline del sapere umanistico, come l'antropologia, esiste da tempo una tradizione di studi sul corpo. La sociologia invece, ha cominciato solo di recente — in maniera più sistematica a partire dagli anni Ottanta — a considerarlo un oggetto di interesse scientifico autonomo. Come mostrano numerosi autori che hanno ripercorso la storia del pensiero sociologico (Scott & Morgan, 1993; Turner, 2008), il corpo è sempre stato una sorta di “presenza assente” (Shilling, 2006): raramente tematizzato in modo esplicito, ma costantemente implicato come dimensione sotterranea dei processi sociali (Ferrero, 2015). Le ragioni che sono state associate alla mancanza di interesse dello studio del corpo risiedono in larga parte nel progetto razionale e moderno che ha segnato la

disciplina sin dalle origini. La modernità ha distinto ciò che è ordinato e astratto da ciò che è concreto e disordinato, relegando il corpo in quest'ultima sfera e svalorizzandolo. In questa logica, la cultura viene posta in trionfo sulla natura, e la corporeità appare come un residuo da controllare o come un elemento imbarazzante nell'ordine sociale moderno (Scott & Morgan, 1993).

La sociologia risente delle conseguenze di una fondazione epistemologica al tempo stesso dualista e idealista. Il dualismo si fonda sulla separazione tra mente e corpo: l'attore sociale è interpretato principalmente come essere razionale, mentre la dimensione fisica viene vista come un limite, un vincolo o, al massimo, come il contesto in cui l'azione si svolge. Da questa prima dicotomia deriva anche la distinzione tra sociale e biologico, secondo la quale l'analisi dell'azione sociale deve escludere le componenti organiche, considerate dominio specifico delle scienze naturali (Galimberti, 1998).

Per quanto la sociologia abbia sempre avuto la tendenza a criticare le prospettive riduzioniste, gli studiosi hanno operato con un'accettazione implicita o esplicita di una base biologica, concentrandosi piuttosto con una concezione additiva sull'analisi del sociale. La sociologia ha quindi lasciato intatte le interpretazioni biologiche piuttosto che presentarle come costruzioni culturali. Come Connell ha suggerito, "i corpi crescono, lavorano, fioriscono e decadono in situazioni sociali che producono effetti corporei" (1987) e tali processi sono stati relativamente poco teorizzati (Scott & Morgan, 1993).

Persino alcuni studi che criticano il determinismo biologico in relazione al genere tendono ad accettare le differenze anatomiche tra maschi e femmine come punto di partenza. Partendo da un'analisi storica, la sociologia del corpo dovrebbe mettere in discussione anche queste differenze date a lungo tempo per scontate.

L'età moderna ha visto dei cambiamenti nell'interpretazione delle differenze anatomiche nel corso del tempo. Per esempio, è documentato che, prima del diciottesimo secolo uomini e donne venivano concepiti con gli stessi genitali con un'unica differenza: nelle femmine erano collocati all'interno del corpo e nei maschi all'esterno.

Nel 1672, De Graaf chiamava le ovaie con lo stesso termine usato per i testicoli, *orchis*, e ancora nel 1819 il London Medical Dictionary le definiva "testicoli femminili". Questo passaggio segna il cambiamento da una concezione verticale del corpo femminile, inteso come versione incompleta di quello maschile, a una orizzontale, basata sull'opposizione

tra i sessi più che sulla gerarchia — un’evoluzione dovuta più a trasformazioni culturali che a scoperte anatomiche (Scott & Morgan, 1993).

Il corpo non può essere fatto oggetto di studio senza subire un trattamento epistemologico appropriato. Gli studiosi oggi spingono verso una sociologia che superi la dicotomia sociale/biologico. Nello studio dev’essere inclusa un’analisi storico-culturale che illustri come la relazione tra queste due categorie cambi in base all’età, alla classe, al genere e all’etnia.

Emerge così una spaccatura tra la proposta più convenzionale di una sociologia del corpo, che considera quest’ultimo come una delle tante tematiche di cui può occuparsi come oggetto ‘dal di fuori’, e la prospettiva di una “embodied sociology”, che assume invece il ‘corpo vissuto’ come modalità di dare e prendere forma della società (Ferrero, 2015).

1.2. La costruzione sociale del corpo

Si può definire l’ontologia costruttivista come articolata in due direzioni: quella simbolico-comunicativa e quella pratica-mimetica (Sassatelli & Ghigi, 2018).

Il primo approccio fa riferimento alla teoria della nota antropologa Mary Douglas (1993) che ha approfondito l’analisi del corpo come forma di simbolismo sociale e sistema di classificazione. La sua tesi è che il corpo sociale richiama continuamente il corpo fisico in un gioco di rimandi simbolici.

Secondo Douglas, il corpo rappresenta una riserva comune di simboli, fortemente intrecciata con l’emotività individuale ma selezionata e modellata dai rituali e dai codici culturali. Ogni società attribuisce significati specifici ai confini corporei che riflettono la propria organizzazione e i propri sistemi di credenze: il corpo diventa così metafora dei confini sociali, della purezza e del pericolo.

Infatti, quanto più una società è rigida e gerarchica, tanto più limitata sarà la varietà di espressioni corporee consentite. Il controllo del corpo funziona quindi come forma di controllo sociale, e il corpo fisico diviene simbolo del corpo collettivo. Nei periodi di crisi o instabilità sociale, cresce l’attenzione alla purezza e alla protezione dei confini corporei, sui quali vengono proiettate ansie e tensioni collettive.

Le pratiche e rappresentazioni corporee, dunque, riflettono dinamiche più ampie di ordine socioculturale: il corpo diviene luogo privilegiato di espressione, controllo e costruzione dell'identità (Ferrero, 2015).

Il secondo approccio è quello che vede la materialità dell'individuo svilupparsi nell'interazione sociale in quello che prende il nome di "incorporamento".

Abbiamo visto come il corpo sia un enorme catalizzatore di significati e simboli culturali di un determinato contesto sociale. Il corpo come oggetto non può essere separato dal corpo come soggetto. Da questa prospettiva il termine "incorporamento" per cui: "il corpo, il sé e l'interazione sociale sono così strettamente interconnessi che le distinzioni tra di essi non solo risultano permeabili e mutevoli, ma vengono anche attivamente manipolate e configurate" (Waskul & Vannini, 2006).

È una prospettiva che prende posto dal concetto di «tecniche del corpo» introdotto da M. Mauss (1934) per indicare "i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla loro tradizione, del corpo" (cit in Borgna 2008, 13). Le tecniche che fanno uso del corpo ci parlano di una data società e ne sono il prodotto.

Il corpo incarna i significati sociali sotto forma di *habitus*, nonché disposizioni materiali e simboliche. Questo vuol dire che il modo di camminare, di mangiare, di parlare, di ridere cambiano in base al tipo di società in cui viviamo. Imitando nel continuo scorrere della vita quotidiana gesti, movenze, posture, ma anche emozioni e prospettive, gli esseri umani prendono corpo e col proprio corpo prendono posto nella società (Sassatelli, 1999b). Dunque, secondo Mauss il corpo è il primo strumento dell'uomo perché con questo modifica non solo l'ambiente che lo circonda, ma anche sé stesso per adattarsi a tale ambiente. Nel corpo si manifestano i tratti distintivi di una specifica collettività e allo stesso tempo naturalizzano tali elementi associando loro la valenza di automatismo biologico (Ferrero, 2015).

Per comprendere al meglio la costruzione sociale del corpo è utile riprendere le caratteristiche attribuite a tale processo trovate da R. Sassatelli e R. Ghigi (2018). Lo definiscono come processo: "*scalare, circolare, attivo, incessante e conteso*".

- Scalare, perché i nostri corpi sono forgiati dalle relazioni sociali a più livelli o scale: nell'aspetto e nella postura, nelle capacità e nelle limitazioni, nelle emozioni e nella fisicità stessa.
- Circolare, perché, in quanto esseri umani, siamo indotti ad assumere nel nostro corpo le differenze promosse dall'interazione, dalla cultura e dalle istituzioni per poi agire su queste stesse differenze a partire dal nostro sentire incorporato.
- Attivo, perché di questo incorporamento noi siamo pienamente soggetti – e quindi non solo soggetti al potere delle classificazioni e dell'organizzazione sociale, ma anche capaci di farci soggetti del nostro lavoro sul nostro corpo riproducendo, modificando, sfidando le norme sociali.
- Incessante, perché non solo continuamente costruiamo il nostro corpo per noi e per gli altri, ma anche perché esso non potrà essere davvero muto: parlerà di noi anche quando ci sembrerà di non dir nulla.
- Conteso, perché i nostri modi di vivere il corpo sono fondamentali, ancorché spesso taciti, modi di vivere le nostre identità, le quali, a loro volta, sono collocate in sistemi gerarchizzati (ibidem, 6).

1.3. *Genere*

R. Sassatelli e R. Ghigi (2018) definiscono il genere come prima dimensione dell'incorporamento, nonché, la prima forma di differenziazione dei corpi nella maggioranza dei contesti sociali e culturali. Questa differenziazione porta i segni di una gerarchia. Il genere segna i corpi come differenza, le dinamiche sociali trasformano la differenza in disuguaglianza: il nostro modo di intendere la sociologia del corpo ci spinge ad occuparci esattamente di queste dinamiche.

“Non esistono corpi che non si confrontino con le categorie culturali di ‘donna’ e di ‘uomo’, e con tutte le altre categorie sessuali che una società può definire. Un approccio di genere alla costruzione sociale del corpo lascia quindi spazio alla varietà delle forme in cui il genere si realizza e allo stesso tempo ne rileva il carattere di filigrana, ora visibile, ora seminasosta, dei rapporti e delle strutture sociali. Dunque, anziché frutto di una qualità naturale, l'essere uomo o donna è un prendere posto continuamente realizzato: nell'interazione attraverso i gesti più minuti, nella cultura attraverso significati storicamente consolidati, e nelle istituzioni attraverso ruoli e funzioni” (ibidem,7).

Il genere non è altro che frutto di relazioni tra soggetti incarnati, collocati in posizioni differenti all'interno dell'ordine sociale in base alle proprie capacità riproduttive e alla

conseguente classificazione sessuale, ma anche di relazioni che ogni soggetto intrattiene con il proprio corpo. L'intreccio di queste dinamiche dà forma a un vero e proprio "ordine di genere", una rete di possibilità e vincoli che orienta le azioni, i ruoli e le identità dei soggetti sociali. Una delle caratteristiche del genere e di tutti gli attributi associati alla maschilità e alla femminilità è quella di essere fissato sul corpo grazie anche al suo intrecciarsi ad altre due dimensioni definitorie: il sesso (e le classificazioni che attribuiscono i corpi ad una categoria sessuale) e la sessualità (e le classificazioni che smistano i corpi in relazione all'organizzazione del desiderio erotico). Ed è questo allineamento che "costruisce le donne e gli uomini come entità essenzialmente distinte con funzioni complementari, caratteristiche comportamentali e attributi fisici divergenti, reciprocamente attratte le une dagli altri. Si tratta di un allineamento dal forte valore normativo, nel senso che esso viene presentato non solo come «normale», ma anche come «moralmente giusto»" (ibidem, 25).

Pur condividendo una distinzione tra maschile e femminile (e, in alcuni casi, ulteriori categorie di genere), le diverse società interpretano e modellano tale differenza in modi differenti, attribuendo ai corpi significati, capacità e forme diverse. Il dato biologico, quindi, non è mai neutro: viene costruito socialmente attraverso discorsi (medici e non), pratiche e istituzioni che ne determinano il senso.

A partire dal celebre studio di M. Mead (1935) sulle tribù della Nuova Guinea, l'antropologia ha mostrato che i comportamenti maschili e femminili variano profondamente da cultura a cultura. Studi successivi hanno evidenziato l'esistenza di sistemi di genere meno rigidi e dicotomici rispetto a quelli occidentali, come il riconoscimento di un terzo genere in molte società dell'emisfero australe o la normalità di periodi di omosessualità in alcune culture africane (Sassatelli & Ghigi, 2024).

L'effettività delle differenze di genere viene assicurata dall'organizzazione sociale e dalle sue istituzioni. Con «riflessività istituzionale», E. Goffman (2009) indica tutti quei caratteri dell'organizzazione sociale che hanno l'effetto di confermare i nostri stereotipi di genere e convalidare l'orientamento prevalente nelle relazioni fra i sessi: "(non) sono perciò le conseguenze sociali delle differenze sessuali innate a dover essere spiegate, ma il modo in cui queste sono state (e sono) poste a garanzia dei nostri ordinamenti sociali e,

soprattutto, il modo in cui l'operare delle istituzioni sociali assicura che queste spiegazioni appaiano ben salde)" (ibidem, 23). L'organizzazione sociale prevede in effetti meccanismi di educazione e selezione attraverso cui uomini e donne possono mostrarsi differenti – ad esempio “ è vero che, in media, i maschi sono più alti e corpulenti delle donne, ma la differenza relativa tra uomini e donne è soprattutto riprodotta e garantita dalla norma sociale dell'«accoppiamento selettivo» che ci fa tendere a giudicare ridicola, sgraziata o quanto meno «strana» la coppia in cui è la femmina ad essere visibilmente più grande del maschio” (Ibidem, 59). È dunque l'ambiente sociale stesso ad essere plasmato così da evocare e fare da palcoscenico a quei modi di comportarci che alludono al nostro essere essenzialmente maschi o femmine. La divisione dei sessi trae la sua forza dall'apparire così ovvia da non dover essere giustificata.

