

**ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITA' DI BOLOGNA**

Dipartimento Di Lingue, Letterature e Culture Moderne (LILEC) Corso di studio in  
Letterature Moderne, Compare e Postcoloniali.

Curriculum: Women's and Gender Studies / Studi di genere e delle donne  
(GEMMA).

Titolo della prova finale:

*Riappropriarsi del corpo / resistere al bio-potere.  
Tre casi di studio.*

**Prova finale in:**

I movimenti delle donne nella storia moderna e contemporanea italiana.

Relatrice

Prof.ssa Maria Pia Casalena

Presentata da

Caterina Costa

Correlatrice

Prof.ssa Agata Ignaciuk

**Sessione: III**

**Anno accademico: 2022/2023**



Co-funded by the  
Erasmus+ Programme  
of the European Union



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA

**Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género**  
**Erasmus Mundus Master's Degree in Women's and Gender Studies**

*TITLE*

*Reclaiming the body / resisting bio-power.*  
*Three case studies.*

*NAME AND SURNAME*

Caterina Costa

Submitted to the Department of Modern Languages, Literatures and Cultures  
University of Bologna,  
Degree Programme in Modern, Post-colonial and Comparative Literatures  
in fulfilment of the requirements for the Erasmus Mundus Master's Degree in  
Women's and Gender Studies

**Approved by:**

Main Supervisor: Prof. Maria Pia Casalena

Support Supervisors: Prof. Agata Ignaciuk

**Academic year: 2022/2023**

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género | Calle Rector López Argüeta s/n | Centro de Documentación Científica | Universidad de Granada | 18071 Granada | tel.: +34958244349 | fax:34958242828 | email: [gemma@ugr.es](mailto:gemma@ugr.es) | web: <http://masteres.ugr.es/gemma/>

ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA



UNIVERSITY of York



## Abstract

La tesi si propone di dimostrare, attraverso tre casi di studio, come alcune comunità di soggettività "abiette" abbiano articolato forme di resistenza in opposizione al dominio bio-politico. Utilizzando un approccio storiografico, si cercherà di inserire tali identità nel quadro storico in cui si sono sviluppate, contestualizzando le loro esperienze attraverso stimoli provenienti da discipline diverse, con particolare attenzione a quella filosofica. L'obiettivo primario dello studio è evidenziare i meccanismi che hanno sottoposto queste soggettività al controllo bio-politico dei corpi e, allo stesso tempo, dimostrare il loro impegno collettivo nel cercare di sfuggire al medesimo. Oggetto del primo capitolo sarà lo studio dei meccanismi di repressione medica e giudiziaria perpetrati nei confronti delle lavoratrici sessuali italiane a fine Ottocento, nel tentativo di arginare la diffusione delle epidemie di sifilide. A questa esposizione seguirà, nel secondo capitolo, l'analisi della formazione dell'"immaginario della strega" da parte del movimento femminista italiano nel corso degli anni Settanta, in quanto meccanismo di rivendicazione identitaria all'interno della battaglia per il diritto all'aborto. Il presente studio si concluderà, infine, con la trattazione del valore politico assunto dalla controcultura *rave* al tramonto del Novecento. La ricerca mira a far emergere il dialogo intercorrente tra questi diversi filoni di studio, offrendo un'analisi della centralità dei corpi come oggetti e soggetti di potere nel corso della storia. Altrettanto rilevante nella scelta della presente tematica è stata la volontà di restituire suggestioni provenienti da studi affrontati nel corso degli ultimi due anni. Approfondendo, in questa sede, tematiche ancora raramente esplorate in ambito accademico, verranno sollevati nuovi interrogativi di ricerca cui tentare, auspicabilmente, di rispondere in futuro.

This thesis aims to demonstrate how some communities of "abject" subjectivities have articulated forms of resistance in response to bio-political domination. By contextualizing these identities within in their historical framework, their experiences will be analyzed through a multidisciplinary approach. The primary objective of this study is to highlight the mechanisms that subjected these identities to bio-political control and, simultaneously, to illustrate their collective efforts to resist it. The content of the first chapter will focus on the study of the medical and judicial repression mechanisms imposed on Italian sex workers in the late 19th century in an attempt to curb the spread

of syphilis epidemics. Following this exposition, the second chapter will analyze the formation of the "witch" image by the Italian feminist movement during the 1970s as a means of asserting identity within the battle for the right to abortion. Finally, this study will conclude with a discussion of the political value assumed by the *rave* counterculture during the last decades of the 20th century. The research aims to elucidate the intercurrent dialogue between these different strands of study, providing an analysis of the centrality of bodies as both objects and subjects of power throughout history. The choice of the present topic is due to the desire to further explore different areas of research to which I have devoted myself over the last two years. By addressing themes still rarely explored in academia, this study will raise new research questions to which I hope to further investigate in the future.

# INDICE

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>1</b>
0.1. Cenni sugli sviluppi della storiografia femminista.....	1
0.2. Corpi e bio-politica.....	3
0.3. Il potenziale mostruoso. ....	6
0.4. In breve: tesi e contenuti. ....	9
<b>CAPITOLO PRIMO — <i>Prostitute</i> .....</b>	<b>12</b>
1.1. La malattia come metafora.....	12
1.2. Nascere criminali.....	17
1.3. Architetture del potere e processi di indocilimento.....	19
1.4. La svolta abolizionista: da prostitute a “donne nuove”.....	23
1.5. Possibili alleanze? .....	32
<b>CAPITOLO SECONDO — <i>Streghe</i> .....</b>	<b>37</b>
2.1. Dal controllo della prostituzione alla penalizzazione dell’aborto. ....	37
2.2. «Né Stato né Dio». ....	41
2.3. Genesi e pratiche dei primi collettivi femministi italiani. ....	44
2.3. <i>Tremate, tremate</i> . La magia e il potere dello stare tra donne. ....	48
2.4. Madri mostruose.....	56
<b>CAPITOLO TERZO — <i>Ravers</i>.....</b>	<b>61</b>
3.1. Dopo il “decennio dei movimenti”.....	61
3.2. Nuove soggettività dissidenti all’alba dell’elettronica. ....	64
3.3. Luoghi del desiderio. Corpi e tecnologia. ....	70
3.4. (Contro)saperi edonici.....	75
3.5. Dispositivi d’evasione. ....	78

<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>87</b>
<b>SITOGRAFIA.....</b>	<b>94</b>
<b>AUDIOVISIVO.....</b>	<b>95</b>
<b>RINGRAZIAMENTI .....</b>	<b>96</b>

# INTRODUZIONE

## 0.1. Cenni sugli sviluppi della storiografia femminista.

La storia delle donne, disciplina nata negli Settanta e sviluppatasi con particolare enfasi tra la fine di quel decennio e il decennio successivo, in concomitanza con l'esplosione della mobilitazione femminista che in quegli stessi anni animava il palcoscenico politico in diversi punti del globo, sorge, come nota Simona Feci, dalla volontà di dare finalmente visibilità a soggettività storiche che, sino ad allora, erano state lasciate ai margini della trattazione storiografica<sup>1</sup>. Lungi dal rappresentare una “minoranza” in termini numerici<sup>2</sup>, la popolazione femminile pareva infatti venir accorpata a tutte quelle altre categorie di identità subalterne che, nel passaggio suggellato dalla rivoluzione della *Nouvelle Histoire* e il progressivo abbandono di una trattazione storiografica *événementielle*, cominciarono a rappresentare nuovi oggetti di indagine all'interno della disciplina storica<sup>3</sup>. Fu così che, dopo essere state cancellate dalle ricostruzioni del passato a seguito dall'istituzione della storiografia positivista — la storia “scientifica” —<sup>4</sup>, le donne divennero finalmente protagoniste di una disciplina a loro interamente dedicata. L'obiettivo delle prime storiche, segnala Schettini, consisteva nel considerare la narrazione del passato come «uno dei terreni principali di costruzione e legittimazione dell'oppressione patriarcale e, di conseguenza, come un campo con il quale fare urgentemente i conti e da trasformare»<sup>5</sup>.

In risposta a questo sentimento fecero la loro comparsa le prime pionieristiche pubblicazioni, spesso incentrate su donne “ribelli” e sul valore delle comunità femminile. Tali tematiche, perfettamente in linea con i tratti caratteristici del femminismo della cosiddetta “seconda ondata”, non venivano sempre affrontate da accademiche, ma anche da militanti femministe che vedevano nella ricostruzione di un passato storico femminile una fucina per la produzione di nuovi saperi, materiale necessario nella costruzione di un'autorità sulla quale basare le proprie rivendicazioni politiche. È il caso di testi come

---

<sup>1</sup> Feci, S., “Storia di genere”, in *Dizionario di storia Treccani* [online], 2010, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/storia-di-genere\\_\(Dizionario-di-Storia\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/storia-di-genere_(Dizionario-di-Storia)/>).

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> Cfr. Zarrì, G., *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1996, pp. 31-36.

<sup>4</sup> Pomata, G., “Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne”, in *Quaderni storici*, Vol. 25, No. 74 (2), agosto 1990, p. 362.

<sup>5</sup> Schettini, L., *L'ideologia gender è pericolosa*, Bari-Roma, Laterza, 2023, p. 49.

*Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973) di Barbara Ehrenreich e Deirdre English, autrici — non accademiche — di uno studio che aveva come tema fondamentale la denuncia della caccia alle streghe come meccanismo attraverso il quale il patriarcato aveva tentato di cancellare la memoria dei saperi femminili in materia di salute sessuale e riproduttiva<sup>6</sup>. A contribuire al dibattito storiografico di matrice femminista, intervennero poi voci fondamentali che, con i loro contributi, avvanzeranno interrogativi e istanze che condurranno, negli anni, al passaggio dalla storia delle donne alla storia di genere<sup>7</sup>. Nel corso degli anni Ottanta, questa disciplina andrà conformandosi come intenzionata ad indagare non solo il ruolo delle donne nella storia — tale lente, infatti, spesso terminava con l'elaborare istanze profondamente essenzialiste, eccessivamente focalizzandosi su una natura "altra" del femminile —, ma su come le identità di genere giochino un ruolo fondamentale nelle varie sfere dell'esistenza umana, così radicalmente marcando i vissuti tanto delle donne quanto degli uomini e delle identità *queer*<sup>8</sup>. Fondamentale, in tal senso, si verificò essere il contributo di storiche come Joan Scott, Natalie Zemon-Davis e Joan Kelly-Gadol che, mettendo al centro del dibattito la categoria di "genere" e superando il nodo della differenza sessuale, si interrogarono e sperimentarono modalità nuove per una rielaborazione di un passato lungamente ignorato<sup>9</sup>.

La disciplina storiografica femminista, ambito di studi oggi giorno in costante crescita, raccogliendo sempre più studiosæ interessatæ nella pubblicazione di nuovi contributi di ricerca, si è nutrita, nel corso degli anni, dell'apporto di numerose altre discipline — dalla sociologia alla psicologia, dallo studio dei media all'antropologia —, particolarmente beneficiando del crescente sviluppo dei *queer studies* e delle teorie post- e decoloniali. È da questo dialogo con altri ambiti di studio e con le nuove forme di attivismo che, nota ancora Schettini, ad oggi, nel novero delle produzioni di stampo storiografico compaiono preziosi contributi sulla storia del colonialismo, sulle

---

<sup>6</sup> Cfr. Ivi, pp. 50-51.

<sup>7</sup> Ivi, p. 49; Cfr. Feci, S., "Storia di genere", cit.

<sup>8</sup> Feci, S., "Storia di genere", cit.

<sup>9</sup> Cfr. Kelly-Gadol, J., "Did Women Have a Renaissance?", in *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1997, pp. 137-164; Scott, W. J., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in *American History Review*, 5/91, 1986, pp. 1053-1075; Zemon-Davis, N., "Women's History in Transition: The European Case", in *Feminist Studies*, 3, 1976, pp. 83-103.

mascolinità e sulle identità di genere non conformi<sup>10</sup> — il contributo della stessa autrice sulla prostituzione e il travestitismo tra XIX e XX secolo ne è un chiaro esempio —<sup>11</sup>.

Indubbiamente derivante dall'esperienza del femminismo degli anni Sessanta e Settanta che, come abbiamo già detto, coincide con la genesi della disciplina storiografica di stampo femminista, è il nodo centrale del corpo, tema che vide particolare popolarità e conseguente produzione intellettuale. A tale nucleo tematico, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani e Anna Scattigno dedicano, in qualità di curatrici, un intero volume, pubblicato nel 2002 per la casa editrice Viella come prodotto delle suggestioni raccolte a seguito di un convegno organizzato dalla Società Italiana delle Storiche — associazione che, in contesto italiano, ha svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo della disciplina — tra il 3 e il 5 febbraio del 2000<sup>12</sup>. Il corpo, scrivono le tre storiche nell'introduzione al volume, di cui le donne, a causa della loro secolare storia d'oppressione, hanno particolarmente esperito i limiti, si rivela come un elemento centrale nella costruzione culturale, divenendo luogo di conflitti tra «soggettività e poteri»<sup>13</sup>.

Obiettivo della presente tesi sarà tentare di restituire, attraverso un approccio storico-filosofico, dimostrazione di tali “conflitti”. L'intento, in questa sede, sarà dunque inquadrare in una cornice storiografica i movimenti di rivendicazione e negoziazione che hanno riguardato alcune soggettività nel tentativo di riappropriarsi del possesso dei propri corpi, contemporaneamente intraprendendo una lotta nei confronti di quelle forme di potere che, attraverso meccanismi di addomesticamento e produzione di saperi, di essi le hanno private. All'ora di intraprendere questa impresa, un confronto con alcune teorie filosofiche — che hanno visto la luce tanto nel secolo precedente quanto in quello da noi stesso attraversato — si rivela estremamente proficuo.

## **0.2. Corpi e bio-politica.**

La storiografia e le teorie femministe che, a partire dalla seconda metà del Novecento, si sono dedicate alla produzione di nuove forme di sapere, hanno svolto un ruolo fondamentale nei vari contesti socio-culturali, ridefinendo in modo significativo il modo

---

<sup>10</sup> Cfr. Schettini, L., *L'ideologia gender è pericolosa*, cit., pp. 76-86.

<sup>11</sup> Schettini, L., *Il gioco delle parti. Travestimenti e paure sociali tra Otto e Novecento*, Milano, Le Monnier, 2021.

<sup>12</sup> Società Italiana delle Storiche, *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, a cura di Filippini, N. M., Plebani, T., Scattigno, A., Roma, Viella, 2002, p. x (Introduzione).

<sup>13</sup> Ivi, p. ix.

in cui comprendiamo e interpretiamo le dinamiche di genere. Tali discipline hanno cercato di mettere in luce le disparità esistenti nelle sfere sociali, politiche ed economiche, particolarmente problematizzando concetti tradizionali — percepiti come normativi —, criticando, talvolta radicalmente, l'ordine egemonico patriarcale e, mediante un fruttuoso confronto con altri ambiti di sapere e prospettive, altre strutture d'oppressione che sfruttano il genere, la razza e la classe come strumenti per operare la stessa. All'interno di tale processo — non esente da conflitti e apparenti battute d'arresto —, particolarmente rilevante appare il “debito” contratto dalle le teorie femministe con il pensiero filosofico di Michel Foucault. Che tale debito sia, effettivamente, definibile come tale, è questione ancora discussa<sup>14</sup>. Il celebre filosofo poststrutturalista, del resto, non si dichiarò mai vicino alla corrente di pensiero femminista. Allo stesso tempo è altrettanto notevole che, spesse volte, le ragioni dell'oppressione femminile, in quanto esercitata degli uomini, siano sfuggite dall'analisi filosofica di questo pensatore. Nonostante ciò, è indubbio che, specialmente a partire dai più articolati sviluppi teorici del movimento, il pensiero di Foucault abbia rappresentato un riferimento prezioso.

Particolarmente utile nel coadiuvare le istanze del femminismo è stata, in primo luogo, l'elaborazione foucaultiana sul potere. All'interno del pensiero di Foucault, il potere — che viene elaborato a partire da un'attenzione particolare ai processi di “soggettivazione” cui l'individuo è sottoposto —, non dovrebbe essere interpretato come un attributo inerente ad un gruppo sociale a discapito di un altro — che ne sarebbe, sostanzialmente, privo —, ma come un esercizio diffuso che si poggia su molteplici rapporti tra condizionante e condizionato<sup>15</sup>. In tal modo, avviene un superamento della concezione marxista del potere come proprio della borghesia ed esercitato, conseguentemente, sul proletariato. Allo stesso modo, le forme del potere non andrebbero intercettate negli organi che lo esercitano in posizioni apicali poiché, come dichiarato ne *La microfisica del potere* (1977):

[...] invece di orientare la ricerca sul potere nel senso dell'edificio giuridico della sovranità, degli apparati di Stato e delle ideologie che l'accompagnano, la si deve orientare verso la dominazione, gli operatori materiali, le forme di assoggettamento, le connessioni ed utilizzazioni dei sistemi locali di quest'assoggettamento, i

---

<sup>14</sup> Cfr. Ramazanoğlu, C., *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London and New York, Routledge, 2003.

<sup>15</sup> Foucault, M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana, A., Pasquino, P. Torino, Einaudi, 1977, p. 16.

dispositivi di strategie. Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato della sovranità giuridica e dall'istituzione statale. Si tratta di studiarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione<sup>16</sup>.

Accanto a questa concezione si colloca poi un'altra fondamentale istanza, corrispondente con il nesso esistente tra il potere e la produzione di sapere. A tale legame, Foucault dedicherà particolare attenzione specialmente nei suoi primi contributi — *Storia della follia nell'età classica* (1961) e *Nascita della clinica* (1963) —, approdando infine, con *Sorvegliare e punire* (1975), a conferire particolare centralità al tema del disciplinamento corporeo e dell'esercizio del potere tra eguali. Attraverso la metafora del *panopticon* di Bentham, il filosofo elaborò la teoria per cui, nel tentativo di controllare e regolare i corpi — nella sua particolare analisi, quelli dei carcerati —, essi vengano, appunto, meticolosamente “sorvegliati” con l'intento di indurre nei detenuti «uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere», e affinché essi «siano presi in una situazione di potere di cui sono essi stessi portatori»<sup>17</sup>.

L'acme di tale processo di pensiero venne raggiunto, successivamente, con la raccolta *Storia della sessualità* (1976-1982). Al centro di questa monumentale opera è posto il tema della sessualità e delle modalità secondo cui il suddetto potere la organizzerebbe e regolerebbe, mediante dispositivi carsici che contribuiscono fortemente alla costruzione della soggettività. È proprio tra le prime pagine de *La volontà di sapere* (1976), primo volume del suo lungo lavoro, che Foucault nomina il concetto di “bio-politica”. Orbene, e rimanendo in linea con quanto sinora detto, di pari passo con l'esistenza non di un unico potere egemonico, quanto piuttosto trovandoci noi in presenza di una composizione latente di “micropoteri”, la concezione di “bio-politica” subentrerebbe, secondo Foucault, come soppiantamento della “tanatopolitica”. Così, sulla scia del progresso scientifico e del conseguente potenziale miglioramento delle condizioni di vita dell'individuo, il “potere di dare la morte”, che aveva caratterizzato l'esercizio del potere del sovrano, viene sostituito dal “potere che dà la vita”. Nella teoria sulla bio-politica, il *focus* sul potere istituzionale è certamente rilevante. Ciò nonostante, e come precedentemente detto, i sistemi d'oppressione che, secondo Foucault, seguono

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 188.