La sociologia contemporanea riconosce sempre più che è il modo in cui la vita sociale è organizzata e vissuta a rendere possibile la costante e concreta produzione delle differenze di genere (West & Zimmerman, 1987). C. West e D. H. Zimmerman nel celebre articolo “Doing Gender” (1987) sviluppano la prospettiva del *doing gender* che non concepisce il genere come qualcosa che “si è” ma come qualcosa che “si fa”.

Il *doing gender* è messo in atto da donne e uomini la cui competenza come membri della società dipende dalla sua stessa produzione.

Il *doing gender* implica un insieme complesso di attività socialmente guidate — percettive, interazionali e micropolitiche — che definiscono determinate condotte come espressioni di una presunta “natura” maschile o femminile. Si tratta di un agire situato, svolto in presenza reale o virtuale di altri individui che si presume siano anch'essi orientati alla sua produzione.

Piuttosto che una proprietà individuale, il genere viene concepito come una caratteristica emergente delle situazioni sociali: allo stesso tempo risultato e giustificazione di specifici assetti sociali, nonché mezzo di legittimazione di una delle divisioni più fondamentali della società (ibidem, 126).

Tale intuizione fornisce l'impalcatura interazionale della struttura sociale insieme a un meccanismo incorporato di controllo sociale. Poiché la società si aspetta che uomini e donne si comportino in modi “coerenti” con la loro categoria di genere, chi devia da queste norme viene sanzionato — anche solo con disapprovazione, ironia o esclusione. In questo senso, il genere contribuisce a mantenere l'ordine sociale e le disuguaglianze

tra uomini e donne. Le distinzioni di genere appaiono “naturali” e “corrette” proprio perché sono continuamente riprodotte nell’interazione sociale.

È reso così visibile come la costruzione sociale del corpo si intreccia con la costruzione sociale del genere.

Ovviamente non si vuole dire che i soggetti possano liberamente e agevolmente agire ora da donna ora da uomo. Il genere è una fondamentale costruzione sociale e quindi, come ha scritto J. Butler (2013) esso non può venire ridotto ad un atto volontaristico: essere uomini o donne è un processo e una pratica che si realizza nelle diverse realtà sociali in cui i soggetti si trovano ad agire, e tuttavia tale identità viene ad essere consolidata mediante aspetti materiali – il portamento, le dimensioni corporee, il modo di parlare, ecc. – e aspetti simbolici – discorsi, classificazioni e categorie – di cui le persone non possono facilmente spogliarsi senza rinunciare ad una parte fondamentale di sé stessi. Il genere, in effetti, viene definito da Connell (2006) come una pratica di continuo posizionamento all’interno dell’«arena riproduttiva» – e cioè del campo in cui i soggetti incorporati si collocano diversamente a seconda del loro rapporto con la riproduzione umana (Sassatelli & Ghigi, 2018)

Ed è su questa linea che C. Guillaumin (2006) adotta una posizione costruttivista rendendo conto prima di tutto della ‘materialità’ dell’esperienza. Definisce «sessuazione» quel processo sociale di differenziazione fisica che situa i soggetti attraverso i loro corpi e li smista in categorie di genere, il maschile e il femminile. È insomma l’imprescindibile formazione di un corpo che sia correttamente inserito nella società in quanto corpo di donna o corpo di uomo.

Il genere passa essenzialmente attraverso la costruzione del corpo e la naturalizzazione delle differenze: attorno all’apparato riproduttivo esterno, della femmina o del maschio, è stata elaborata una costruzione materiale e simbolica, destinata a esprimere, valorizzare e separare i sessi. Questa costruzione ricalca un rapporto sociale materiale che non ha, esso stesso, nulla di simbolico: quello della divisione socio-sessuale del lavoro e della distribuzione sociale del potere. Una tale costruzione “fa sembrare gli uomini e le donne eterogenei tra di loro, differenti per essenza. Ciò implica un intervento costante delle istituzioni sociali durante tutta la vita degli individui, intervento che comincia al momento della nascita, e probabilmente ancor prima, poiché già dopo qualche settimana è possibile

conoscere il sesso del nascituro. E questa costruzione sociale viene iscritta nel corpo stesso. Il corpo è costruito come corpo sessuato” (ibidem, 316).

La fabbricazione del corpo sessuato o sessuazione è un’impresa di lungo respiro che comincia molto presto. Si tratta di un processo ininterrotto, che continuamente definisce cosa è appropriato per un corpo di donna e per un corpo di uomo, assegnando alle donne una posizione subordinata.

Secondo Guillaumin (2006) gli ambiti di fabbricazione del corpo sessuato sono tre.

Per primo, troviamo gli interventi diretti sul corpo, tra cui tecniche di modificazione del corpo, la moda (nei modi di presentare il proprio aspetto: capelli, depilazione, trucco, abbigliamento...), la distribuzione del cibo e il controllo delle dimensioni relative. Nelle società dell’abbondanza, con ampie risorse alimentari, si osserva una disuguaglianza nutrizionale a svantaggio delle donne: gli uomini dispongono di una quota proteica maggiore, che favorisce una crescita corporea e muscolare superiore. Pur essendo tutti mediamente più ben nutriti rispetto alle società povere, le donne sono molto più piccole degli uomini. Le norme relative a peso e statura non sono universali: variano da Paese a Paese, poiché anche le tabelle che definiscono il “peso ideale” in rapporto all’altezza riflettono modelli culturali e sociali differenti. Ed è stando a questo che la minore corporatura femminile viene spesso percepita come naturale, normale e persino desiderabile, legittimando così la disuguaglianza tra i corpi. Inoltre, in una coppia la donna deve essere più piccola, più leggera e più giovane dell’uomo. Ciò sottolinea quanto le caratteristiche fisiche socialmente richieste ad un uomo ed a una donna vadano per definizione verso la differenziazione.

In secondo luogo, troviamo «il corpo per sé», ovvero i discorsi e le pratiche di gestione del proprio corpo. Particolare attenzione è posta ad una varietà di situazioni che forgiavano i corpi alla gestione del proprio spazio fisico, della buona o cattiva postura, mobilità, uso di utensili e di oggetti, tono della voce, ecc. I giochi dell’infanzia sono uno dei mezzi fondamentali per imporre una postura specifica per ciascun sesso: “i giochi fisici prevedono che una ragazza non colpisca di piede o non usi il pugno, al contrario dei ragazzi e poiché richiede ad entrambi di non mordere o tirare i capelli, le ragazze si ritrovano senza strumenti di difesa coerente nelle zuffe fra bambini” (ibidem, 322). Giocare non è un’attività ugualmente ripartita tra i sessi né organizzata in modo uguale: i

bambini hanno più tempo e più spazio per il gioco delle bambine, e ciò si rifletterà su caratteristiche soggettive come la postura, l'audacia, l'ampiezza dei movimenti spontanei definendo la maschilità incorporata diversamente dalla femminilità. I giochi delle ragazze avvengono in spazi ristretti e sorvegliati, spesso vicino alle loro case, sotto lo sguardo implicito ma costante di familiari e conoscenti. Questa limitazione spaziale e temporale comporta anche una restrizione della libertà mentale e corporea: i movimenti sono contenuti, il corpo è confinato in uno spazio ridotto, e sebbene vengano sviluppate abilità come l'equilibrio o la destrezza manuale, viene impedita l'espansione fisica e simbolica del corpo nello spazio. Tale distinzione si rifletterà sulle disposizioni incorporate dei soggetti in età adulta: "le donne restringono continuamente l'uso che fanno dello spazio, mentre gli uomini lo massimizzano. Guardate le braccia, le gambe di questi ultimi che si stendono ampiamente sulle sedie, sulle spalliere, i loro gesti aperti e talvolta bruschi nello spostarsi. Al contrario guardate le gambe chiuse, i piedi paralleli, i gomiti stretti, lo spostamento misurato delle donne, anche nella fretta" (ibidem, 327).

Infine, la fabbricazione del corpo procede lungo l'asse del «corpo per gli altri». Esso include la gestione della vicinanza tra uomini e tra donne e la costruzione reciproca di modi di essere maschi/femmine e in coppia. Qui si rileva soprattutto il fatto che nel corso della socializzazione maschi e femmine fanno un «apprendistato corporeo» differente. Un'esempio è il controllo del volume della voce imposto alle ragazze. "Questa ampia restrizione rende difficile la presa di parola in pubblico (negli incontri, al lavoro, nelle assemblee di qualsiasi natura esse siano) per la maggioranza delle donne, la cui voce, abituata da tempo negli spazi pubblici a un volume basso e ad una parlata precipitosa, non si fa sentire, e spesso non è compresa" (ibidem,328). E allo stesso modo negli spazi pubblici all'aperto la voce delle donne non è costante o facilmente presente come quella degli uomini.

Fin dall'infanzia, attraverso il gioco e poi nel lavoro o nello sport, gli uomini imparano una cooperazione fisica immediata, non mediata dal linguaggio: aiutarsi a sollevare un peso, spostare un oggetto oppure risolvere insieme un imprevisto (ad esempio aggiustare qualcosa che si rompe). Tale coordinazione corporea rappresenta una forma di conoscenza pratica della parità tra uomini, fondata su esperienze condivise di confronto.

Il corpo maschile, dunque, si definisce nella relazione con altri corpi maschili e nello spazio pubblico, che diventa teatro della sua espressione e competenza fisica. Questo spazio, tuttavia, è fortemente sessuato: appartiene agli uomini, che vi esercitano abilità, forza e solidarietà escludendo le donne, tanto nella pratica quanto nella costruzione simbolica di tale dominio corporeo.

Il corpo femminile è costruito socialmente come corpo separato, confinato e destinato alla cura. L'educazione delle donne mira a contenere e ridurre le loro potenzialità fisiche, abituandole fin dall'infanzia alla prossimità con il corpo altrui: accudire, nutrire, lavare e sostenere divengono gesti appresi e naturalizzati, che definiscono un "corpo per gli altri". Questo addestramento alla cura si prolunga per tutto l'arco della vita, anche nella vecchiaia. Il corpo delle donne è reso "prossimo" — ai bambini, ai malati, agli anziani, alla sessualità maschile. Nello spazio privato, i bambini e i partner hanno libero accesso ai loro corpi, mentre gli uomini mantengono un controllo sull'accessibilità del proprio. Tale dinamica riproduce un corpo a corpo ineguale, dove le donne si confrontano con la forza o la fragilità altrui, ma non con pari. "Le donne sono allontanate fisicamente dai loro possibili pari mediante la mancanza di uno spazio pubblico comune. È la parità che è messa in questione, e non la solidarietà. L'esercizio della solidarietà tra le donne, reale, costante, è un'esperienza personale, particolarizzata. Sono le amiche, le sorelle, le vicine, le donne della sua famiglia, insomma le persone più prossime, a darle una mano" (ibidem, 334).

1.4. Il controllo sui corpi

Storicizzando l'idea freudiana che la nostra civiltà è costruita sulla repressione degli istinti, N. Elias (1982) colloca la razionalizzazione del corpo nei mutamenti della forma del controllo politico derivanti dall'assunzione del monopolio della violenza fisica da parte dello Stato nazionale moderno.

Le pratiche di controllo dei corpi sono esito delle dinamiche di conflitto e cooperazione tra ceti sociali che hanno definito la genesi delle società occidentali moderne.

Il percorso di sviluppo del corpo civilizzato trova un punto di svolta nel passaggio dalla società guerriera medievale a quella delle corti, nonché nella trasformazione della nobiltà

dominante dalla classe di cavalieri a quella di cortigiani. Nel Medioevo europeo la struttura della personalità era volubile e il comportamento imprevedibile: la vita era breve, il cibo spesso carente e la violenza era all'ordine del giorno; gli individui erano chiamati a soddisfare i propri desideri in modo immediato e a lottare per difendere la propria vita e i propri beni.

Il Rinascimento, con la nascita delle società di corte, vede l'incremento della richiesta di controllo emozionale e di codici di condotta corporea. Compare la biancheria da letto, le posate e primi segni di pudore, di imbarazzo per la nudità. Nascono una serie di attrezzature igieniche, strumenti adatti a eliminare i contatti, che tendono a separare l'uomo animale dall'uomo sociale.

Il conseguente fiorire di spazi sociali «pacificati» ha fatto sì che la paura prioritaria degli individui non fosse più quella della violenza fisica, bensì quella di non dare la giusta impressione e di perdere il controllo sulle informazioni che ciascuno dà di sé nell'interazione con gli altri (Sassatelli, 1999b). Emerge così una particolare attenzione alle «buone maniere» che sfocia in una distanza materiale e simbolica tra i corpi. Elias (1982) parla di un «muro di affetti», quello “che oggi si avverte già soltanto avvicinandosi a qualcosa che è entrato in contatto con la bocca o con le mani di qualcun altro, e che si manifesta come un sentimento di disgusto alla mera vista di molte funzioni fisiche altrui, o spesso anche alla loro semplice menzione” (ibidem, 170). Le nuove norme di comportamento impongono di segregare nella sfera intima e privata tutto ciò che ha a che fare con il corpo (tempi e luoghi del sonno, defecazione, alimentazione, sessualità, ecc.). I cortigiani imparano a leggere i segnali corporei altrui, a padroneggiare il controllo delle proprie emozioni per una crescente governabilità delle espressioni di sé.