<sup>17</sup> Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 219.

tale logica non provengono unicamente “dall’alto”, essendo la loro sopravvivenza garantita dall’individuo stesso, nel loro reciproco sorveglianza<sup>18</sup>.

Tentare di restituire, in questa sede, il contenuto dell’intero *corpus* teorico foucaultiano rappresenterebbe un’impresa quanto mai ardua e che meriterebbe, inequivocabilmente, uno studio a sé dedicato. Ai fini di questa tesi, quanto sinora espresso sul contributo di questo pensatore favorisce, in ogni caso, uno strumentario sufficiente a comprendere i parallelismi che, sovente, verranno tracciati tra esso e le tematiche che ci accingiamo ad affrontare, non distanziandosi dunque eccessivamente da quanto fatto da numeroso altre femministe. L’incontro tra le teoriche dei femminismi e le istanze di Foucault hanno infatti, come abbiamo già accennato, prodotto confronti proficui. La costruzione della sessualità, la teoria sulla fenomenologia del potere, l’analisi della biopolitica, sono temi che hanno ampiamente contribuito allo sviluppo di elaborazioni fondamentali per la *feminist theory*. Campo di studi in cui il pensiero politico di Foucault ha produttivamente incontrato le istanze del femminismo è certamente quello rappresentato dal dibattito sul potere della scienza e della medicina. Argomentazione centrale anche nella speculazione foucaultiana, il tema della scienza nella sua espressione medica, in quanto *locus* principale di produzione di sapere e di estremo dominio del *bios*, rappresenta indubbiamente uno degli assi portanti del dibattito femminista. Così come la teoria filosofica di Foucault ha rappresentato un riferimento importante per gli sviluppi dei femminismi, allo stesso modo è mia intenzione sfruttarne alcune preziose istanze. I temi qui trattati, come avremo modo di vedere, si prestano particolarmente a tale processo.

### **0.3. Il potenziale mostruoso.**

Ne *La volontà di sapere*, Foucault esplicita la sua concezione delle resistenze al potere, affermando che:

[...] là dove c’è potere c’è resistenza e che tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esterioresità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente “dentro” il potere, che non gli si “sfugge”, che non c’è, rispetto ad

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 93.

esso, un'esteriorità assoluta [...] Vorrebbe dire misconoscere il carattere estremamente relazionale dei rapporti di potere<sup>19</sup>.

Il tema della resistenza, o della libertà, pur essendo maggiormente sviluppato da Foucault nella sua produzione filosofica più tarda — specialmente a partire dalla pubblicazione de *La cura di sé* (1984) —, viene anticipato nel primo volume della sua *Storia della sessualità* come conseguenza della precedentemente menzionata concezione del potere in quanto facoltà posseduta da tutte le soggettività. Tale formulazione parrebbe essere sostenuta da una delle filosofe forse più influenti all'interno della teoria femminista e, soprattutto, dell'ambito dei *queer studies*: Judith Butler. Come evidenzia Surace, Butler condivide la convinzione foucaultiana per cui potere e resistenza non rappresenterebbero due sfere d'azione separate, essendo esse invece compenstrate l'una dall'altra<sup>20</sup>. Egualmente, Butler eredita da Foucault l'idea per cui i processi di soggettivazione, che rendono il soggetto “oggetto di potere”, non agiscono unicamente dal punto di vista dell'oppressione, ma anche in modo “produttivo” e “formativo”: se da un lato l'esercizio del potere priva il soggetto della costruzione della propria identità, non fornendogli nessun mezzo per una costruzione del sé che sia al di fuori delle norme prestabilite, dall'altro esso permette al soggetto di auto-definirsi all'interno di tali norme<sup>21</sup>. Nell'introduzione al suo testo *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (1993), la filosofa di Berkeley commenta la concezione foucaultiana del potere, sottolineando l'importanza di comprendere che in nessun modo il filosofo francese abbia tentato di “personificarlo”, ulteriormente affermando che «non esiste un potere che agisce, ma solo un agire ripetuto che è il potere nella sua persistenza e instabilità»<sup>22</sup>. Emerge, da queste ultime parole, il valore che assume dunque il concetto di “ripetizione” o “iterazione” nella costruzione della “performatività”, elemento chiave della teoria butleriana<sup>23</sup>. In essa, particolare enfasi viene posta sul ruolo della «strategia abiezione», in quanto meccanismo che — insieme alla «strategia di citazione» — co-partecipa nel perpetuare il «rito di fondazione dell'eterosessualità egemone»<sup>24</sup>. L'abietto, secondo Butler, è una produzione del sistema di potere, che rende “norma” qualcosa ed espunge,

---

<sup>19</sup> Foucault, M., *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Milano, Feltrinelli, 2021. pp- 84-85.

<sup>20</sup> Cfr. Surace, V., “Judith Butler e il carattere performativo del potere”, in *Imago*, Number 14, Year VIII / December 2019, p. 260.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 249-250.

<sup>22</sup> Butler, J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 9.

<sup>23</sup> Cfr. Surace, V., “Judith Butler e il carattere performativo del potere”, cit. pp. 251-253.

<sup>24</sup> Cavarero, A., “Introduzione”, in Butler, J., *Corpi che contano*, cit., p. x.

dalla stessa, qualcos'altro. Contemporaneamente, però, l'abietto può fungere da detonatore di tale sistema. Spiega l'autrice che:

Con il termine abietto si intende qui designare precisamente quelle zone “invisibili” e “inabitabili” della vita sociale che sono, tuttavia, densamente popolate da coloro che non godono dello status di soggetto, ma il cui vivere nell’“invivibile” è necessario per poter circoscrivere l’ambito del soggetto. Questa zona di inabitabilità costituisce il confine esterno del soggetto: quel luogo di identificazione temuta contro il quale — e in virtù del quale — il soggetto può candidarsi all’autonomia e all’esistenza<sup>25</sup>.

La teoria dell'abiezione, sviluppata in primo luogo dalla filosofa e psicanalista Julia Kristeva, ha assunto nel tempo un ruolo di rilievo nel contesto filosofico, offrendo una prospettiva innovativa sulla formazione dell'identità individuale e collettiva. Nel suo testo *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (1980), Kristeva introduce il concetto di abiezione come una forma di respingimento primordiale, basato sulla nozione per cui l'individuo, per costruire la sua identità, deve dapprima respingere ciò che percepisce come estraneo, inaccettabile o "Altro"<sup>26</sup>. Il nodo tematico dell'abietto ha, negli sviluppi delle teorie femministe, offerto interessanti spunti per numerosi autore — si pensi, ad esempio, ai contributi di Rosi Braidotti, Susan Stryker o Paul Preciado —<sup>27</sup>. Un processo essenziale, in tal senso, si rivela essere quello relativo ai meccanismi di “riconoscimento” tra l'individuo e l'abietto/mostro. Tale operazione si rivela fondamentale nel tentativo di agire delle forme di ribaltamento nei campi di forza attraversati da tendenze oppostive del potere<sup>28</sup>.

La questione del “mostruoso” non riguarda, però, unicamente la speculazione filosofica e le sue eventuali ripercussioni politiche. Lo studio dei mostri, la teratologia, come nota Braidotti, ha interessato, nel corso dei secoli, diverse categorie di studiosi, primi tra tutti gli scienziati<sup>29</sup>. Lo studio delle deformità e, conseguentemente, delle

---

<sup>25</sup> Butler, J., *Corpi che contano*, cit., p. 3.

<sup>26</sup> Cfr. Kristeva, J., *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981, p. 11.

<sup>27</sup> Cfr. Braidotti, R., *Madri, mostri, macchine*, Roma, Castelvecchi, 2021; Stryker, S., “My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage”, in *QLG*, 1(3), June 1, 1994, pp. 237-254; Preciado, P. B., *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, Roma, Fandango, 2021.

<sup>28</sup> Foucault, M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Pandolfi, A., Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 300-303.

<sup>29</sup> Cfr. Braidotti, B., *Madri, mostri, macchine*, cit., pp. 75-80.

“anormalità” è stato, inoltre, spesso accompagnato da una particolare attenzione nei confronti delle identità subalterne — le donne, le identità razzializzate, le soggettività *queer* —<sup>30</sup>.

Uno dei *focus* di questa tesi, come vedremo, coincide con la volontà di indagare la costruzione, tanto scientifica quanto culturale, delle mostruosità, al contempo esaminando le modalità attraverso cui questi stessi mostri abbiano operato movimenti di resistenza volti a destabilizzare il potere che su di loro operava nei processi di soggettivazione e assoggettamento. Altrettanta enfasi verrà posta su un aspetto fondamentale di tali resistenze: l’alleanza dei corpi. È proprio con questa formula che è stato tradotto il titolo di uno dei più recenti contributi di Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015). Nel testo, la già più volte menzionata pensatrice approda a teorizzare le modalità attraverso cui le soggettività abiette possano operare nella società nel tentativo di rivendicare la propria esistenza poiché, come afferma l’autrice, «per coloro che sono considerati “inammissibili” nella sfera dell’apparizione diventa fondamentale allearsi»<sup>31</sup>.