Nella prima modernità, la trasformazione dei nobili in cortigiani si accompagna ad una crescente avanzata dei ceti borghesi, con la conseguente necessità da parte dei primi di distinguersi da questi ultimi. Un «rifiuto della volgarità» radicato a livello inconscio, guida la condotta della classe cortigiana per la quale il «buon gusto» diventa anche un segno di prestigio sociale. Nel corso dell'Ottocento, l'ascesa della borghesia commerciale e industriale mise fine alla supremazia delle maniere aristocratiche, sostituendole con valori come la competenza professionale, il possesso economico e una morale fondata

sulla virtù più che sulla raffinatezza. Il nuovo “codice di condotta” borghese, frutto di un processo di imitazione e distinzione rispetto alle élite precedenti, rappresenta un amalgama tra i propri modelli originari e quelli del vecchio ceto dominante, e si caratterizza per una progressiva razionalizzazione del corpo e dei comportamenti (Sassatelli, 1999b).

Sostanzialmente il processo di civilizzazione è guidato dalle classi superiori che hanno svolto la funzione di avanguardie alle classi subalterne sino a coinvolgere l'intera società: le forme del corpo civilizzato diventano *habitus* condiviso che assume la forma di un automatismo percepito come naturale, come testimonia, ad esempio, il progressivo innalzamento generale della soglia del pudore e della vergogna.

Riassumendo, lo sviluppo del corpo civilizzato comporta un processo di socializzazione, razionalizzazione e individualizzazione del corpo (Shilling, 2006). La socializzazione prevede la formazione di un'etichetta, significa che le funzioni del corpo vengono organizzate socialmente distanziandosi dalla sfera naturale. Razionalizzazione, invece, significa che tra istinti e pulsioni e azioni si interpone il pensiero razionale con il controllo delle emozioni. Infine, individualizzazione significa che i soggetti si autopercepiscono come entità separate, e il corpo viene rappresentato come contenitore individuale del sé, incrementando la riflessività sul corpo (Nettleton, 2020).

È importante, quindi, mantenere una distanza socialmente accettabile tra noi e gli altri. Questa distanza prende posto nei sentimenti di ripugnanza e vergogna, di piacere o avversione destinati alla sfera intima, presentati come il tratto più personale del soggetto (Elias, 1982). Le norme corporee sono percepite come una “seconda natura” data per scontata.

La civilizzazione del corpo si presenta quindi come ambito della costruzione sociale del corpo.

Testimone dell'industrializzazione e della nascita del capitalismo, la sociologia classica ha posto al centro della riflessione i corpi produttivi, ossia quei corpi modellati dalle nuove discipline e istituzioni della modernità occidentale, interpretandoli nel quadro dello sviluppo della razionalità moderna. In questa prospettiva, emerge la stretta relazione tra i bisogni della società industriale e le tecniche di disciplinamento del corpo (Sassatelli, 1999b).

Per Marx, il lavoro rappresenta un processo corporeo che può condurre all'autorealizzazione in armonia con la natura, ma nel sistema capitalistico produce alienazione: il corpo del lavoratore è ridotto a ingranaggio della macchina e perde la propria autonomia. La divisione del lavoro e la disciplina di fabbrica trasformano l'operaio in "operaio parziale", privandolo della molteplicità dei gesti e della libertà fisica e mentale. Il capitalismo, sfruttando fino all'estremo la forza fisica e psichica, svuota la corporeità del suo significato umano, relegando il lavoratore a una dimensione puramente biologica. In questo modo, Marx mostra come i confini tra umano e animale siano socialmente costruiti e determinati da rapporti di dominio e sfruttamento, rivelando come il corpo diventi il primo luogo in cui il potere economico e sociale si iscrive e si riproduce (Sassatelli, 1999b).

Dalla fine dell'Ottocento, l'incorporamento moderno trova impulso anche nello sviluppo delle grandi metropoli occidentali. Nella metropoli, scrive Georg Simmel (1995), si sviluppa un «atteggiamento blasé» verso lo spettacolo incombente e variopinto delle merci: la «vita nervosa» si intensifica favorendo l'intellettualizzazione al di sopra della «sentimentalità», lo sradicamento dal territorio, l'anonimato dell'ambiente urbano e lo specializzarsi e differenziarsi delle funzioni rafforzano l'individualismo. L'individualismo tende progressivamente a orientarsi nella direzione indicata dal romanticismo, puntando non sulla figura dell'individuo astratto, ma sull'unicità di ogni persona. La vita metropolitana incide profondamente sulla soggettività incorporata: trasforma la percezione sensoriale, facendo sì che la vista prevalga sulle altre facoltà e che gli individui diventino meno corporei e più emotivamente sensibili (Simmel, 1998). Allo stesso modo, una generale «aspirazione all'igiene» diventa dominante: si tratta di un aspetto della crescente capacità e necessità di calcolare tutto, che è tutt'altro che il mero riflesso del progresso scientifico, e ha piuttosto chiare funzioni distintive laddove «la questione sociale non è soltanto una questione etica, ma anche una questione di naso» (ibidem, 557). Per cui gestire il corpo razionalizzato diventa un tratto egemonico del sociale.

Così, se ritorniamo ad Elias (1988), vediamo che man mano che il processo di civilizzazione procede nella contemporaneità il corpo è diventato il punto di applicazione di forme di autocontrollo. Divengono sempre più importanti gli spazi per lo «sfogo

controllato delle emozioni», come lo sport e i passatempi «emozionanti» e «piacevoli» che «sostituiscono» ciò che «manca» nella vita quotidiana [Elias e Dunning 1989].

Nella tarda modernità, con la crescente differenziazione funzionale e l'emergere della divisione pubblico/privato, i soggetti devono imparare a contenere il corpo, e allo stesso tempo sono incoraggiati a valorizzare le proprie pulsioni individuali che incrementa i comportamenti di consumo (Turner, 2008).

Quest'ultimo, in particolare, è divenuto un campo profondamente femminilizzato, tanto da contribuire alla stessa genesi del capitalismo occidentale. Sassatelli e Ghigi (2018) ripercorrono questo processo di femminilizzazione. Già dal tardo Medioevo, come osserva Sombart (2003) la “secolarizzazione dell'amore” — cioè la sua progressiva emancipazione da vincoli religiosi — ha introdotto un orientamento edonistico verso i beni materiali e un raffinamento dei piaceri, connessi a una nuova rappresentazione estetica e sensuale della donna. In questo contesto, figure come le cortigiane incarnarono una femminilità raffinata e centrata sulla gestione dei piaceri, influenzando il gusto e i comportamenti di consumo della società, fino a penetrare nella borghesia del Settecento. Le donne borghesi, pur confinate ideologicamente nella sfera domestica, divennero protagoniste della nascente società dei consumi: la loro ricerca di eleganza e distinzione animò nuovi rituali legati alla casa e alla cura del sé, sostenuti dalla diffusione di negozi e grandi magazzini. La cultura del consumo assunse così un carattere fortemente edonistico e di genere, incentrato sull'estetica, sul gusto e sulla raffinatezza.

Campbell (1992) ha messo in relazione l'etica romantica con l'origine del consumismo moderno, evidenziando come le donne delle classi medie, principali lettrici di romanzi rosa, abbiano veicolato un nuovo edonismo fondato sull'immaginazione e sulla gestione delle emozioni. La lettura, insieme ad altre pratiche culturali, divenne un mezzo per vivere esperienze simboliche e desideri in forma “moralmente accettabile”.

Parallelamente, questa espansione dei consumi femminili fu accompagnata da un processo di disciplinamento: le donne venivano incoraggiate a coltivare il gusto e la raffinatezza, ma entro limiti socialmente accettati. I rituali del salotto borghese (the e porcellane), la buona conversazione, la cura della casa e del corpo erano tutte forme di consumo “controllato”. Infatti, “la capacità femminile di consumare non riposa vieppiù su forme di proprietà personale, visto che ancora per gran parte dell'Ottocento cedevano persino la propria dote in amministrazione al marito, ricevendone in cambio il diritto al

mantenimento e a spendere soldi per la casa. È attraverso forme di consumo produttivo (ricamare, leggere, cucire), addomesticato (si fa avanti un'ideologia della gestione razionale della sfera domestica) e vicario (come membri di una famiglia e “in nome” di tale famiglia) che le donne possono esprimersi come consumatrici in modo adeguato e corretto” (ibidem, 22).

Come osserva Veblen (1999), la donna borghese finì per rappresentare una consumatrice vicaria: attraverso il suo corpo, l'abbigliamento e la gestione domestica, dava visibilità e splendore al marito e alla sua posizione sociale.

Il consumo femminile, quindi, pur divenendo un tratto distintivo della modernità, rimase strettamente vincolato a logiche patriarcali di potere, dipendenza economica e rappresentazione simbolica del maschile.

In maniera sempre più significativa dal Novecento ad oggi, il corpo si è imposto come un luogo della riconquista di sé, come un territorio da esplorare. Nella tarda modernità, il corpo diventa il luogo sia del benessere soggettivo, sia del ben apparire individuale (Sassatelli & Ghigi, 2018).

L'apparenza corporea, un tempo considerato simbolo di falsità, artificio e finzione, diventa oggi il principale spazio in cui si esprime l'autenticità dell'individuo. Di conseguenza, il corpo - sede delle connotazioni negative dei dualismi della tradizione occidentale - acquista un significato positivo, capace sia di rovesciare le opposizioni del passato sia di fondere tra loro dimensioni un tempo contrapposte (ad esempio, lo stare bene unisce il sentirsi in forma, l'apparire belli e l'essere sani) (Turner, 2008).

1.5. Politica dei corpi

Il costruttivismo sociale ha progressivamente esteso la propria attenzione alla molteplicità delle esperienze corporee, riconoscendo ai corpi una dimensione storica e situata. Essi vengono intesi come «politici» non solo perché plasmati da vincoli produttivi o da codici morali, ma anche perché ciò che definiamo “naturale” si rivela spesso il risultato di rapporti di potere e di specifiche costruzioni discorsive. In questo contesto, la riflessione sul corpo ha messo in crisi le tradizionali dicotomie (cultura e natura, mente e corpo, genere e sesso, maschile e femminile, sé e altro) non interpretate più come fondate su dati

biologici. La stessa corporeità, ovvero il modo in cui gli individui esperiscono e danno senso al proprio essere-corpo, è divenuta oggetto di interrogazione critica. L'attenzione si è così spostata sulle connessioni tra corpo e potere, per comprendere come attraverso la corporeità vengano prodotti, riprodotti o messi in discussione gli assetti sociali e simbolici esistenti (Sassatelli, 1999b).

La politica del corpo copre i due lati della relazione corpo-potere: il potere di controllare il corpo da un lato e la resistenza contro tale potere dall'altro (Sassatelli e Ghigi, 2018).

1.5.1. Il biopotere di Foucault

Gran parte dell'opera di Foucault si propone di analizzare il funzionamento del potere nella modernità, mostrando come esso non si limiti a reprimere o limitare, ma sia piuttosto un principio produttivo che modella i corpi e controlla le popolazioni. A partire da *Sorvegliare e punire* (1976), Foucault individua una trasformazione storica fondamentale: il passaggio da forme di potere sovrano, in cui il diritto di vita e di morte era concentrato nella figura del monarca, a forme di potere disciplinare e diffuse. Descrive il «biopotere» come una forma di potere che, a partire tra XVII e XVIII secolo, si esercita positivamente sulla vita, mirando a gestirla, potenziarla e regolarla. Questo passaggio diventa essenziale allo sviluppo del capitalismo, poiché consente di inserire e controllare i corpi nell'apparato produttivo, rendendoli utili, efficienti e docili. Ciò avviene attraverso una vera e propria incorporazione del potere, che penetra nei gesti, negli atteggiamenti e nei comportamenti quotidiani degli individui, fino a governare l'«accumulazione degli uomini» come forza produttiva (Borgna, 2008).

La modernità, secondo Foucault, si caratterizza per l'affermarsi di un nuovo regime di potere che egli definisce «microfisica del potere» o «l'anatomo-politica del corpo umano»: una serie di pratiche e saperi che si esercitano dal basso e vengono interiorizzate nei corpi. Le discipline moderne — scolastiche, militari, carcerarie, mediche — operano attraverso tecniche disciplinari: la suddivisione degli spazi, la regolazione dei tempi, la sorveglianza costante, la codificazione dei gesti. Questi dispositivi “permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze ed impongono loro un rapporto di docilità-utilità” (cit in Borgna,

2008). L'organizzazione panottica della prigione, ad esempio, rappresenta perfettamente il principio secondo cui il controllo non necessita più della coercizione diretta: il soggetto interiorizza lo sguardo del potere e diventa egli stesso agente della propria disciplina (Borgna, 2008).

Il potere disciplinare, tuttavia, non agisce solo sull'individuo. Foucault distingue due livelli complementari: da un lato, l'anatomo-politica del corpo umano, che regola, addestra e ottimizza il singolo corpo; dall'altro, la bio-politica della popolazione, che opera attraverso meccanismi di regolazione collettiva (statistiche, igiene, sanità, previdenza) per gestire la vita come fenomeno biologico. La modernità segna così il passaggio dal diritto di dare la morte al potere di amministrare e plasmare la vita. Questo nuovo paradigma, la bio-politica, investe il corpo come oggetto di sapere e di governo, e la popolazione come campo di intervento (Nettleton, 2020).

In questo quadro si colloca anche la nozione di governamentalità: la razionalità politica che presuppone che le condotte di vita possano e debbano essere amministrate dall'autorità (Borgna, 2008).

Le analisi di Foucault mostrano inoltre come la razionalità moderna abbia introdotto un nuovo rapporto tra corpo e sapere. Nei suoi studi sulla medicalizzazione della follia (*Storia della follia nell'età classica*, 1963) e sulla nascita della clinica (*Naissance de la clinique*, 1969), ricostruisce il processo attraverso cui la scienza medica ha reso il corpo un oggetto di osservazione e classificazione, trasformando la malattia in un insieme di segni visibili e il paziente in un campo di indagine. Lo "sguardo medico" diventa così una forma di potere epistemico che domina il corpo. In questo senso, anche la follia, la morte e la sessualità vengono progressivamente iscritte in una logica terapeutica che traduce il disordine in patologia, l'anomalia in deviazione, il vissuto corporeo in oggetto di conoscenza (Sassatelli, 1999b).

Accanto ai regimi disciplinari, Foucault individua un altro campo privilegiato di esercizio del biopotere: quello delle politiche sessuali. La sessualità non è vista come un dato naturale da reprimere o liberare, ma come una costruzione storica e politica, prodotta da dispositivi di sapere (medicina, pedagogia, demografia) che hanno definito e regolato il corpo e il desiderio. A partire dal XVIII secolo, queste politiche si articolano in specifici

dispositivi: l'isterizzazione del corpo femminile, la pedagogizzazione del sesso infantile, la socializzazione della riproduzione e la medicalizzazione del piacere che hanno contribuito a produrre una "tecnologia del sesso" (Borgna, 2008).

Questa prospettiva mette in evidenza come le forme moderne di razionalità politica producano soggetti che, anziché subire il potere dall'esterno, lo interiorizzano e lo esercitano su sé stessi. Tutto ciò è permesso grazie a dispositivi quotidiani che formano soggetti, producono verità e organizzano la vita biologica e sociale.

Sotto questa lente potremmo dire che il corpo femminile è investito da un duplice movimento: da un lato, la sua sessualità viene patologizzata e sottoposta al controllo medico e familiare; dall'altro, la sua funzione riproduttiva viene integrata nel progetto politico di regolazione della popolazione. Le donne diventano così oggetto di sorveglianza e responsabilizzazione, in nome della salute, della moralità e della stabilità sociale.

Questa lettura foucaultiana del potere è stata ripresa dal femminismo, che ne ha messo in luce l'utilità per comprendere come il dominio di genere possa esercitarsi anche in assenza di violenza o imposizione diretta.

1.5.2. Le posizioni femministe

Come abbiamo visto con Guillaumin in precedenza, il processo di incorporamento non è solo relazionale ma anche gerarchizzato. La differenza segnata dal potere è naturalizzata, appare così ovvia da non dover essere giustificata.

L'idea stessa di natura dell'umano, che attraversa secoli di pensiero occidentale, ha esercitato un tacito potere simbolico che ha reso invisibile il femminile se non come alterità. E dall'assunzione di una naturale collocazione nel campo delle classificazioni sessuali dei corpi, deriva una disuguale e gerarchizzata divisione sessuale del lavoro, delle emozioni e delle aspettative. Il lavoro femminista ha fornito prove documentali dettagliate dell'elaborazione delle diverse aspettative sociali su ciò che i corpi maschili e femminili possono e non possono fare e su dove hanno il diritto di essere (Scott & Morgan, 1993).

L'analisi di Foucault è stata utile come punto di partenza per scovare le forme di potere incorporato che si traducono in una costruzione discorsiva che usa le differenze biologiche per riprodurre l'oppressione delle donne.

A partire dagli anni Settanta, il femminismo e gli studi di genere hanno scovato proprio questi meccanismi. Fin dal XIX secolo, discipline come medicina, psicologia, sociobiologia ed endocrinologia hanno presentato le differenze sociali come naturali e fondate su esigenze riproduttive della specie, attribuendo agli uomini caratteristiche come razionalità e aggressività, e alle donne emotività, suscettibilità, pazienza e inclinazione alla cura. Queste teorie hanno legittimato pratiche discriminatorie (come l'esclusione politica o la repressione della sessualità femminile) e giustificato l'infedeltà maschile (Ghigi, 2008).

Le conoscenze acquisite in campi come la scienza e la medicina venivano inoltre trasferite e legittimate in altri ambiti, come la filosofia, l'arte, il diritto e la politica, fornendo una base "scientifica" alla negazione dei diritti civili e sociali delle donne. Un'archeologia di ispirazione foucaultiana degli studi sugli ormoni sessuali, per esempio, ha mostrato come, anche contro le intenzioni della classe medica, sono proprio le attività più banali degli scienziati che contribuiscono a consolidare i significati attribuiti ai corpi maschili e femminili. Inoltre, nel libro *Testosterone Rex: Myths of Sex, Science, and Society* (2017), la psicologa C. Fine dimostra, attraverso studi di scienze evolutive, psicologia, neuroscienze ed endocrinologia, che le differenze tra uomini e donne in termini di cervello, comportamento e selezione sessuale sono molto meno marcate di quanto si creda. Le caratteristiche comunemente associate alla maschilità o femminilità risultano dinamiche e poco legate al sesso biologico (Sassatelli & Ghigi, 2024).

Da una prospettiva biopolitica di genere, la riproduzione è così divenuta un campo di studio fertile: il parto si è trasformato nel tempo in una professione medica a predominanza maschile e la fecondità femminile è stata luogo di applicazione del sapere/potere degli uomini. Ciò ha contribuito al controllo dei corpi delle donne (Sassatelli & Ghigi, 2024).

In molte teorie femministe, volte all'emancipazione e la liberazione delle donne, il genere è visto come il prodotto culturale derivato dal sesso biologico (l'insieme dei caratteri anatomici) non contestando la dicotomia natura/cultura (Borgna, 2008).

Il femminismo contemporaneo, in particolare quello post-strutturalista, ha messo in discussione questo tipo di approccio che poneva la differenza sessuale dei corpi come dicotomica e fissa. Ponendo, in questo modo, il genere come costruito sociale sovrastrutturale del sostrato biologico «dato per scontato», questa visione aveva contribuito a essenzializzarlo. In merito si è espressa la storica J. Scott definendo il genere come: “l’organizzazione sociale della differenza sessuale. Ma questo non significa che il genere rispecchia o determina delle differenze fisiche naturali e fisse fra le donne e gli uomini; piuttosto il genere è quella conoscenza che stabilisce i significati per le differenze corporee. [...] Non possiamo vedere le differenze sessuali se non in funzione della nostra conoscenza del corpo e tale conoscenza non è «pura», non può essere isolata dalla sua implicazione in un’ampia gamma di contesti discorsivi” (cit. in Sassatelli & Ghigi 2018, 36).

I corpi, dunque, vengono percepiti e vissuti attraverso le lenti culturali del linguaggio e del discorso. È impossibile pensarsi ad di fuori delle categorie di genere.

Con *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell’identità* (2013), J. Butler offre uno dei contributi più influenti e innovativi del pensiero femminista contemporaneo, destinato a diventare un punto di svolta teorico. L’opera nasce anche dall’applicazione di alcune intuizioni foucaultiane sui corpi come prodotti di pratiche di potere produttive, piuttosto che semplici oggetti di controllo o repressione. Butler analizza il modo in cui femminilità e mascolinità vengono socialmente costruite come se derivassero da una realtà pre-discorsiva e naturale, mostrando invece che queste identità sono generate e mantenute all’interno di una «matrice eterosessuale». L’autrice rielabora l’idea di M. Wittig di «contratto eterosessuale» e quella di A. Rich di «eterosessualità obbligatoria»:

si tratta di una griglia di intelligibilità culturale attraverso cui i corpi, i generi e i desideri vengono naturalizzati [...] che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (il maschile esprime il maschio, il femminile esprime la femmina) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell’eterosessualità (ibidem, 10, nota 6).

E così, le fondamenta che sostengono il dominio maschile sulle donne coincidono con quelle che legittimano l’egemonia dell’eterosessualità sulle altre forme di sessualità: la

matrice eterosessuale opera come un dispositivo simbolico che, nel definire la differenza sessuale come norma, istituisce una gerarchia tra i generi e regola le relazioni tra persone dello stesso sesso, producendo al contempo l'esclusione e la stigmatizzazione dell'omosessualità e di tutte le pratiche che deviano dalle sue prescrizioni (Sassatelli & Ghigi, 2024).

Sesso, genere e sessualità si intrecciano con altri aspetti fondamentali della corporeità, che può essere definita lungo assi verticali e orizzontali. I corpi vengono solitamente ordinati in senso verticale, distinguendo le generazioni e le diverse fasi della vita (dall'infanzia alla vecchiaia) e in senso orizzontale, in base a genere, sesso, sessualità, razza, etnia, classe e disabilità (Sassatelli & Ghigi, 2024).

Diverse combinazioni tra questi elementi collocano gli individui in posizioni differenti all'interno di sistemi intersecati di oppressione e privilegio. La lente analitica dell'«intersezionalità» vede proprio come i fattori di esclusione si creano e rinforzano reciprocamente (Crenshaw, 1989).

Oltre a Butler, altre autrici e autori da C. Gilligan a R. Braidotti, hanno elaborato l'idea che l'identità implica sempre differenziazione e quindi esclusione, e come ciò che ha reso universale l'identità maschile sia stata, storicamente, l'esclusione delle donne. Il loro scopo non era solo quello di aggiungere la componente femminile nella ricostruzione dei fatti storici, dei poteri e degli ambiti del sapere: ripensare la storia implica anche ripensare il concetto di soggettività in quanto tale (Sassatelli & Ghigi, 2024).

Oggi le analisi femministe sulle pratiche quotidiane che confinanano le donne a una costante cura del corpo (Wolf, 1991) possono essere proficuamente integrate con ricerche che esplorano le pressioni sociali esercitate anche sul corpo maschile, crescenti e spesso contraddittorie a fronte dei cambiamenti dell'ordine di genere. Studi sulla muscolosità, sulla moda e sui simboli tradizionali della mascolinità (Scott & Morgan, 1993) mostrano come gli uomini negozino continuamente la propria identità corporea di fronte al dominio del maschio eterosessuale, che rimane il modello normativo imposto dal patriarcato a tutti i soggetti, uomini inclusi.

Capitolo 2: Il corpo tra interazioni sociali e riflessività

Nel presente capitolo si esplora come il corpo diventi uno strumento fondamentale di comunicazione nelle interazioni quotidiane. Nel primo paragrafo si vedrà come attraverso posture, sguardi, gesti e microsegnali, gli individui negoziano rispetto, status e identità, dando vita a rituali corporei complessi che organizzano la convivenza sociale. Vedremo come questi rendono visibili le differenze di genere, contribuendo alla costruzione e alla performance di maschilità e femminilità nella vita quotidiana.

Il secondo paragrafo tratta il tema del corpo come spazio di progettualità e riflessività: nella modernità gli individui assumono un ruolo attivo nella costruzione della propria identità utilizzando il corpo come strumento per realizzare sé stessi e modellando apparenze, comportamenti e pratiche quotidiane secondo codici sociali e culturali.

2.1. Le cerimonie dell'interazione

Come discusso nel capitolo precedente (Elias, 1982), il lungo processo di civilizzazione ha spinto gli individui a esercitare un controllo sempre più attento sul proprio corpo nelle relazioni sociali. Se nel Medioevo il timore principale era quello di subire un'aggressione fisica, nelle società contemporanee la preoccupazione dominante riguarda invece la possibilità di apparire fuori luogo o di non dare la giusta impressione.

Tale processo ha comportato anche un cambiamento nella gerarchia dei sensi: da quelli di prossimità (tatto, gusto, olfatto) a quelli di distanza (vista e udito) che permettono di rapportarsi agli altri senza oltrepassarne la sfera privata. La vista, in particolare, svolge un ruolo cruciale perché consente di comunicare limitando l'invasività dell'interazione. Anche lo sguardo è infatti soggetto a precise convenzioni di cortesia: non può essere troppo diretto o fisso, ma deve restare discreto, mobile e pronto a deviare per evitare imbarazzo o fastidio. Tutto ciò ha favorito una crescente "semioticizzazione del corpo": il corpo viene caricato di significati che fanno parte di un codice condiviso, un linguaggio non verbale composto da posture, gesti e microsegnali che devono essere conosciuti per rendere il proprio comportamento leggibile agli altri (Ferrero, 2015).

Indicatori corporei sempre più raffinati – dal modo di guardare al tono della voce, dalla camminata alla postura – comunicano sia “status sociali diffusi” come genere, età o classe, sia aspetti del “carattere personale”, ovvero l’immagine che ciascuno costruisce di sé, ciò che appare come normale o anormale. Questi segnali non sono semplici dettagli marginali: vengono costantemente messi in atto dagli individui in una sorta di coreografia rituale che, da un lato, contribuisce a definire l’identità di chi partecipa all’interazione e, dall’altro, consolida una fitta rete di relazioni, precisa ma mai del tutto esplicita. In fondo, in questa danza comunicativa si gioca il valore stesso attribuito alla persona. La nostra idea di essere umano – autonomo, integro, meritevole di rispetto – si comprende solo se la rapportiamo alla distanza cerimoniale che siamo tenuti a mantenere nei contatti sociali attraverso una serie di piccoli segnali corporei: rispettare un certo spazio fisico, salutare con modalità adeguate, mostrare una controllata indifferenza cortese, e così via (Sassatelli, 2002).