#### **0.4. In breve: tesi e contenuti.**

Oggetto della presente tesi sarà dimostrare, attraverso tre casi di studio, le modalità attraverso cui alcune comunità di soggettività “abiette” abbiano organizzato modalità di resistenza al giogo del bio-potere nella sua accezione foucaultiana. Attraverso un approccio storiografico, si tenterà di porre tali identità all’interno del contesto storico che hanno attraversato, contemporaneamente corroborando tali esperienze con alcuni interessanti spunti provenienti da diverse discipline, prima fra tutte quella filosofica. L’obiettivo di questo studio è non solo mettere in luce i meccanismi che hanno reso queste identità oggetto del controllo bio-politico dei corpi, ma anche dimostrare come esse stesse abbiano lottato collettivamente nel tentativo di divincolarsi dallo stesso.

Nel primo capitolo, intitolato “Prostitute”, oggetto di studio sarà la storia della prostituzione nelle ultime decadi dell’Ottocento. Partendo da un’analisi delle ragioni socio-culturali e politiche che hanno portato, nel 1860, alla pubblicazione della Legge Cavour per il regolamento della prostituzione all’interno del progetto di lotta nei confronti

---

<sup>30</sup> Cfr. Shildrick, M., *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*, London, Sage Publications, 2002, pp. 9-28.

<sup>31</sup> Butler, J., *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva*, Roma, Milano, 2017, p. 83.

delle epidemie di sifilide, verranno successivamente messe in luce le implicazioni normative che hanno reso le lavoratrici sessuali italiane “soggetti docili”.

Perseguendo questo obiettivo, si ricorrerà prevalentemente alla letteratura secondaria che, sino ad oggi, si è interessata al suddetto tema. In un secondo momento, partendo da un’analisi delle forme di assistenzialismo “proto-femminista” di matrice abolizionista e attraverso una lettura critica della fonte primaria rappresentata dal *Manuale delle malattie degli organi sessuali della donna* di Pietro Gamberini, verranno sollevati nuovi interrogativi di ricerca interessati ad indagare modalità attraverso cui le lavoratrici sessuali abbiano tentato di divincolarsi dalla persecuzione medica su di loro esercitata.

Il secondo capitolo di questo studio — “Streghe” — si interesserà, invece, allo sviluppo dell’immaginario della stregoneria nel periodo della mobilitazione femminista degli anni Sessanta e Settanta. Facendo un salto in avanti nel tempo di circa mezzo secolo, si indagheranno i legami discorsivi e legislativi che mettono in relazione il periodo in esame e quello trattato nel capitolo precedente, ponendo particolare attenzione sul fenomeno di costruzione identitaria femminile operata dal regime fascista e dalla Chiesa cattolica e il conseguente riconoscimento dell’identità femminile con il ruolo materno. Successivamente, particolarmente enfatizzando il carattere transazionale del movimento femminista italiano e il ruolo assunto dalla circolazione di saperi tra paesi, si illustrerà il valore assunto dalle pratiche di autocoscienza e Self-Help e l’elaborazione dell’immaginario della stregoneria come pratica di rivendicazione di saperi legati ad un’autogestione della salute sessuale e riproduttiva.

Capitolo conclusivo è, invece, quello rappresentato da un’indagine delle identità “Ravers”, in quanto parte del processo di costruzione dell’abietto cui sono state oggetto le controculture degli anni Ottanta e Novanta. Esaminando il complesso contesto storico durante il quale si è andato elaborando lo spazio dei *rave*, essi verranno letti come spazi di desiderio al tramonto del sogno rivoluzionario del Sessantotto e del Settantasette. Tale discorso verrà spesso influenzato da discipline altre, quali la sociologia e la storia della musica, estendendo la relazione storiografica alle identità *queer* e razzializzate che hanno preso parte ai movimenti per i diritti civili. Particolare attenzione verrà posta dunque tanto sulla creazione di spazi “sospesi nel tempo e nello spazio” quanto sulle strategie d’evasione offerte dal ricorso a sostanze psicotrope.

Sebbene l’esposizione di tre casi di studio in apparenza eterogenei risulti particolarmente complessa — specialmente dal punto di vista della trattazione storiografica —, è intenzione del presente studio mettere in luce come tali filoni di ricerca

dialoghino tra di loro, offrendo, attraverso l'indagine sul passato, un'analisi sulla centralità dei corpi e del loro essere oggetto e, al contempo, soggetto di potere. La volontà di prendere in analisi tale intricata tematica risponde, indubbiamente, al desiderio di restituire una panoramica di diversi spunti collezionati nel corso del corso di studi che mi accingo a concludere.

## CAPITOLO PRIMO — *Prostitute*

### 1.1. La malattia come metafora.

Nel tumultuoso contesto storico dell'Italia ottocentesca, il tema della medicalizzazione forzata e del controllo dei corpi delle identità coinvolte nell'esercizio della prostituzione rappresenta, indubbiamente, un capitolo significativo della storia delle donne.

La regolamentazione della prostituzione, progetto che vide la luce nella penisola italiana già a partire dai primi anni dell'Ottocento e venne ufficialmente concretizzato dalla Legge Cavour del 1860, fu il prodotto di diverse necessità politico-sociali che caratterizzavano l'intero continente europeo. È nella Francia del 1791 che la prostituzione cessa di essere considerata reato per la prima volta, passando sotto l'unico controllo della polizia municipale. Con la legge del 3 Marzo 1802 il governo francese, deciso ad applicare una stretta alla ormai dilagante licenziosità dei costumi, introdusse l'obbligo di iscrizione al libro — o schedatura —, l'istituzione delle case di tolleranza e la visita medica obbligatoria. Ben presto il modello francese si diffuse in numerosi territori del continente europeo, egualmente vessati dalla preoccupante minaccia del contagio luetico che, nell'opinione della classe dirigente, riguardava tanto la salute pubblica quanto aspetti di carattere morale. In territorio italiano, già nel 1814 si assistette ai primi interventi giudiziari in merito quando, a Bologna, venne varato il *Regolamento di polizia sui lupanari e le meretrici*. Un ulteriore passo verso la regolamentazione del “turpe mestiere” venne compiuto poi nel 1823, quando venne pubblicata l'ordinanza circa l'iscrizione al libro, la visita sanitaria obbligatoria e la reclusione ospedaliera per le prostitute affette da sifilide in Sicilia<sup>32</sup>.

Le misure messe in atto prima dal governo francese, prese poi come modello di riferimento anche in contesto italiano, vennero attuate sulla base di studi che alcuni membri dell'intelligenza avevano svolto in quegli stessi anni, oltre che su osservazioni e concetti antecedenti. Da un punto di vista teorico, risalta indubbiamente il contributo di A. J. B. Parent-Duchâtelet (1790-1830) che, nel suo trattato *De la prostitution dans la ville de Paris* (1836), aveva proposto di praticare la visita medica solo e unicamente alle prostitute, reputando da un lato che gli uomini non fossero ben disposti al controllo sanitario genitale e dall'altro che il contagio avvenisse unicamente dalla vagina al pene e

---

<sup>32</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere. Sessualità e amore venale dal Medioevo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 394.

non viceversa<sup>33</sup>. Le formulazioni di Parent-Duchâtelet, per quanto oggi giorno inaccettabili, poggiavano al tempo su un ampio e ben radicato *corpus* teorico che vedeva nella donna uno tra i principali capri espiatori nel vasto dibattito intorno l'irrimediabile decadimento valoriale cui era soggetto l'essere umano, specialmente in relazione alla condotta sessuale<sup>34</sup>. Opinione ampiamente diffusa era quella per cui, di fatto, la prostituzione fosse un male inevitabile, essendo essa necessaria alla società dal momento in cui permetteva al soggetto maschile di sfogare i propri *naturali istinti sessuali*. Lo stesso medico francese aveva del resto affermato che il fenomeno sociale della prostituzione sarebbe infatti servito a preservare l'equilibrio del nucleo familiare e, allo stesso tempo, avrebbe evitato la conseguente ed inevitabile perversione delle figlie e delle domestiche da parte degli uomini<sup>35</sup>. Queste teorie, fortemente accreditate dagli intellettuali dell'epoca, generarono la convinzione per cui le lavoratrici sessuali rappresentassero il principale veicolo di trasmissione delle malattie veneree e, pertanto, che dovessero essere le uniche su cui sarebbe dovuta gravare la sorveglianza sanitaria.

Riporta Barbagli che i provvedimenti giuridici introdotti in contesto europeo e che imitavano il modello francese terminarono, nella maggioranza dei casi, col conferire una quasi totale autonomia alle forze di polizia. Apparentemente, bastava veramente poco per essere schedata come prostituta dalle forze dell'ordine. Scrive Barbagli:

La polizia poteva fermare e arrestare una donna sospetta di meretricio, iscrivendola nelle proprie liste, anche sulla base di piccoli indizi. Bastava che giungesse una lettera anonima o che notassero per strada, in un bar o in una sala da ballo, dei comportamenti frivoli o scostumati per considerare una donna come una prostituta clandestina che rifiutava la registrazione volontaria. Questo dava origine a un gran numero di equivoci e di abusi. Un teste insospettabile, l'ispettore generale di pubblica sicurezza Giovanni Bolis, ammise che «si ebbero donne qualificate per meretrici che furono poi riscontrate vergini»<sup>36</sup>.

Eguualmente, Gattei riporta quanto dichiarato nelle *Discipline governative che regolano e sanzionano la prostituzione quali sono in Italia* (1881), in cui emerge che la schedatura

---

<sup>33</sup> Gattei, G., "Medici e poliziotti intorno alla venere politica", in *Storia d'Italia. Malattia e medicina*, a cura di Della Peruta, F., pp. 741-798; Giulio Einaudi Editore, Torino, 1984, p. 755.

<sup>34</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit., pp. 165-189.

<sup>35</sup> Gattei, G., "Misera sessuale e prostituzione", in *Studi storici*, Jan - Mar, 1980, Anno 21, No. 1, p. 194, citando Parent-Duchâtelet, *De la prostitution dans le ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration: ouvrage appuyé de documents statistiques puisés dans les archives de la Préfecture de police*, Paris, Baillièere et Fils, 1836.

<sup>36</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit., p. 396.

d'ufficio, sebbene spesse volte volontaria, ricadeva su tutte quelle donne affette da malattie veneree indipendentemente dal fatto che esercitassero o meno il meretricio. Specificatamente si legge che:

Dietro denuncia di una persona qualsiasi sconosciuta dalla questura, dietro rapporto di un questurino e perfino, come spesso è avvenuto, dietro una lettera anonima, una donna di qualsiasi cetto od età, una giovane onesta, una fanciulla, può essere arrestata, tradotta all'ufficio sanitario, sottoposta alla più degradante delle umiliazioni che si possa infliggere a chi ha senso del pudore: la visita; e finalmente iscritta d'ufficio, cioè registrata, costretta, suo malgrado, ad abbracciare la professione di prostituta patentata<sup>37</sup>.

In contesto italiano, fu solo nel 1860 che, a seguito di una nuova riacutizzazione dell'epidemia di sifilide tra gli eserciti durante la Seconda Guerra d'Indipendenza, si decise di procedere con la redazione di un regolamento ufficiale. La Legge Cavour, elaborata dal sifilologo Casimiro Sperino per ordine di Camillo Benso, non solo prevedeva l'arresto delle donne sospettate di essere affette da sifilide, ma anche l'automatica sottomissione forzata alla visita sanitaria. Occorre ribadire che il regolamento redatto da Sperino non intendeva prendere provvedimenti unicamente nei confronti delle lavoratrici sessuali sifilitiche, ma di tutte quelle donne che, pur non praticando il mestiere sessuale, erano state esposte al contagio luetico<sup>38</sup>. Se in una prima fase il decreto ministeriale interessò i territori della Toscana, di Modena, Parma e della Romagna, venne in seguito esteso allo Stato Pontificio e al Regno delle due Sicilie nel 1861 e a Venezia nel 1866. Sarà solo nel 1870, in seguito all'unificazione, che il decreto giungerà anche a Roma, rimanendo in vigore fino al 1888<sup>39</sup>. La forte preoccupazione nei confronti del contagio venereo, specialmente tra gli eserciti, come segnala Gibson, indusse Cavour a prendere la decisione di agire legislativamente in maniera omogenea su tutti i territori che avrebbero formato la novella Italia, così andando a soppiantare il mosaico di leggi, talvolta profondamente diverse tra loro, che erano fino a quel momento state applicate negli stessi<sup>40</sup>. Per fare ciò Cavour andò oltre quanto dichiarato dal codice penale, promulgando quello che era, di fatto, un regolamento speciale per la

---

<sup>37</sup> Gattei, G., "Misera sessuale e prostituzione", cit., p. 195.

<sup>38</sup> Sabbatani, S., "La sifilide e le case di tolleranza, i bambini esposti e le balie. L'Italia e il contagio luetico nell'Ottocento", in *Infezioni in medicina*, n. 3, 2008, p. 177.

<sup>39</sup> Gibson, M., *Prostitution and the State in Italy. 1960-1915*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1986, p. 13.

<sup>40</sup> Ivi, p. 15.

legalizzazione della prostituzione che, seppur considerata come un riprovevole e preoccupante vizio, non rappresentava però un delitto<sup>41</sup>. Il timore nei confronti della rapida diffusione del contagio venereo, che culminò con la redazione di svariati provvedimenti giuridici, poggiava indubbiamente su radicate convinzioni che, già da secoli, caratterizzano il discorso sulle epidemie. Tanto la peste quanto la sifilide avevano assunto da tempo il significato altro di *punizione divina*, scatenatasi a fronte dell'implacabile lussuria e corruzione dei costumi di uomini e donne. Alcuni attribuivano la diffusione del morbo celtico agli influssi degli astri o a particolari stravolgimenti ambientali che avevano causato lo squilibrio degli umori nel corpo umano. Non mancarono, nel corso della storia, attribuzioni delle colpe del contagio alle popolazioni colonizzate del cosiddetto "Nuovo Mondo", associate dagli studiosi europei ad abitudini sessuali particolarmente promiscue, o alla popolazione di fede ebraica. In tal proposito Barbagli riporta le parole del cronista cinquecentesco Sigismondo de' Conti da Foligno, il quale affermò che sebbene l'epidemia di sifilide scoppiò a Napoli durante l'assedio francese, la definizione di "morbo gallico" fosse in verità erronea, essendo stata la malattia causata invece dalla popolazione marrana che, dopo la cacciata dalla penisola iberica, si era insediata nella città<sup>42</sup>.

Scrivono Susan Sontag nel suo *Malattia come metafora* (1977) che, attraverso i processi di metaforizzazione della malattia, essa diviene aggettivale:

Le malattie epidemiche furono comunemente usate come figure retoriche per indicare il disordine sociale. Da *pestilence* (peste bubbonica) derivarono *pestilent* [pestilente], il cui senso figurato, secondo l'*Oxford English Dictionary*, è "nocivo alla religione, alla morale o alla pace pubblica — 1513"; e *pestilential* [pestilenziale], con il significato di "moralmente dannoso e pernicioso — 1531". Il male ispira sentimenti che sono proiettati su una malattia. E la malattia (così arricchita di significato) è, a sua volta, proiettata sul mondo<sup>43</sup>.

La filosofa americana segnala anche la sifilide nel novero delle malattie epidemiche che, nella storia, espletano una funzione metaforica all'interno della società. Essa era, in particolare, rappresentata come malattia «non solo orribile, ma degradante, volgare»<sup>44</sup>, specialmente perché contratta sessualmente<sup>45</sup>. Proprie del discorso sulla malattia e del

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>42</sup> Cfr. Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit. pp. 217-218.

<sup>43</sup> Sontag, S., *Malattia come metafora e L'Aids e le sue metafore*, Milano, Nottetempo, 2020, p. 84.

<sup>44</sup> Ivi, p. 85.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 148-149.

suo impatto sulle società nei processi di metaforizzazione che, a partire da essa, vengono elaborati, sono tanto il ricorso alla metafora bellica quanto quello alla visione del corpo statale come un corpo inteso nella sua accezione biologica. Entrambi questi linguaggi rientrano, secondo Sontag, nella grammatica della «paranoia politica»<sup>46</sup>. In essa l'accento viene spesso posto sull'elemento della «contaminazione». In tal senso, e tornando alla trattazione ottocentesca della sifilide, notiamo come sia possibile riscontrare questo stesso elemento riprendendo lo studio di Parent-Duchâtelet. Scrive Alain Corbin che questi, da lui definito come l'«apostolo» del sistema regolamentarista francese, non fosse interessato allo studio de «la mantenuta, la donna 'di facili costumi', la prostituta d'alto bordo», poiché esse non rappresentavano, secondo il medico francese, un'effettiva minaccia per le classi dirigenti<sup>47</sup>. La principale preoccupazione di Parent-Duchâtelet sarebbe stata, sempre secondo Corbin, quella di studiare le prostitute appartenenti alla classe popolare poiché, se lasciate a piede libero nella società, avrebbero rischiato di *contagiare* il resto della popolazione non solo da un punto di vista sanitario, ma anche attraverso l'influenza che i loro vizi e costumi avrebbero avuto sulle altre donne. In tal proposito, anche da Corbin l'accento viene particolarmente posto sulla minaccia della conversione delle donne comuni al lesbismo da parte delle prostitute di strada<sup>48</sup>. Queste stesse argomentazioni, scrive ancora Sontag, in un primo momento caratteristiche del discorso intorno alla sifilide, saranno poi proprie del discorso che ruoterà attorno l'epidemia di AIDS durante il XX secolo, laddove si attribuiva il contagio «non solo all'eccesso sessuale, ma alla perversione»<sup>49</sup> delle categorie maggiormente a rischio dal momento in cui esse rappresentavano una divergenza rispetto al paradigma eterosessuale.

La sorveglianza medica imposta sulle prostitute e motivata da inconsistenti teorie di cui sopra, rientrava nel più ampio progetto di distinzione di classe tra le cosiddette «classi pericolose» e la classe borghese, profondamente turbata dalla migrazione che, in epoca post-unitaria, vide grandi masse popolare spostarsi dalla campagna alla città<sup>50</sup>. Come nota Mary Gibson, fu col venir meno dell'ideale della «purezza di sangue» — che da sempre aveva definito i limiti della nobiltà —, che la distinzione tra corpo sano e corpo

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 139.

<sup>47</sup> Corbin, A., *Donne di piacere. Miseria sessuale e prostituzione nel XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1985, p. 10.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 11-14.

<sup>49</sup> Sontag, S., *La malattia come metafora*, cit., p. 149.

<sup>50</sup> Musumeci, E., "Against the Rising Tide of Crime: Cesare Lombroso and Control of the 'Dangerous Classes' in Italy, 1861-1940", in *Crime, History & Societies*, Vol. 22, No. 2, special issue "Cesare Lombroso (1835-1909)", 2018, p. 83.

malato si impose come nuovo paradigma attraverso cui la borghesia poteva distinguersi dal proletariato. Uscendo dalla norma, non essendo né moglie, né madre, né figlia, né suora, la prostituta era una donna sola in totale antitesi con l'etica borghese del tempo, rappresentando non unicamente la classe proletaria, ma al contempo riunendo anche la criminalità, la devianza sessuale e il “sesso debole” in un solo corpo, venendo così a rappresentare forse una delle principali minacce del XIX secolo. Alla luce di ciò, è possibile dedurre che la prostituta divenne a tutti gli effetti il bersaglio di una politica che aveva come scopo principale quello di ristabilire l'ordine dopo la caduta dell'*ancien régime*<sup>51</sup>. La prostituta, “donna”, “criminale”, “deviante” e “malata”, si rivelerà, nel suo essere simbolo, uno dei bersagli del bio-potere.