Ne *Il comportamento in pubblico* (2019), E. Goffman osserva come queste forme di rispetto verso sé e gli altri costruiscono materialmente quella «bolla d’aria» che avvolge ciascuno di noi, specialmente nei luoghi pubblici, permettendoci di proiettare un sé «profondo», da proteggere come una cosa «sacra». Il corpo svolge un ruolo centrale nel comunicare chi siamo nelle situazioni quotidiane, tanto nelle interazioni «focalizzate», in cui i presenti condividono un unico punto d’attenzione e si rivolgono direttamente gli uni agli altri, quanto in quelle «non focalizzate», che si basano su forme di discrezione e distacco controllato. È grazie a questa sorta di «disattenzione civile» che possiamo, ad esempio, sederci accanto a uno sconosciuto su un autobus senza invaderne la sfera personale, evitando di fissarlo e permettendo a ciascuno di mantenere il proprio anonimato pur nella vicinanza fisica. Saper gestire il corpo, gli sguardi, la postura in luoghi pubblici e affollati è indispensabile per il soggetto per dare di sé un’impressione “normale”. E le «apparenze normali» si creano soprattutto a partire dal corpo.

Sulla «scena», la regione pubblica dei nostri incontri con gli altri, il corpo funziona come un repertorio di segni attraverso cui rendiamo leggibile il nostro sé. Si tratta di un vero e proprio lessico incorporato che opera come linguaggio non verbale e che, allo stesso tempo, contribuisce a definire non solo la situazione, ma anche il modo in cui gli altri interpretano chi siamo. Ecco che il corpo diventa un vero e proprio «equipaggiamento

espressivo», un insieme di risorse che ciascun individuo mette in gioco – consapevolmente o meno – come un’attore sul palcoscenico (Goffman, 1997).

Nel suo celebre saggio *La vita quotidiana come rappresentazione* (1997), Goffman sostiene che il sé “è il prodotto di una scena che viene rappresentata e non una sua causa”, “non è qualcosa di organico che abbia una collocazione specifica, il cui principale destino sia quello di nascere, maturare, e morire; è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene presentata. Il problema fondamentale, il punto cruciale, è se verrà creduto o meno” (ibidem, 289).

Il sé viene costruito e ricostruito, in modo situato e parziale, attraverso i piccoli rituali che attraversano la vita quotidiana. Questi rituali si manifestano in due dimensioni collegate: la «deferenza» (la dimostrazione di rispetto per gli altri) e il «contegno» (la dimostrazione di considerazione di sé stessi). Attraverso lo sguardo, l’espressione del volto – quella “faccia” che mettiamo simbolicamente in gioco in ogni incontro – la postura e i movimenti, rendiamo visibile il nostro contegno e, allo stesso tempo, offriamo agli altri atti di rispetto, aspettandoci che vengano ricambiati. Il corpo diventa così un vero e proprio “idioma rituale” per la rappresentazione del sé: un codice condiviso e normativo attraverso cui rendiamo leggibile la nostra presenza agli altri. In questo senso non possiamo evitare di comunicare qualcosa di noi con il corpo (Goffman, 2019).

Di solito cioè, quando si è in presenza d’altri, c’è l’obbligo di fornire un certo tipo di informazioni e di non produrre impressioni diverse, così come si può prevedere che anche gli altri si presentino in un certo modo. Si tende a trovare un accordo non solo sul significato dei comportamenti visibili, ma anche sui comportamenti che si dovrebbero esibire.

L’individuo può dunque smettere di parlare, ma non può smettere di comunicare attraverso l’idioma del corpo; egli deve dire o la cosa giusta o la cosa sbagliata; non può non dire niente. Paradossalmente, il modo in cui può dare il minor numero di informazioni su di sé – sebbene anche questo significhi qualcosa – è adeguarsi e agire come ci si aspetta debbano agire persone del suo tipo (ibidem, 56).

In altri termini il corpo ci classifica, mentre agendo con e sul nostro corpo noi cerchiamo di trovare il nostro posto nelle classificazioni sociali (Sassatelli e Ghigi, 2018).

Uomini e donne seguono rituali in parte distinti per presentare una faccia coerente con i codici sociali associati a ciascun genere; nello stesso tempo, proprio attraverso questi rituali, la differenza tra l’uno e l’altra viene riaffermata e ricreata socialmente. In

particolare, in *La vita quotidiana come rappresentazione* (2019), Goffman utilizza i codici di genere come esempio per evidenziare l'ambiguità tra realtà e finzione nella costruzione dell'identità personale. Secondo lui, ciò che percepiamo come autentico non è altro che una costruzione, o meglio una rappresentazione, generata da elaborate cerimonie in cui il corpo viene impiegato in modi specifici, generalmente non strumentali. Così scrive:

quando osserviamo una giovane americana del ceto medio che si fa passare per stupida con il suo corteggiatore, siamo pronti a trovare elementi di astuzia ed artificio nel suo comportamento. Ma come lei e come il suo amico, anche noi accettiamo come un dato di fatto che quest'attore è una ragazza del ceto medio americano. Indubbiamente, però, nel far questo, trascuriamo la parte più importante della rappresentazione (ibidem, 86)

È importante notare che spesso si dimentica come viene mostrata l'identità di genere e come si classificano le persone in base al sesso. Sono i codici di genere che fanno sembrare qualcuno parte di una certa categoria e che stabiliscono anche come ci si deve comportare nel corteggiamento. Essere donna finisce per sembrare qualcosa di naturale e ovvio, come se venisse prima di tutto il resto. “È un luogo comune - prosegue Goffman - dire che i diversi gruppi sociali esprimono diversamente attributi come l'età, il sesso, la provenienza da una determinata regione e lo status di classe”, ma ognuno di questi attributi “non è qualcosa di materiale da possedere e poi mettere in mostra”, quanto “un modello di comportamento appropriato, coerente, abbellito e ben articolato. Rappresentato con disinvoltura o con impaccio, consapevolmente o meno, con astuzia o sincerità, è nondimeno qualcosa che deve essere inscenato e illustrato, insomma che deve essere realizzato” (ibidem, 86-87). Mostrare aspetti considerati “essenziali”, tutti legati al corpo, è un modo fondamentale per costruire le identità personali. Proprio perché è così abituale, questo processo passa spesso inosservato e non viene quasi mai messo in discussione. Questo accade finché le persone rispettano le norme sociali che stabiliscono chi può fare cosa e in quali situazioni.

Goffman (1988) usa proprio l'esempio del genere per mostrare l'intrecciarsi a volte contraddittorio di prescrizioni sul contegno e sulla deferenza. Le norme di genere e le prescrizioni di ruolo possono trovarsi in conflitto lasciando margini di manovra ai soggetti ma costringendo anche gli attori sociali a difficili scelte. Così “quando un uomo fa l'atto di alzarsi per lasciare il posto ad una signora mostrando il proprio rispetto per il gentil

Sesso, essa lo può interrompere mostrando di non voler approfittare dei suoi privilegi di donna e di essere pronta a definire la situazione su un piano di parità” (cit. in Sassatelli & Ghigi 2018, 92). Si evidenzia, attraverso questo esempio, quanto siano ambivalenti le cortesie rivolte alle donne e, di conseguenza, quanto sia complesso per loro gestire la tensione tra mostrare femminilità e partecipare pienamente alla vita sociale. Anche nei contesti lavorativi, dove in teoria valgono principi universalistici, gli individui vengono spesso valutati in base alla loro identità di genere. Nella maggioranza dei casi gli uomini nell’esprimere la propria sessualità tendono a riprodurre rituali di dominio, mentre le donne, in maniera speculare, rituali di sottomissione. Diversamente da altri gruppi svantaggiati, quest’ultimo è tenuto in alta considerazione, ma rimane una valorizzazione ambigua che ne limita il pieno riconoscimento dell’autonomia. Così “ogni benevolenza che la società dimostra nei confronti delle donne può essere vista come una benedizione a metà” che “sembra sempre avere la funzione di mascherare ciò che potrebbe essere ritenuto uno svantaggio” (Sassatelli & Ghigi, 2018).

Le disuguaglianze nelle interazioni legate al genere emergono chiaramente nel modo in cui vengono prese alcune libertà comunicative verso le donne.

Nel suo ultimo libro, Goffman (1981) si concentra sulle forme del parlare e sui modi in cui queste partecipano al gioco dell’identità facendo numerosi riferimenti alle distinzioni tra uomini e donne. I «mutamenti di footing» sono cambiamenti “nella posizione che assumiamo nei nostri confronti e in quelli degli altri presenti nel modo in cui affrontiamo la produzione e ricezione di un enunciato” (ibidem, 279). Tale riflessione viene introdotta con un esempio legato al genere (da un comunicato stampa del 1973) che riporto qui di seguito.

Il presidente Nixon, nella Stanza Ovale, insieme a numerosi funzionari governativi e giornalisti, dopo la firma di un documento importante, ‘scherza’ con una nota giornalista presente, interrompendo la discussione per farle un complimento sul suo aspetto e arrivando persino a chiederle di girarsi per mostrarsi meglio. In questo atteggiamento giocoso del presidente si verifica uno spostamento di registro: dalla serietà della politica alla micro-politica dei generi, che spinge inevitabilmente il ruolo professionale della giornalista verso una funzione decorativa, legata alla sua identità di genere. Così osserva Goffman:

Quando Helen Thomas ha piroettato per il presidente, stava parentesizzando all'interno della sua posizione di giornalista un'altra posizione, quella di una donna che riceve dei commenti sul proprio aspetto [...] Questo incidente pone in rilievo il potere del presidente di forzare una donna a passare da un ruolo professionale a un ruolo sessuale, domestico in una occasione in cui essa (e le molte donne che potrebbero accordarle il ruolo di loro rappresentante simbolica) potrebbe avere il massimo interesse a che le sia riconosciuto ciò che le è professionalmente dovuto e null'altro. E, naturalmente, [...] c'è qualcosa di più significativo: la definizione sociale che le donne devono essere sempre pronte a ricevere commenti sul loro «aspetto» purché siano favorevoli, vengano espressi da persone conosciute e non possano essere interpretati sarcasticamente. Dal punto di vista strutturale ciò implica che una donna deve essere sempre pronta a cambiare la propria posizione, o piuttosto, al fatto che qualcuno la cambi per lei, in virtù del suo essere soggetta a diventare momentaneamente un oggetto di valutazione, non, o non solo, una partecipante ad un incontro sociale (ibidem, 125-126).

Ci mostra, cioè, la struttura intrecciata dei nostri modi di parlare, il loro continuo mescolarsi di forme e contenuti provenienti da contesti differenti. In più, la nostra “capacità di incassare la rapida rappresentazione di un ruolo nell'ambito di una più ampia esecuzione di un altro” è attuata nel pescare modalità espressive da situazioni sociali diverse, spesso lontane, e riadattate o re-incorniciate all'occorrenza nella situazione presente. È significativo notare che Nixon, per segnare la conclusione di un evento formale e mostrarsi informale, possa servirsi proprio di una donna, giocando con la sua “presenza scenica”. L'esempio mette in luce l'intreccio inestricabile tra maschilità e femminilità: è attraverso un apprezzamento della femminilità della giornalista che il presidente afferma la propria maschilità. Come osserva Goffman, risulta più facile chiedere alle donne di giustificare la propria femminilità che non agli uomini di rendere conto della loro mascolinità. Questo, va sottolineato, tende a ridurre ogni attributo femminile alla sola identità di genere, mentre la maschile viene naturalizzata come identità dominante (Sassatelli, 2002).

Goffman arriva a concentrarsi in modo specifico sui rapporti tra uomini e donne, adottando una doppia prospettiva: da un lato un'analisi empirica dei codici visuali che costruiscono femminilità e maschilità; dall'altro una riflessione teorica che mostra come le relazioni tra i sessi si organizzino attraverso “codici” che danno forma anche alle idee che gli individui sviluppano sulla propria natura umana più profonda (Sassatelli, 2010).

Nel suo influente libro *Gender Advertisements* (1979) analizza il modo in cui il genere viene rappresentato nelle immagini pubblicitarie. Egli esamina un ampio corpus di pubblicità stampate degli anni '70, considerando le micro-configurazioni spaziali ed espressive delle immagini, come la posizione dei corpi, i movimenti, l'organizzazione dello sguardo, le espressioni facciali e così via.

Il sociologo si propone di usare un insieme di immagini fortemente stereotipate per mettere in evidenza quelle piccole disposizioni spaziali ed espressive che permettono alle persone di rappresentare e costruire le differenze di genere, facendole sembrare "naturali". Analizzando il linguaggio iper-ritualizzato della pubblicità, intende mostrare con chiarezza e precisione come, nella vita quotidiana, gli attori sociali imprimano il genere sui propri corpi (Sassatelli, 2010).

Nei contesti interazionali gli individui presuppongono che l'altro possieda una «natura essenziale». La mascolinità e la femminilità sono prototipi di tale natura, "qualcosa che può essere veicolato in modo effimero in qualsiasi situazione sociale, eppure, allo stesso tempo, qualcosa che mira alla caratterizzazione più elementare dell'individuo". Goffman osserva che una rappresentazione "fornisce prova del posizionamento dell'attore all'interno della situazione, la posizione che egli sembra preparato ad assumere in ciò che sta per accadere nella situazione sociale" e indica quindi i "termini del contatto" che l'attore appare disposto a intrattenere con gli altri presenti. Le rappresentazioni del genere (gender displays) sono generalmente intese come modalità per esprimere una realtà sottostante e presociale ("il sesso") (Goffman 1979, 10).

In quanto attori connotati in base al genere, le persone realizzano il proprio genere mediante un "canovaccio di espressioni appropriate":

Ciò che la natura umana dei maschi e delle femmine davvero consiste allora è la capacità di imparare a produrre e a leggere immagini della maschilità e della femminilità e il desiderio di aderire ad un canovaccio per questa rappresentazione, e questa capacità ce l'hanno poiché sono persone e non maschi o femmine. Si può perfino arrivare a dire che non vi è un'identità di genere, ma solo un canovaccio per la sua rappresentazione [così come] vi è solo evidenza della pratica tra i sessi di coreografare mediante i comportamenti un ritratto della loro relazione (ibidem, 8).

Qualsiasi scena può essere definita come un'occasione per mostrare differenze di genere, e in ogni scena è possibile trovare risorse per realizzare tale esibizione. In questo senso le

rappresentazioni del genere possono sembrare “opzionali”, poiché uomini e donne dispongono di diversi “equivalenti funzionali” per manifestare maschilità o femminilità. Ciò che è opzionale, dunque, non è la distinzione di genere in sé, ma le modalità attraverso cui essa viene performata. Sebbene sia possibile giocare, entro certi limiti, con il modo in cui si esprime la propria femminilità o maschilità è molto più difficile mettere in discussione la propria classificazione come maschio o femmina. Le espressioni di genere derivano da ciò che gli individui sentono di dover comunicare sulla propria natura sessuata, secondo codici condivisi; diventano così una sorta di «drammatizzazione» degli ideali culturali associati ai due sessi (Goffman 1979, 10).

Dunque, secondo Goffman il genere non è una proprietà individuale ma un insieme di espressioni ritualizzate che vanno realizzate nell’interazione. Per questo gli attori presumono sia condiviso; esso è dunque il frutto di condizioni situate e determinate tanto dagli individui quanto dalle istituzioni.

Anche J. Butler (2013) si muove in questa direzione, radicalizzando la prospettiva goffmaniana. In *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, ella afferma che il genere è «performativo», prende forma attraverso le azioni, i gesti e le ripetizioni che lo mettono in scena. In questa prospettiva, ciò che chiamiamo identità di genere non precede le sue espressioni, ma emerge proprio dalla continuità di queste pratiche quotidiane.

Un famoso studio sociologico - che riporto qui di seguito - può essere esemplificativo per portare alla luce la natura internazionale del *doing gender*, di quelle attività che fanno di una donna una donna e di un uomo un uomo.

Garfinkel (1999), nel suo saggio sul sexual passing, utilizza la storia di Agnes, una giovane donna transgender della California, per illustrare le regole che strutturano l’ordine di genere. Alla fine degli anni Cinquanta, Agnes fu una delle prime persone a sottoporsi all’intervento chirurgico per il cambio di sesso. La sua esperienza mostra come il genere venga generalmente legittimato attraverso comportamenti, emozioni, apparenza e orientamento sessuale. Agnes era particolarmente consapevole delle routine sociali che impongono il genere e assegnano categorie sessuali, pur restando soggetta a tali convenzioni. Ogni situazione rappresentava un’occasione per apprendere il modo “corretto” di comportarsi come donna. Il desiderio delle persone transgender di modificare il corpo riflette, secondo Garfinkel, il conformismo di genere istituito dalla

medicina e basato su norme culturali che distinguono sessualmente uomini e donne. Il fatto che, attraverso il suo aspetto, i gesti, il portamento, le movenze, il modo di parlare e il modo di presentarsi, Agnes potesse essere percepita come una donna dimostra la “natura routinizzata” delle aspettative fondamentali associate alla femminilità. Tuttavia, Agnes decise di sottoporsi all’intervento chirurgico perché condivideva l’idea che il sesso – inteso come caratteristiche sessuali primarie – fosse essenziale per l’identità di genere. In questo modo poteva avere rapporti sessuali “normali” con il fidanzato, il quale svolse un ruolo significativo nel suo processo di femminilizzazione (Sassatelli & Ghigi, 2024).

La differenza di genere risulta essere, nella visione di Goffman, molto più determinante per il soggetto della classe o dell’etnia - le dimensioni della stratificazione sociale tipicamente considerate dalla sociologia critica. L’identità di genere è «il senso più profondo di ciò che ognuno è». Se questa non è assimilabile a un ruolo, è dunque perché si esprime attraverso l’incorporamento: i modi di gestire il proprio corpo come corpo sessuato, il gioco degli sguardi e delle posizioni nelle diverse scene della quotidianità, e ancora il gioco stesso della seduzione tra i sessi. Queste sono tutte forme ritualizzate che rinsaldano le differenze di genere, fissandone culturalmente la naturalità (Sassatelli, 2010).

Tale osservazione spiega anche come aspettative sociali sulle performance di genere possano portare a stigmatizzazione o esclusione sociale quando una persona non riesce a conformarsi ai comportamenti tipici. Ad esempio, diversi studi hanno documentato che un uomo con disabilità fisica che non può lavorare o sostenere la famiglia può vedere messa in discussione la propria maschilità, trovando difficile soddisfare gli standard di forza, controllo e indipendenza tipici della “maschilità egemonica”, soprattutto nelle relazioni con potenziali partner. Nelle società occidentali capitaliste, questo ideale si incarna in uomini competitivi, orientati alla carriera, aggressivi, emotivamente distaccati e rigorosamente eterosessuali. Connel (2006) lo definisce come modello di “maschilità dominante” nel senso che legittima l’ordine patriarcale e funziona da ideale di successo, non necessariamente essendo la forma di maschilità più diffusa (Sassatelli & Ghigi, 2024).

2.2. Riflessività e progetti sul corpo

La natura cerimoniale del sé comporta un uso sempre più consapevole e progettuale del corpo, che diventa uno strumento fondamentale per la gestione delle impressioni e la costruzione dell'identità individuale e sociale. In questo senso, il corpo smette di essere un semplice simbolo naturale che riflette significati sociali e diventa una sorta di palcoscenico teatrale in cui il soggetto mette in scena sé stesso, dando forma alla propria identità e integrandola nelle interazioni quotidiane (Ferrero, 2015).

La riflessività del sé si intreccia così con quella del corpo. Secondo A. Giddens (1990) l'incarnazione rappresenta una componente fondamentale del più ampio processo di ricostruzione riflessiva del sé. L'avanzata della modernità ha infatti eroso le tradizioni che un tempo garantivano stabilità identitaria e modelli di traiettorie biografiche. In assenza di queste guide, gli individui sono chiamati a costruire attivamente la propria identità e a proiettare traiettorie future, e il corpo diventa lo strumento principale attraverso cui realizzare questo progetto. La "creazione del sé" implica un lavoro corporeo costante: le identità devono essere incarnate per essere riconosciute e proiettate nel mondo sociale (Crossley, 2006). In un mondo percepito come incerto e fuori controllo, il corpo rappresenta un'ancora e un punto di stabilità attraverso cui mantenere coerenza biografica (Nettleton, 2020).

Così, l'individuo della tarda modernità si confronta con una pluralità complessa di scelte, che richiedono decisioni costanti sul proprio corpo e sul proprio stile di vita, intrecciando responsabilità individuale, identità sociale e percorsi di realizzazione personale. Tali decisioni appaiono come dimensione strategica personale piuttosto che una finalità collettiva e, applicandosi a sfere definite di tempo libero, tendono a qualificarsi come 'personali' espressioni della soggettività. Usare il proprio corpo come veicolo di gratificazione in spazi delimitati dalle relazioni commerciali o dal consumo di oggetti diventa quindi una sorta di dovere (Borgna, 2008). Si moltiplicano manuali e guide pratiche su salute, dieta, aspetto, esercizio fisico, sessualità e molti altri aspetti. Secondo questa prospettiva, siamo sempre più incerti riguardo ai nostri corpi: li percepiamo come

plasmabili, da modificare e perfezionare attivamente. Essi sono in uno stato costante di “non-finitezza” (Nettleton, 2020).

La cultura del consumo contemporanea enfatizza il corpo come spazio di realizzazione personale, estetica e piacere. Le donne sono continuamente invitate a trasformare la propria vita in una “possibilità plastica”, e il tempo libero viene loro presentato come un’occasione per “ritrovare sé stesse”. Le offerte commerciali a questo scopo riguardano prevalentemente servizi per il corpo, moda e interventi sull’aspetto fisico (Sassatelli e Ghigi, 2024).

Nella quotidianità, il corpo si pone come un elemento ambivalente: da un lato resiste ai nostri progetti riflessivi e alle nostre aspirazioni, dall’altro costituisce un’esperienza incorporata spesso invisibile alla coscienza, ma che orienta gusti, abitudini e atteggiamenti. Queste disposizioni influenzano i nostri progetti corporei in modo differenziato a seconda di fattori come genere, generazione, età e classe sociale. In particolare, Bourdieu (2005) con la sua teoria della pratica e la nozione di *habitus* propone di comprendere la corporeità come incorporata, preesistente alla coscienza, ma senza ricorrere a determinismi biologici. Gli *habitus* sono disposizioni durature e trasmissibili, strutture che operano come principi organizzatori di pratiche e rappresentazioni sociali, adattabili senza richiedere consapevolezza esplicita dei fini o padronanza tecnica delle azioni. Questa prospettiva mette in evidenza che l’atteggiamento “performativo” verso il proprio corpo è solo in parte riflessivo: esso si fonda su configurazioni storico-sociali precedenti all’individuo e distribuite in modo disuguale tra categorie sociali diverse. Mette in luce i limiti della visione giddensiana (Sassatelli & Ghigi, 2018).

La differenziazione uomo-donna è costruita socialmente e riprodotta attraverso schemi di pensiero e pratiche che oppongono il maschile al femminile, incidendo sul corpo come realtà sessuata e depositario di principi di visione e classificazione del mondo. Questo processo, radicato nelle relazioni di dominio degli uomini sulle donne e nella divisione del lavoro, trasforma il corpo femminile in un punto centrale di tale dominio simbolico (Crossley, 2006).

In particolare, afferma Bourdieu, l’esperienza femminile del corpo è spesso il limite dell’esperienza universale del corpo-per-gli-altri, continuamente esposta allo sguardo e al

discorso altrui. Il dominio maschile si esercita attraverso desideri, volontà, aspirazioni, emozioni e pratiche corporee minute delle donne stesse. Uscire da queste pratiche richiede un lavoro costante di problematizzazione, poiché le donne si trovano di fronte a una contraddizione: agendo come uomini sfidano il diritto naturale maschile al potere, mentre agendo come donne rischiano di essere percepite come incapaci o inadeguate (Sassatelli & Ghigi, 2018).

Sebbene valori come indipendenza e autonomia siano proclamati ovunque e pochi oggi sostengano apertamente che le donne debbano essere passive, la realtà culturale appare più ambivalente. Come molte studiose hanno osservato, la cultura di massa tende a insegnare alle donne a essere innanzitutto desiderabili. Questo spiega perché ci sembri “normale” che gli uomini osservino le donne e che queste ultime si percepiscano come oggetti dello sguardo altrui. Tale condizionamento influenza non solo il rapporto delle donne con sé stesse, ma anche le dinamiche tra i sessi. Essere considerate oggetti sessuali contro la propria volontà, ad esempio in un contesto lavorativo, significa perdere controllo sull’ambiente circostante, compromettere la propria credibilità e, in ultima istanza, sperimentare un senso di umiliazione e alienazione derivante dall’ingiunzione sociale di “essere soprattutto un corpo” (Ghigi, 2008). Ne è un’esempio l’episodio prima citato del presidente Nixon che commenta il corpo della giornalista Helen Thomas in sede di incontro ufficiale.

Il tema del corpo come strumento per gli altri si lega strettamente alle pratiche di cura estetica. In *Il mito della bellezza* (1991), N. Wolf denuncia il narcisismo femminile e il culto della bellezza, fenomeni che, secondo l’autrice, hanno alimentato la rivalità tra donne. Non è un caso che l’attenzione all’aspetto fisico e l’imperativo di “dover essere belle”, un tempo prerogativa aristocratica, siano stati estesi alle donne di tutte le classi sociali negli anni Sessanta e Settanta, momento storico in cui la loro solidarietà cominciava a minacciare il sistema patriarcale. Secondo Wolf, il mito della bellezza avrebbe distolto le donne dall’azione collettiva, orientando il loro sguardo verso sé stesse piuttosto che verso le contraddizioni comuni.

Un ampio filone di studi più recenti ha esaminato le pratiche quotidiane attraverso cui i corpi vengono plasmati e classificati, ispirandosi ai lavori di Foucault. S.L. Bartky (1990),

ad esempio, ha mostrato come nelle donne agisca una sorta di sorveglianza interna: esse percepiscono di essere costantemente osservate e giudicate per il loro aspetto. Questo porta a credere che l'accesso alla propria identità più intima sia subordinato al riconoscimento esterno, con il senso del sé che viene progressivamente sostituito dal bisogno di essere apprezzate dagli altri (Ghigi, 2008).

Le donne assorbono l'idea che la femminilità è concretizzata quando è resa visibile, che si manifesta in un controllo costante sul proprio corpo. Così, ad esempio, l'atto di truccarsi o depilarsi per sentirsi belle spesso viene percepito come una pratica necessaria per “stare bene con sé stesse”.

Infine, lo studio di M. Tyler e P. Abbott sul reclutamento, la formazione e la gestione degli assistenti di volo mostra come i loro corpi siano considerati strumenti per incarnare l'immagine della compagnia e siano quindi costantemente controllati dai manager. Le assistenti di volo devono dimagrire se considerato necessario e truccarsi, mentre gli assistenti uomini devono solo apparire puliti e ordinati. Un aspetto rilevante è che le competenze necessarie per mantenere questo aspetto non sono riconosciute né remunerate, poiché il lavoro estetico viene percepito come una caratteristica intrinseca all'essere donna, e non come una prestazione lavorativa vera e propria. Il mantenimento di uno stato corporeo appropriato richiede tempo e risorse, ma è considerato parte di quello che una donna “è”, non di quello che “fa” (Sassatelli & Ghigi, 2024)

Capitolo 3: Territorialità e sguardi nella palestra

Il presente capitolo analizza la palestra come un autentico laboratorio di genere (Coen et al., 2018), dove le norme sociali sono performati e sorvegliate. Il quadro analitico si fonda sull'interazionismo simbolico (Goffman, 1959) attingendo a varie ricerche empiriche.