## 1.2. Nascere criminali.

Tra i sostenitori del progetto regolamentarista compare anche Cesare Lombroso, padre dell'antropologia criminale. L'autore de *L'uomo delinquente* (1876) e de *La donna delinquente* (1893), affermava che la prostituzione non andasse punita con il carcere o il patibolo, ma andasse gestita attraverso un rigido sistema di controllo<sup>52</sup>. Pur non reputando gli individui di sesso maschile innocenti, poiché soggetti al vizio sessuale, Lombroso elaborò un'articolata teoria sulle origini della prostituzione, da lui considerata il lato femminile del crimine. Lo studio di Lombroso sul soggetto criminale maschio affermava che vi fosse una differenza biologica tra l'uomo «normale» e il criminale, il quale era, diversamente dal primo, nato come tale. Nell'elaborazione di tale teoria, Lombroso si servì dei precedenti contributi scientifici di stampo evolucionista, tra tutti privilegiando la teoria sull'atavismo di Darwin, la quale prevedeva l'identificazione di un processo evolutivo di carattere regressivo che affliggeva solo determinate categorie di individui. Secondo Lombroso e Ferrero, tanto il criminale di sesso maschile quanto la criminale donna presentavano incompiutezza evolutiva. Ciò nonostante, secondo gli studi dei due antropologi, vi erano diversi gradi attraverso cui tale incompiutezza si poteva manifestare. Se da un lato esisteva la cosiddetta «prostituta d'occasione», dall'altra vi era la «prostituta

---

<sup>51</sup> Gibson, M., *Prostitution and the State in Italy*, cit., p. 25.

<sup>52</sup> Musumeci, E., “La donna delinquente tra isteria e *infirmity sexus*” in *La donna delinquente e la prostituta. L'eredità di Lombroso nella cultura e nella società italiane*, a cura di Azara, L., Tedesco, L., Roma, Viella, 2019, p. 54.

nata» nella quale, diversamente dalla prima, i tratti somatici e psicologici apparivano evidentemente «regressivi»<sup>53</sup>.

L'eredità di Cesare Lombroso perdurerà per anni, rappresentando un importante contributo anche nell'elaborazione del metodo Ottolenghi durante il Ventennio e base teorica per le tesi di svariati studiosi che, nella seconda metà del XIX secolo, alimenteranno il grande dibattito parlamentare italiano intorno alla chiusura delle case chiuse. In quello che fu il decennale dibattito tra regolamentisti e abolizionisti, avvenuto tra 1948 e 1958 — anno in cui la proposta di Legge Merlin entrò in vigore — le teorie lombrosiane vennero abbracciate e portate in Parlamento da Vincenzo Monaldi, celebre fisiologo e membro della Democrazia Cristiana, il quale rivendicò l'esistenza di un pre-determinismo biologico che farebbe uscire la prostituta dal novero degli esseri umani normali. Secondo Monaldi, infatti, tale affermazione poteva essere sostenuta sulla base tanto delle peculiarità fisio-antropometriche del normotipo della prostituta quanto su peculiari caratteristiche psichiche, anch'esse precedentemente dimostrate da Lombroso. La prostituta risulterebbe, secondo Monaldi, avida di guadagno, priva di istinto materno, propensa alle bassezze morali, precoce sessualmente e tanto frigida nell'atto quanto, talvolta, eccessivamente dissoluta, priva di pudore, manchevole di senso di famiglia, scarsa d'intelligenza e manifesta di tratti riconducibili all'ebetismo e l'idiozia<sup>54</sup>. L'organicità della supposta psicopatologia della prostituta risiedeva — come è facile immaginare — negli organi sessuali, venendo essa ricondotta all'utero di aristotelica o platonica memoria. L'idea per cui la donna non solo fosse “un maschio mancato” ma anche pienamente ed inevitabilmente soggetta all'influenza del suo utero, considerato come un secondo cervello, era infatti ancora ampiamente diffusa tra Ottocento e Novecento<sup>55</sup>. La coincidenza tra criminalità femminile e il noto furore uterino risulta evidente nello studio di Giuseppe Sergi sull'esistenza delle «donne di genio». Secondo l'antropologo non solo la donna sarebbe meno geniale dell'uomo, ma sarebbe addirittura maggiormente ottusa di questi. La minore sensibilità dei cinque sensi — l'essere, quindi, meno brillante dell'uomo —, la maggiore resistenza al dolore e la frigidità talvolta dimostrata davanti alle *avance* sessuali maschili sarebbero state, sia per Sergi che per Lombroso, le caratteristiche principali della donna normale, la quale avrebbe raggiunto

---

<sup>53</sup> Bellassai, S., *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Roma, Carocci, 2006, p. 109.

<sup>54</sup> Azara, L., *L'uso politico del corpo femminile. La legge Merlin tra nostalgia, moralismo ed emancipazione*, Roma, Carocci, 2020, p. 30.

<sup>55</sup> Musumeci, E., “La donna delinquente tra isteria e *infirmitas sexus*”, cit. pp. 60-65.

la propria completezza attraverso la maternità, così evitando l'altrettanto naturale risvolto psichico nell'opposto dell'insensibilità: l'ipereccitazione, l'isteria<sup>56</sup>. Va da sé dunque che si reputasse la donna normale come colei che naturalmente sentiva l'istinto materno, mentre la donna che rifuggiva la gravidanza come una madre snaturata. In opposizione con la donna insensibile, la donna ipersensibile/ipereccitata presentava — oltre la già menzionata mancanza di istinto materno o sterilità — una sessualità accentuata<sup>57</sup>. Tale caratteristica la renderebbe, automaticamente, divergente. Frequenti furono gli interventi chirurgici e i trattamenti medici imposti alle donne che apparivano presentare tratti non normativi, tra i numerosi Bellassai ricorda la cauterizzazione della clitoride in una bambina di dieci anni da parte di Lombroso in persona, affinché questa non si masturbasse con frequenza<sup>58</sup>.

### **1.3. Architetture del potere e processi di indocilimento.**

Secondo i regolamentisti, la casa di tolleranza rappresentava l'unica alternativa valida a quella che sarebbe divenuta la situazione di disagio qualora le prostitute fossero state lasciate libere di esercitare il mestiere per strada, di molestare i passanti con i loro atteggiamenti disinibiti e di minacciare costantemente la morale e la salute pubblica. Allo stesso tempo, la prostituzione regolamentata avrebbe permesso un più controllato ricorso al sesso a pagamento da parte dei membri dell'esercito, tra i principali fruitori dello stesso, visto e considerato che, dai dati a disposizione in merito, emerge che i periodi di maggiore attività per i bordelli coincidevano con i periodi bellici<sup>59</sup>.

A ciò va indubbiamente aggiunto che l'istituzione delle case di tolleranza avrebbe rappresentato una fonte di guadagno tanto per lo stato quanto per lo proprietario dei postriboli stessi, dato che la prostituta che esercitava il mestiere sessuale all'interno di un *casino* avrebbe potuto soddisfare un numero di clienti decisamente maggiore rispetto alla clandestina. Un'indagine condotta a Milano negli anni Ottanta dell'Ottocento, riporta ancora Barbagli, aveva reso noto che le donne che esercitavano la prostituzione all'interno delle case di tolleranza “di primo livello” potevano avere dai dieci ai quindici rapporti sessuali al giorno, mentre quelle che lavoravano all'interno dei bordelli di seconda o terza categoria arrivavano a soddisfare addirittura cinquanta persone nello

---

<sup>56</sup> Azara, L., *L'uso politico del corpo femminile*, cit., pp. 32-33.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>58</sup> Bellassai, S., *La legge del desiderio*, cit., p. 111.

<sup>59</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit. p. 398.

stesso arco di tempo<sup>60</sup>. Ciò rende evidente come le case di tolleranza non fossero tutte uguali tra di loro ma si differenziassero ampiamente le une dalle altre in base a sfarzo e presunta sicurezza. Alcuni bordelli, che volevano garantire un'esperienza qualitativamente superiore, presentavano ricchi arredamenti, uscite secondarie, scale e porte girevoli silenziose e pareti ovattate che avevano lo scopo di censurare i rumori e le voci<sup>61</sup>. Secondo Paul Preciado, che si interroga sulle modalità attraverso cui la spazializzazione architettonica possa servire a scopi bio-politici e, in particolare, alla gestione della riproduzione sessuale dell'individuo da parte degli organi di potere, l'architettura rappresenta una tecnica performativa. Se infatti da un lato l'architettura opera sui corpi, esattamente come le categorie di genere, sessualità e razza, dall'altro essa genera le soggettività attraverso l'atto di creare le strutture materiali che le stesse dovrebbero attraversare<sup>62</sup>. Nell'analisi di Preciado, infatti, l'istituzione del bordello non si svilupperebbe con lo scopo unico di segregare la prostituta. L'intenzione sarebbe, secondo il filosofo spagnolo, quella di fortificare la categoria di normalità/devianza, sanità/malattia attraverso il controllo del corpo femminile tramite la tecnologia architettonica, «una tecnica collettiva necessaria a distribuire e gestire i fluidi e i corpi secondo i dettami del sistema di governo etero-patriarcale e coloniale»<sup>63</sup>. La reclusione delle prostitute all'interno dei bordelli regolamentati dello Stato favorisce in questo modo una reclusione nell'ambito domestico delle donne, mentre i fluidi maschili — nella sua analisi Preciado si riferisce propriamente allo sperma — sono liberi di circolare nella sfera pubblica, così riaffermando la supremazia maschile, eterosessuale e bianca<sup>64</sup>. L'attenzione al contagio luetico risulta qui essere di particolare importanza, poiché il pretesto del mantenimento della salute pubblica attraverso l'istituzione del postribolo rende lo stesso non unicamente una «prigione sessuale», ma anche «uno strumento biopolitico utile a purificare il corpo della nazione [...] permettendo al soggetto maschile di preservare la circolazione dominante del proprio sperma senza correre il rischio di incorrere nel contagio venereo»<sup>65</sup>. La retorica etero-cis-patriarcale e capitalista nei confronti delle case chiuse, per come viene elaborata da Preciado, ci appare facilmente rintracciabile nelle testimonianze sul tema da parte dei comuni cittadini:

---

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> Ivi, p. 401.