Il primo paragrafo si concentrerà su un'analisi delle palestre fitness come "luogo specializzato" del *doing gender*.

Le osservazioni si estendono poi dal front stage della sala pesi (di cui parlerò nel secondo paragrafo), fino allo "spazio liminoide" degli spogliatoi (tema del terzo paragrafo). Queste permettono di analizzare in tempo reale come il genere non sia semplicemente un attributo, ma un risultato dinamico di continua sorveglianza e negoziazione.

3.1. La palestra come "luogo specializzato"

I luoghi di lavoro o di svago forniscono risorse localizzate a cui le persone attingono per "fare" genere in modi "appropriati" al contesto (West e Zimmerman, 1987). Tale osservazione è particolarmente rilevante per considerare la palestra come un luogo con una propria riserva di risorse e norme su ciò che è appropriato o trasgressivo rispetto al genere. Infatti, istituzioni, organizzazioni e luoghi possono avere regimi di genere specifici (struttura di genere a livello istituzionale) (Connell, 1987) che operano a livello locale, ma che si relazionano e attingono agli ordini di genere più ampi in cui sono situati (Coen et al., 2018). In quest'ottica è possibile concepire la palestra come un tipo di luogo con un regime di genere specifico.

Nonostante le differenze localizzate in strutture specifiche, la ricerca etnografica suggerisce che ci sono sorprendenti somiglianze tra i siti che caratterizzano la palestra come un "luogo specializzato" (Sassatelli, 1999a). Sassatelli (1999a), nel suo studio sulle palestre italiane, attribuisce ciò a una condivisa "organizzazione spazio-temporale che opera sul lavoro del corpo" attraverso la quale "la palestra si costruisce così come un mondo a sé stante, un dominio di azione che ha le sue regole e i suoi significati" (ibidem, 230).

La pratica del fitness costringe gli individui a "mettere in scena" (Goffman, 1959) la loro appartenenza alla categoria sociale desiderata (es. "atleta serio" vs. "novizio"). Questa performance richiede una profonda consapevolezza di come si viene percepiti, rafforzando l'idea di un corpo auto-sorvegliato (Mansfield, 2005).

La competenza corporea in palestra richiede che gli individui si relazionino al proprio corpo come a un oggetto che può essere costantemente perfezionato, su cui è necessario lavorare diligentemente e in cui l'attenzione al proprio corpo viene esercitata in modo concentrato e persistente, proprio come le loro azioni (Sassatelli, 1999a).

Le persone che si iscrivono a istituzioni per creare versioni migliori di sé stesse dipendono fortemente dalla "sorveglianza reciproca". Più sono monitorate dagli altri, si potrebbe pensare, più diventano disciplinate e maggiore sarà il loro successo. Tuttavia, la sorveglianza reciproca si traduce quasi automaticamente in un confronto tra il proprio corpo e i corpi degli altri. Potrebbe quindi causare sentimenti di rivalità e persino vergogna per le proprie percepite inadeguatezze corporee quando non si riesce a 'integrarsi' correttamente. Ciò può portare a dedicare maggiore sforzo al regime di palestra e a lavorare di più sull'outfit, sui movimenti e sugli atteggiamenti 'giusti' al fine di creare il sé 'ottimale' (Doğan, 2020).

La disposizione degli specchi e l'ambiente altamente visibile trasformano la palestra in un "panopticon", concetto ripreso da Foucault, dove l'individuo non sa quando è osservato e, di conseguenza, si auto-disciplina costantemente. Gli specchi non servono solo a controllare la forma fisica, ma sono strumenti per la sorveglianza di sé in relazione alle norme di genere. La concentrazione si sposta dall'esercizio a come appare il loro corpo mentre eseguono l'esercizio (Mansfield, 2005; Fisher, 2004).

Appare chiara in questo contesto la distinzione tra il corpo come oggetto di performance (come viene visto) e il corpo come esperienza sentita (la fatica, il dolore). La performance di mascolinità, ad esempio, spesso richiede che l'esperienza sentita (es. la debolezza) venga nascosta per mantenere l'impressione desiderata (Mansfield, 2005).

L'incarnazione degli ideali di genere è un fattore chiave che dicotomizza la partecipazione in palestra di donne e uomini. Come dimostrato in vari studi, le persone limitano la portata delle loro pratiche di allenamento per rimanere entro i confini della mascolinità e femminilità "accettabili" (Dworkin, 2001; Krane, 2001; Lloyd, 1996).

La partecipazione in palestra è segregata per genere: gli uomini prediligono l'allenamento con i pesi e le attività per la massa muscolare, mentre le donne utilizzano prevalentemente le macchine cardiovascolari e frequentano classi di aerobica, un modello che riflette e rinforza gli ideali corporei dicotomici (Krane, 2001).

3.2. Posture e gerarchie nella sala pesi

La sala pesi è l'arena pubblica dove la gerarchia di genere si manifesta attraverso il controllo dello sguardo, la territorialità e la performance di forza (Coen et al., 2018). Vengono messe in scena performance corporee per evitare potenziali imbarazzi e per mantenere una certa 'identità da palestra' che è fortemente legata al genere (Doğan, 2020). Questo può essere considerato il “front stage” della pratica sportiva (Goffman, 1959).

L'esperienza del work-out richiede un alto livello di coinvolgimento che definisce il "corpo-macchina" come l'oggetto razionalizzato dell'attività (Sassatelli, 1999a). L'imposizione di questo frame oggettivato rende manifeste le micro-gerarchie di genere: la forza e il dominio vengono associati alla maschilità egemonica (Messner, 1992).

3.2.1. Territorialità e dominanza maschile

L'area dei pesi liberi è rivendicata come un "territorio maschile" (Messner, 1992). L'uso dello spazio da parte degli uomini è descritto come "aggressivo" affermando la loro identità di genere come "in controllo" dello spazio (Lieser, 2022).

Nella ricerca condotta da Coen et al. *"It's gym, like g-y-m not J-i-m": Exploring the role of place in the gendering of physical activity* (2018), gli uomini hanno descritto di aver evitato o abbandonato gli spazi in cui era in gioco una forte manifestazione di maschilità. Le donne invece hanno descritto episodi dove sono state estromesse dagli spazi a causa di performance maschili, oltre ad azioni intraprese per ridurre al minimo il consumo di tempo e spazio in palestra. L'effetto di queste pratiche spaziali è stato quello di cedere privilegi spaziali alla mascolinità egemonica con episodi di esclusione per alcuni frequentatori della palestra. In particolare, le donne hanno parlato di come gli uomini occupassero più spazio rispetto a loro, sia materialmente in termini di esercizi eseguiti

(esercizi più grandi con pesi più grandi) sia acusticamente in termini di suoni di sforzo o rumori provenienti dai pesi stessi (colpi sul pavimento o sulla pila) (Coen et al., 2018). Uno studio recente (Lieser, 2022) ha dimostrato che l'uomo che grugnisce è percepito come significativamente più mascolino e più competente in palestra rispetto a un uomo silenzioso. Questo atto vocale e fisico è la realizzazione performativa dei ruoli di genere maschili associati a competenza e assertività. L'esibizione estrema di dominio e forza, pur affermando la mascolinità egemonica può violare altre norme sociali (come la compostezza o l'attrattività).

Il grugnito è anche un'espressione esplicita di sforzo e agonismo che rafforza il "frame" di attività seria richiesto dalla sala pesi (Sassatelli, 1999).

La ricerca *Exploring Women's Embodied Experiences of 'The Gaze' in a Mix-Gendered UK Gym* (2018) di A. Clark è una risorsa essenziale che fornisce la base empirica per l'analisi del controllo dello sguardo e come l'esperienza corporea delle donne sia modellata non solo dalla minaccia del giudizio maschile, ma anche dalla sorveglianza e dalla valutazione delle altre donne. Dalla sua di ricerca è emerso che gli sguardi dominanti sono comportamenti non verbali che possono essere utilizzati per rafforzare le gerarchie sociali e regolare l'accesso alle risorse. Uno sguardo può anche comunicare status sociale, conferendo subordinazione a chi è fissato e dominio a chi fissa. Fissare come manifestazione di dominanza spesso maschera l'aggressività come caratteristica di una gerarchia, e questo è attribuito allo sguardo maschile.

Le donne riconoscono che gli sguardi incontrati dagli uomini nell'area pesi non solo circondano la propria corporeità di donna e la femminilità, ma guardano anche la performatività a causa dell'essere donna (es. derisione percepita nel sollevare pesi leggeri) (Clark, 2018).

3.2.2. Il controllo dello sguardo e la negoziazione femminile

Le donne nello sport conoscono le aspettative sociali dell'apparire femminili e le ripercussioni del non apparire femminili. Quindi, eseguono la femminilità, reiterando o riproducendo costantemente l'ideale di genere. In questi contesti la performance della femminilità è spesso un atto consapevole. Un principio importante che guida lo sviluppo

di un corpo femminile atletico è la dimensione dei muscoli. Vi è un paradosso dello sviluppo muscolare per le donne: un corpo sodo e tonico è percepito come ideale, eppure i muscoli grandi simboleggiano forza e mascolinità e non sono femminili (Krane, 2001). È stato osservato come la mancanza di interesse per l'allenamento con i pesi è facilitata dalla paura di diventare troppo muscolose, e quindi, troppo distanti dagli ideali culturali di come dovrebbe apparire una donna (Dworkin, 2001). Dworkin e Messner (2002) descrivono la fisicità delle donne come avente un "soffitto di cristallo". Così spiegano:

Sembra esserci un soffitto di cristallo sulla muscolatura delle donne che vincola lo sviluppo della forza muscolare femminile. Definite in base alla più recente erotizzazione mercificata della femminilità eterosessuale, la maggior parte delle donne (con differenze per razza, classe, sessualità, età) rimangono acutamente consapevoli di quanta muscolatura sia 'permessa', quanta sia 'ancora' attraente (ibidem, 24).

Per molte donne, non è solo un generico disinteresse per l'eccesso di muscoli, ma anche una paura reale.

In un frammento di intervista della ricerca di Coen et al. (2018) vi è Annie, una donna di 33 anni che si descrive come piuttosto "sicura di sé" in palestra. È consapevole di come i limiti della femminilità influenzino il suo impegno in determinati esercizi:

Penso alle macchine per le trazioni che, direi, non provo molto spesso perché, ehm, perché sento che non è qualcosa in cui le donne sono brave, o mi sento una donna che cerca di fare che attirerebbe l'attenzione perché non si vedono mai donne, o molto raramente, donne fare quel tipo di cose (ibidem, 32).

Questa forma di autocontrollo femminile era un meccanismo attraverso il quale il genere operava come un vincolo, portando uomini e donne a evitare o a trattenersi dal tentare determinate attività. Allo stesso tempo, questo evitamento rafforzava le mascolinità e le femminilità normative in palestra, rafforzando il divario tra ciò che uomini e donne venivano osservati fare.

La femminilità presenta una "doppia sorveglianza" in palestra, in quanto le donne erano soggette a critica sia per aver infranto che per essersi conformate alle pratiche normative di genere. Per quanto riguarda le prime, diverse donne hanno parlato delle ripercussioni sociali per aver sfidato le pratiche femminili tradizionali in palestra. La maggior parte delle donne non è stata apertamente sanzionata – anche se ciò è accaduto – ma piuttosto questa sorveglianza è stata vissuta come un giudizio percepito dagli altri (Coen et al. 2018).

Nonostante fosse una delle poche donne a sollevare pesi, Emily, un'altra frequentatrice della palestra, ha rivelato come queste conseguenze potenzialmente punitive influenzassero qualitativamente il suo modo di muoversi in palestra, spesso in un modo che enfatizzava le caratteristiche femminili convenzionali: "Mi ritrovo a camminare in punta di piedi e quasi a chiedere scusa"(ibidem, 33). Questa strategia comportamentale per minimizzare la potenziale trasgressione di genere contrasta con la pratica di esercizi più tipicamente maschili di Emily (sollevamento pesi). Ciò sottolinea la posizione precaria di genere delle donne in palestra, perché impegnarsi in una pratica apparentemente più maschile non conferisce altri privilegi, come la facilità di movimento o l'accesso alle attrezzature (Coen et al. 2018).

L'altro aspetto di questa doppia responsabilità femminile è che le donne sono anche soggette a sanzioni da parte di altre donne per essersi conformate apparentemente troppo alle attività o agli stereotipi femminili normativi in palestra (Coen et al. 2018). La ricerca di Clark (2018) è utile per capire come queste dinamiche avvengono. Qui di seguito riporto un frammento di intervista.

Quando ho iniziato ad andare in palestra, mi truccavo perché non mi piaceva pensare che la gente mi avrebbe guardata, e io non ero truccata e avevo i capelli in disordine. Ma col passare del tempo, ho capito che non mi importa più, quindi ora vengo senza trucco. Ho notato però che altre ragazze vengono truccate, con i capelli sistemati, le extension, top corti e pantaloncini corti. Non so se lo fanno sperando che gli uomini le guardino mentre si allenano. Mentre sono arrivata al punto in cui non mi importa più, ci sono scesa perché voglio avere il mio corpo come lo voglio; quindi, non mi interessa molto il mio aspetto in quel momento, purché sia bella la sera!'- (Georgina)

La descrizione di Georgina di quando è entrata in palestra per la prima volta e ha iniziato ad allenarsi in modo appropriato contribuisce alla teoria dell'auto-oggettivazione. Riconosce che il corpo femminile nudo o scarsamente vestito è sempre in pericolo, o viene riappropriato dal discorso maschile dominante, cioè "assimilato da un pubblico maschile, a quelle immagini che cerca di indebolire"(Clark 2018, 6).