<sup>62</sup> Preciado, P. B., "The Architecture of Sex: Three Case Studies Beyond the Panopticon", in *The Funambulist*, N. 19, Sept-Oct 2018, p. 2.

<sup>63</sup> Ivi, p. 12 (traduzione mia).

<sup>64</sup> *Ibidem*

<sup>65</sup> Ivi, p. 2 (traduzione mia).

[Milano]

Intervistato 1: — La legge Merlin per me è una gran boiata! —

Pasolini: — E perchè? —

Intervistato 1: —Perché girano molte malattie veneree... e chi sono brutti han diritto anche loro di trovare le donne—

[...]

Pasolini: —E lei cosa ne pensa? —

Intervistato 2: — Eh, che è sbagliata —

Pasolini: — E perché? —

Intervistato 2: — Perché? Perché di sì, perché potevan lasciare le case di tolleranza che eran certo meglio e si evitavano un sacco di malattie celtiche, che ad oggi abbiamo il trenta, quaranta dei giovani che son tutti ammalati, perché non c'è più nessun controllo e son lì come dei cani —.

[...]

Pasolini: — Senta, e lei il problema della prostituzione come lo risolverebbe? —

Intervistato 3: — Come prima, con le case di tolleranza... è forse la migliore, secondo me —

Pasolini: — Non le sembrano idee un po' reazionarie e indegne di operai milanesi, però? Diciamoci la verità, eh? —

Intervistato 3: — A me non mi sembrerebbe, perché al giorno d'oggi in strada, con tutte le malattie che ci sono, non so... —

Pasolini: — La cosa delle malattie è smentita però dalle ricerche scientifiche, eh? E' un po' una scusa... —

Intervistato 3: — Mah... cosa vuol che le dica... —.

[Palermo]

Buttitta: — Per la Sicilia, per i giovani siciliani, era più comoda la casa di tolleranza perché diversamente non sanno cosa fare e dove andare. Difatti c'è una corruzione terribile in quest'ultimo momento, in questi ultimi tempi... Non si vede, non si sa ma i ragazzi [...] cercano di sfogarsi con le bestie, ecco! —

Pasolini: — Addirittura... —

Buttitta: — Con le vacche, con le capre, in tutte le maniere. Nella campagna avvengono cose spaventevoli —<sup>66</sup>.

Con queste parole rispondono alcuni degli intervistati da Pier Paolo Pasolini durante la sua inchiesta sugli usi sessuali in Italia, pervenutaci attraverso il suo *Comizi d'Amore* (1965). Nell'ultima parte del documentario, il regista e scrittore bolognese chiede a degli

---

<sup>66</sup> Pasolini, P.P., *Comizi d'amore*, Roma, Arco Film, 1964, 1:12-1:22.

operai milanesi, a dei cittadini napoletani e palermitani e a delle prostitute la loro opinione sulla Legge Merlin e la conseguente abolizione delle case chiuse, raccogliendo interessanti testimonianze, tra cui la convinzione illusoria della casa di tolleranza come luogo sicuro dal contagio venereo e la stereotipica legittimazione degli appetiti sessuali maschili. Le testimonianze consegnateci da Pasolini sulle opinioni dei cittadini italiani rispetto all'abolizione delle case di tolleranza pare coincidere con quello che fu l'esito dell'inchiesta Doxa del 1949, avvenuta prima dell'inizio della discussione della legge in Parlamento. Il sondaggio rivelò che quattro italiani su cinque credevano che con l'eventuale attuazione della Legge Merlin la prostituzione non sarebbe diminuita e sette italiani su otto ritenevano che l'abolizione avrebbe portato ad un incremento della prostituzione clandestina e delle malattie veneree<sup>67</sup>. L'inchiesta di Pasolini parrebbe inoltre corrispondere a quella che Bellassai definisce come la «mitologia del casino»<sup>68</sup>, la rievocazione nostalgica della casa chiusa, atteggiamento che si diffuse ampiamente una volta che la Legge Merlin entrò in vigore, mettendo così fine alla prostituzione regolamentata.

Il bordello, che per Preciado diviene strumento architettonico per il controllo sui corpi, ispirato dall'analisi di Michel Foucault sul *panopticon* di Bentham, non rappresentava però l'unico meccanismo attraverso cui il bio-potere veniva esercitato sulla vita delle prostitute. Tutte le donne che praticavano il mestiere sessuale dovevano, inoltre, essere iscritte a registro o essere in possesso di un'apposita patente, la quale avrebbe riportato le generalità della singola individua, le visite sanitarie subite e il postribolo di esercizio. Infine, tutte le prostitute sarebbero state sottoposte alla visita medica obbligatoria. La Legge Cavour del 1860, in particolare, prevedeva visite ginecologiche bisettimanali, le quali consistevano in un'accurata ispezione di vulva e vagina, dell'ano e del cavo orale a scopo diagnostico<sup>69</sup>. Qualora il ginecologo avesse riscontrato una sintomatologia riconducibile alla sifilide, la prostituta sarebbe stata forzatamente ritirata e inviata ad un sifilicomio. Questo luogo, assimilabile al carcere, prevedeva limitazioni ai colloqui, che dovevano essere sorvegliati da altre donne — da infermiere, o suore —  
<sup>70</sup>. I sifilicomi furono, all'interno del progetto liberista di Cavour, rappresentazione

---

<sup>67</sup> Azara, L., *L'uso "politico" del corpo femminile*, cit., p. 57.

<sup>68</sup> Bellassai, S., *La legge del desiderio*, cit., p. 30.

<sup>69</sup> Sabbatani, S., "La sifilide e le case di tolleranza", cit. p. 178.

<sup>70</sup> Ivi, p. 179.

dell'unione tra libertà e disciplina che Foucault indicherà come l'eredità dell'Illuminismo.

Obbligate a esercitare nelle case di tolleranza e divenendo proprietà delle madame, le prostitute perdevano il ruolo indipendente che tanto spaventava la società borghese<sup>71</sup>. Veniva così loro proibito di affacciarsi a porte e finestre e di avere contatti con il mondo esterno, esercitando il mestiere solo tra le mura della casa chiusa. Ma come riporta ancora Mary Gibson, la clausura all'interno dei *casini* non sarebbe stata sufficiente: le prostitute andavano “disciplinate”<sup>72</sup>. Il funzionamento del sistema regolamentarista parrebbe dunque non troppo distinto da quello che Foucault descrive come il processo per la “creazione del corpo docile del carcerato”. Scrive il filosofo francese:

La punizione tenderà dunque a divenire la parte più nascosta del processo penale. Le conseguenze sono numerose: essa lascia il campo della percezione quotidiana, per entrare in quello della coscienza astratta; la sua efficacia deve derivare dalla sua fatalità, non dalla sua intensità visibile. La certezza di essere puniti: questo, e non più l'obbrobriosa rappresentazione, deve tener lontani dal delitto<sup>73</sup>.

Foucault sembrerebbe, comunque, tralasciare la regolamentazione della prostituzione tra Ottocento e Novecento, apparentemente non introducendola nel novero dei dispositivi di controllo della sessualità e degli individui da parte del sapere/potere<sup>74</sup>. Ciò nonostante, tanto la casa chiusa quanto l'ospedale, il sifilicomio, la prigione, e persino lo studio del medico, divenendo luoghi di passaggio obbligato per la “donna pubblica”, divennero «architetture disciplinari», caratterizzate da una forte componente rituale<sup>75</sup>, in cui inevitabilmente si converte l'«arte che governa la vita»<sup>76</sup>.

#### **1.4. La svolta abolizionista: da prostitute a “donne nuove”.**

Nonostante l'ampia diffusione del regolamentarismo a livello internazionale, esso non ottenne sostegno ovunque e da parte di tutti. Già quando il sistema francese per la

---

<sup>71</sup> Gibson, M., *Prostitution and the State in Italy*, cit., p. 33.

<sup>72</sup> Ivi, p. 34.

<sup>73</sup> Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 11-12.

<sup>74</sup> Gattei, G., “Misericordia e prostituzione”, cit., p. 193.

<sup>75</sup> Gibson, M., *Prostitution and the State in Italy*, cit., pp. 34-35.