Molte donne in palestra sperimentano un deficit di femminilità. Le partecipanti ritengono che per gli uomini sia accettabile grugnire, sudare ed esprimere la loro forza. Tuttavia, queste cose sono viste come se stessero mostrando la loro mascolinità. Le partecipanti ritenevano che per le donne questo sarebbe stato visto come non femminile, e quindi inappropriato. Ciò diventa un problema maggiore quando queste donne sono soggette allo

sguardo diretto maschile, cosa che spesso accade nella sala pesi. Questa ansia da valutazione può peggiorare quando gli uomini, specialmente gli uomini "attraenti", sono nelle stesse vicinanze. Quando questi sono presenti, la maggior parte delle donne sente il bisogno di apparire attraenti al loro sguardo. Tale immagine è radicata in ciò che significa essere femminile: cose come sudare, non indossare trucco e sembrare in sovrappeso e/o trasandate sono considerate non femminili, e quindi sgradevoli allo sguardo maschile (Fisher, 2018).

L'uso del sarcasmo è una strategia di negoziazione che le donne possono utilizzare per ridurre le sensazioni di valutazione percepita da parte degli altri. Sassatelli (1999) ha riscontrato che le donne impiegano l'uso dell'ironia, o fanno battute auto-denigratorie. Così facendo, le donne sperano di abbassare le aspettative sui loro corpi e/o abilità, neutralizzando i loro difetti e inadeguatezze. Rimuovendo il potenziale per l'imbarazzo o il ridicolo, le donne possono quindi aumentare il loro desiderio di partecipare.

3.3. Lo spogliatoio come "backstage"

Lo spogliatoio funge da "spazio liminoide" (Sassatelli, 1999, p. 231), dove l'identità sociale viene smantellata e ri-assemblata. Qui il "corpo organico" affaticato viene esposto e preparato per l'interazione esterna (Sassatelli, 1999).

Questo luogo può essere considerato come la regione di "dietro le quinte" (backstage) rispetto alla sala pesi. È lo spazio dove "l'esecutore può rilassarsi, abbandonare la sua facciata, rinunciare a recitare le sue battute e uscire dal personaggio" (Goffman 1959, 112).

La ricerca etnografica di C. Doğan (2020) ha dimostrato che non si smette mai di esibirsi e di regolare il proprio corpo una volta entrati nello spogliatoio femminile.

A causa della presenza di corpi nudi e semi-nudi in questa arena confinata e condivisa, il corpo e le sue funzioni diventano una "questione delicata". La vicinanza corporea e l'afflusso di persone diventano un problema (es. un gruppo più numeroso che "invade" lo spogliatoio). Di conseguenza, "le pratiche corporee, gli sguardi, le posture vengono impiegati ancora più attentamente che negli altri luoghi della palestra". Per gestire il disagio e lo sguardo, i partecipanti mettono in atto strategie di disimpegno interazionale

e auto-protezione corporea. L'interazione diretta, come la conversazione, viene interrotta "una volta che iniziano a svestirsi" e la biancheria intima viene esposta. In questo momento, i partecipanti agiscono in modo "rapido, mirato e concentrato, spesso rivolti verso l'armadietto e stando con la schiena rivolta agli altri". La conversazione riprende solo quando si sono coperte il corpo (Doğan 2020, 226).

Nello spogliatoio femminile i rituali di cura (*grooming*), come l'applicazione del trucco o l'attenzione ai capelli, sono cruciali di "riparazione del genere". Il corpo sudato e affaticato, che ha potenzialmente trasgredito la norma di compostezza della femminilità, viene trasformato in un corpo curato, gestendo così l'impressione e riaffermando l'identità conforme. La cura estetica annulla simbolicamente l'impatto "mascolinizzante" dello sforzo fisico (Mansfield, 2005).

Lloyd (1996) descrive l'interazione tra donne: "Condividendo un legame comune, le donne afferrano i grumi di grasso attorno allo stomaco e confrontano chi ne ha di più". Questo confronto diretto e l'espressione di disgusto è la prova empirica della sorveglianza orizzontale tra donne e del rinforzo della norma estetica tra i pari (ibidem, 92).

Lo spogliatoio degli uomini è un "riserva maschile" (*male preserve*) dove la performance di genere continua, focalizzata sulla negazione della vulnerabilità. L'ambiente è dominato da un'omosocialità che, pur permettendo "vicinanza senza intimità", deve essere costantemente difesa dalla minaccia della femminilità stigmatizzante. La nudità disinvolta e l'occupazione sicura dello spazio sono micro-interazioni che segnalano dominanza. Il controllo dei confini è affidato al linguaggio sanzionatorio e alle micro-aggressioni (come le battute omofobe e sessiste), che servono a sanzionare qualsiasi manifestazione di debolezza, classificandola come femminilizzazione stigmatizzante. L'obiettivo è prevenire la messa in discussione della mascolinità percepita (Messner, 1992).

Conclusione

La presente tesi ha esplorato il corpo non come mero dato biologico, ma come costruito sociale, politico e performativo. Attraverso l'analisi dei tre capitoli, è stata ribadita la necessità di una sociologia incorporata che ponga il corpo al centro della comprensione dei fenomeni sociali.

L'assunto fondamentale di questa ricerca è che non esiste un corpo pre-sociale. Tutto ciò che definiamo "naturale" — dalla forza fisica alle abitudini posturali — è impregnato di significati e pratiche culturali. La tesi ha messo in luce come il corpo sia il punto in cui la società si realizza e si naturalizza, operando come un sistema di classificazione e un meccanismo di controllo sociale incorporato. È sul corpo, in particolare attraverso la performatività di genere, che le disuguaglianze vengono concretizzate e perpetuamente riaffermate.

La sociologia del corpo non è solo uno strumento descrittivo, ma una lente critica e trasformativa. Essere coscienti di come le norme sociali siano incorporate e di come il genere venga “fatto” nelle micro-interazioni (come nel caso degli sguardi in palestra o della gestione dello spazio) disvela il carattere costruito dell'ordine sociale. Questa consapevolezza critica permette di de-naturalizzare le differenze e, di conseguenza, di mettere in discussione l'assetto normativo che storicamente riproduce il dominio maschile. Riconoscere l'artificialità dei codici corporei di genere è il primo passo per immaginare e praticare modalità di esistenza corporea “alternative” e non gerarchiche.

Ribadisco la necessità di integrare lo studio del corpo in ogni analisi sociologica sui temi della disuguaglianza.

La ricerca futura dovrebbe considerare l'analisi dell'intersezionalità per esplorare come il corpo sia simultaneamente plasmato non solo dal genere, ma anche dalla razza, dalla classe e dalla disabilità.

Sarà cruciale analizzare le nuove forme di tecnologie del corpo legate alle pratiche quotidiane nell'era digitale. Sarebbe utile per comprendere con l'io riflessivo e l'io corporeo continuo a negoziare la propria identità in un contesto di sorveglianza sempre più diffusa.

Per concludere, il corpo è una lente d'ingrandimento sui fenomeni sociali. La sua analisi è essenziale perché ci ricorda che la società non è un'entità astratta ma una realtà materiale, iscritta in ogni gesto e in ogni esperienza umana.

Bibliografia

- Borgna, P. (2008). *Sociologia del corpo*. Roma-Bari: Laterza.
- Butler, J. (2013). *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità* (trad. it. di S. R. Lucarelli). Roma-Bari: Laterza. (Ed. or. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990).
- Clark, A. (2018). *Exploring Women's Embodied Experiences of 'The Gaze' in a Mixed-Gendered UK Gym*. *Societies*, 8(1), 2.
- Coen, S. E., Rosenberg, M. W., & Davidson, J. (2018). "It's gym, like g-y-m not J-i-m": *Exploring the role of place in the gendering of physical activity*. *Social Science & Medicine*, 196, 29–36.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Polity Press / Stanford University Press.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Crossley, N. (2006). *The networked body and the question of reflexivity*. In D. Waskul & P. Vannini (Eds.), *Body/embodiment: Symbolic interaction and the sociology of the body* (pp. 21–33). Aldine de Gruyter.
- Dworkin, S. L. (2001). "Holding Back": Negotiating a Glass Ceiling on Women's Muscular Strength. *Sociological Perspectives*, 44(3), 333–350.
- Dworkin, S. L. & Messner, M. A. (2002). *Introduction: Gender relations and sport*. *Sociological Perspectives*, 45(4), 347-352
- Elias, N. (1982). *Il processo di civilizzazione*. Vol. 1: *La civiltà delle buone maniere* (trad. it. di F. Mazza). Bologna: Il Mulino. (Saggi, 224).
- Elias, N., & Dunning, E. (1989). *Sport e aggressività: Il rapporto tra sport e violenza*. Bologna: Il Mulino.
- Ferrero Camoletto, R. (2015). *La dimensione socioculturale del corpo*. In E. Larghero & G. Zeppegno (Eds.), *Dalla parte della vita. Fondamenti e percorsi bioetici* (pp. 551–567). Effatà Editrice.
- Fisher, M. J. R. (2014). *Women and Weights: Lived Experiences of Women Within a Mixed-Gendered Gym* (Tesi di Master, University of Waterloo).

- Galimberti, U. (1998). *Psiche e techne: L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli.
- Ghigi, R. (2008). *La differenza prende corpo: Dai women's studies agli studi di genere*. *Equilibri*, 12(1), aprile. <https://doi.org/10.1406/26849>
- Goffman, E. (1979). *Gender advertisements*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goffman, E. (1988). *Il rituale dell'interazione* (ed. it. di F. Rossi, ed. or. 1967). Bologna: Il Mulino.
- Goffman, E. (1997). *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- Goffman, E. (2009). *Il rapporto tra i sessi* (a cura di R. Prandini). Roma: Armando Editore. (Classici di sociologia). ISBN 9788860815552
- Goffman, E. (2019). *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*. Torino: Einaudi.
- Guillaumin, C. (2006). *Il corpo costruito* (a cura di R. Siebert, con una postfazione di R. Sassatelli). *Studi Culturali*, 3(2), dicembre. <https://doi.org/10.1405/23459>
- Krane, V. (2001). *We Can Be Athletic and Feminine, But Do We Want To? Challenging Hegemonic Femininity in Women's Sport*. *Quest*, 53(1), 115–133.
- Lieser, E. (2022). *The Effects of Grunting in the Gym and Sexual Orientation Towards Perceived Masculinity and Wellbeing*. (Tesi di Laurea Triennale, Università di Groningen).
- Lloyd, M. (1996). *Feminism, Aerobics and the Politics of the Body*. *Body & Society*, 2(2), 79–98.
- Mansfield, L. (2005). *Gender, power and identities in the fitness gym: towards a sociology of the 'exercise body-beautiful complex'*. (Tesi di Dottorato, Loughborough University).
- Mason, K. A. (2013). *Social stratification and the body: Gender, race, and class*. *Sociology Compass*, 7(8), 688–698. <https://doi.org/10.1111/soc4.12067>
- Messner, M. A. (1992). *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*. Beacon Press.
- Nettleton, S. (2020). *The sociology of the body*. Cambridge: Polity Press.
- Sassatelli, R. (1999a). *Interaction Order and Beyond: A Field Analysis of Body Culture Within Fitness Gyms*. *Body & Society*, 5(2-3), 227–248.

- Sassatelli, R. (1999b). *Plasticità, corpo e potere: Una rassegna della “politica del corpo” come problematica sociologica*. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 40(4), ottobre–dicembre. <https://doi.org/10.1423/4576>
- Sassatelli, R. (2002). *Corpi in pratica: “Habitus”, interazione e disciplina*. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 43(3), 419–444. <https://doi.org/10.1423/4582>
- Sassatelli, R. (2010). *Prefazione*. In E. Goffman, *La ritualizzazione della femminilità* (pp. 37–50). *Studi culturali*, fascicolo 1. <https://doi.org/10.1405/31880>
- Sassatelli, R., & Ghigi, R. (2018). *Corpo, genere e società*. Bologna: Il Mulino.
- Sassatelli, R., & Ghigi, R. (2024). *Body and gender: Sociological perspectives*. Cambridge: Polity Press. ISBN 9781509550081
- Scott, S., & Morgan, D. (Eds.). (1993). *Body matters: Essays on the sociology of the body*. London: Falmer Press.
- Shilling, C. (2006). *The body and social theory* (2nd ed.). London: Sage Publications.
- Simmel, G. (1998). *Sociologia* (trad. it. di A. Cavalli) (ed. or. 1908). Torino: Edizioni di Comunità.
- Simmel, G. (2011). *Le metropoli e la vita dello spirito* (a cura di P. Jedlowski). Roma: Armando Editore. (I classici della sociologia, 9ª ristampa). ISBN 9788871444420
- Turner, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory* (3rd ed.). London: Sage Publications. (Theory, Culture & Society series).
- Waskul, D., & Vannini, P. (Eds.). (2006). *Body/embodiment: Symbolic interaction and the sociology of the body*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Wolf, N. (1991). *Il mito della bellezza* (trad. it. di S. Bortolussi). Milano: Mondadori. (Ed. or. *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, 1990)