<sup>76</sup> Preciado, P. B., *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'Era farmacopornografica*, Roma, Fandango, 2015, p. 62.

regolamentazione della prostituzione aveva iniziato a rappresentare un modello ed era stato adottato in numerosi territori occidentali, alcuni altri avevano optato per una strategia politica differente. È il caso, ad esempio, del Regno Unito dove, nonostante l'ampissima diffusione delle malattie veneree tra gli eserciti — specialmente nel periodo che coincise con la guerra di Crimea —, il parlamento britannico optò per delle strategie più blande rispetto a quelle francesi o italiane. Il *Contagious Diseases Act* inglese del 1864 non solo sarebbe dovuto rimanere, almeno in una fase iniziale, in vigore per un periodo di tempo limitato — nello specifico, per tre anni —, ma non avrebbe nemmeno conferito alle forze di polizia l'autonomia che, invece, esse stavano avendo in altri paesi. Inoltre, il decreto britannico non riguardava l'intera nazione, ma solo 11 città — portuali, o nelle quali erano presenti guarnigioni militari —. Una modalità d'azione non troppo dissimile fu quella messa in atto negli Stati Uniti, dove i tentativi di regolamentazione ottennero, in risposta, una strenua opposizione, tale da non giungere mai ad una legalizzazione del lavoro sessuale. È a questo punto, segnala Barbagli, che compare sulla scena un attore fondamentale, i collettivi di donne, le cui rimostranze alimentarono il dibattito sino al punto di minare profondamente i progetti politici regolamentisti di numerosi territori<sup>77</sup>. Anche in contesto italiano, nonostante il consolidamento del regolamentarismo voluto da Cavour, l'opposizione non esitò a reclamare le proprie istanze. Come riporta Gattei è dal 1868 che, in Parlamento, si alzano le prime voci contrarie alla gestione del fenomeno della prostituzione attraverso schedatura, visita medica obbligatoria e invio ai sifilicomi. La parziale abolizione di queste pratiche si avrà con la Legge Crispi del 1888, la quale non sarebbe sicuramente entrata in vigore senza la partecipazione al dibattito dalle femministe, tra cui Anna Maria Mozzoni e Giorgina Crawford Saffi, e della vera e propria “alleanza” che la sinistra italiana stava formando con le attiviste britanniche<sup>78</sup>.

La rivendicazione della totale assenza di processi di medicalizzazione nei confronti della popolazione maschile ordinaria rappresentava, per le abolizioniste, un vero e proprio cavallo di battaglia. Il dibattito, apertosi a partire dal 1869, vedeva in prima linea alcune tra le prime associazioni femminili. Queste erano formate da donne di condizione piuttosto agiata, istruite e spesso mosse da ideali religiosi, che assunsero al ruolo di paladine della liberazione delle prostitute dal giogo del maschio e dello Stato, vedendo nell'esercizio del meretricio «una tortura crudele e indecente» che le donne stesse

---

<sup>77</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit., pp. 396-398.

<sup>78</sup> Gattei, G., “Medici e poliziotti intorno alla venere politica”, cit., pp. 761-762.

avrebbero considerato «peggiore della morte»<sup>79</sup>. Principale esponente della lotta abolizionista fu Josephine Butler che, nota per la sua militanza nel Regno Unito, iniziò a viaggiare in tutta Europa intrattenendo relazioni con alleati in ogni paese. In Italia, Butler divenne presto un punto di riferimento tanto per i mazziniani e la Sinistra abolizionista — tra le cui file vi erano Giuseppe ed Ernesto Nathan, Agostino Bertani, Benedetto Cairoli e Giovanni Bovio —, che per i movimenti femministi borghesi dell'epoca. In quello che fu il dibattito che si concluderà con il Provvedimento Crispi, le principali tesi avanzate dal movimento abolizionista si basavano, soprattutto, sulla non naturalità dell'istinto sessuale maschile, sulla mancanza di sensibilità ed educazione della categoria dei clienti, ma anche su una forte vittimizzazione delle prostitute. Se da un lato infatti l'intenzione delle abolizioniste era sensibilizzare rispetto alla necessità di «dominare e addomesticare la bestia»<sup>80</sup> e liberare le donne dalle grinfie del maschio, dall'altra si sviluppò, nei confronti di queste, un sentimento che potremmo definire “maternalistico” nel quale la loro facoltà di autodeterminazione e il loro punto di vista rimaneva, sostanzialmente, totalmente silenziato. La stessa Butler, presidente della *Ladies' National Association for the Repeal of Contagious Diseases Act*, rappresentava al meglio tale attitudine. Fondatrice della *House of Rest*, una casa di accoglienza per prostitute, Josephine Butler ospitava persino a casa propria alcune donne bisognose<sup>81</sup>, adottando nei loro confronti un atteggiamento quasi materno.

Caso italiano esemplificativo di questo “filantropismo femminile” e di questo rapporto madre-figlia tra la donna borghese e la proletaria è quello studiato da Annarita Buttafuoco nel suo *Le mariuccine*, nel quale questa pioniera della storia delle donne descrive i suoi studi circa l'iniziativa benefica dell'Asilo Mariuccia di Milano, sorti dalla volontà, da lei profondamente sentita, di coniugare la storia politica femminile con la storia sociale<sup>82</sup>. Fondato nel 1902, sottolinea Buttafuoco, l'Asilo non voleva essere un'opera a scopo assistenziale dalle sfumature pietiste, quanto piuttosto un progetto di supporto nei confronti di tutte quelle giovani donne che, costrette dalla povertà, si erano rivolte alla prostituzione e che meritavano di essere supportate nel progetto di divenire

---

<sup>79</sup> Barbagli, M., *Comprare piacere*, cit., p. 416 citando Butler, J., *An Appeal to the People of England on the Recognition and Superintendence of Prostitution by Governments*, Nottingham, Frederick Banks, 1870, p. 5.

<sup>80</sup> Ivi, p. 417.

<sup>81</sup> Ivi, p. 415.

<sup>82</sup> De Clementi, A., *Buttafuoco, Annarita*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2016, reperibile on-line <[https://www.treccani.it/enciclopedia/annarita-buttafuoco\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/annarita-buttafuoco_%28Dizionario-Biografico%29/)>

«donne nuove»<sup>83</sup>. L'Asilo, fondato dalla collaborazione tra Ersilia Majno e l'Unione Femminile Nazionale, aveva un progetto politico chiaro: offrire gli strumenti alle donne più svantaggiate la possibilità di rientrare nella società dopo aver ristabilito un «comportamento socialmente accettabile» e aver forgiato «un'identità femminile nuova, più consapevole, più disponibile a nuovi rapporti sociali improntati allo sviluppo dei valori femminili»<sup>84</sup>. Riporta Buttafuoco le parole di Elisa Boschetti in merito, la quale scriveva che «la donna che rialza la sorella dalla denigrazione in cui si trova per ridonarle la salute e la coscienza di sé, per toglierla al più ignobile degli sfruttamenti, compie un dovere e afferma un diritto. Il diritto di accrescere il valore del proprio sesso, il quale valore aumentando diventerà una vera forza nella vita sociale»<sup>85</sup>.

Dall'analisi di Buttafuoco, la quale si basa su uno studio della documentazione originale dell'Asilo Mariuccia risulta che, sebbene l'Asilo contasse sul supporto del Comitato contro la tratta delle bianche, non tutte le assistite da quest'ultimo venivano, conseguentemente, ospitate dall'Asilo. Secondo Ersilia Majno e le altre collaboratrici dell'Asilo Mariuccia, infatti, le caratteristiche necessarie nella soggetta che avrebbe potuto trovare sostegno della struttura erano il “pentimento” e la sincera “volontà di cambiare vita”<sup>86</sup>. Fu così che, con il tempo, l'Asilo iniziò a preferire l'operare indipendentemente dal Comitato contro la tratta, collaborando più direttamente con le forze dell'ordine, i tribunali e la privata cittadina, offrendo la propria disponibilità ad accogliere soggette che, pur in difficoltà, avrebbero comunque dovuto corrispondere ai valori e alla *vision* dell'organizzazione<sup>87</sup>. I rapporti con la questura, sviluppatisi nel tempo in direzione di una maggior fiducia nei confronti dell'Asilo, permisero che, con il tempo, le forze di polizia stesse inviassero presso la struttura tutte quelle giovani donne che, in attesa di processo — fosse il loro un ruolo di testimoni, di imputate o, in caso di violenza sessuale, di vittime — avessero bisogno di un alloggio sicuro. Un elemento di rilievo, in tal senso, fu la possibilità di inviare giornalmente una delegata del Comitato contro la tratta presso gli uffici polizieschi affinché potesse accompagnare le soggette presso la

---

<sup>83</sup> Buttafuoco, A., *Le mariuccine. Storia di un'istituzione laica, l'Asilo mariuccia*, Milano, Franco Angeli, 1985, p. 25.

<sup>84</sup> Ivi, p. 49.

<sup>85</sup> Boschetti, E., in “Schiave bianche”, numero unico, s.d., maggio 1902, citato da Buttafuoco, A., *Le mariuccine*, cit., pp. 49-50. Il testo di Buttafuoco, non disponendo di bibliografia finale, non favorisce un più accurato confronto con la fonte primaria. Inoltre, da un'analisi degli *Indici del Periodico “Unione Femminile” (1901-1905)* non risulta alcuna pubblicazione per l'anno 1902 di “Schiave bianche” o a cura di Boschetti.

<sup>86</sup> Ivi, p. 67.

<sup>87</sup> Ivi, p. 68.

struttura, «per evitare loro l'umiliazione di essere accompagnate all'Asilo da un agente» e per poter maggiormente garantire l'effettivo ricovero delle ragazze<sup>88</sup>. Dall'analisi della documentazione disponibile, Buttafuoco evince che i casi di prostituzione in cui una giovane donna avesse chiesto ricovero all'Asilo dopo aver evaso la casa di tolleranza, coincidevano con i principali casi di abbandono della struttura per fare, con molta probabilità, ritorno alla “vecchia vita”<sup>89</sup>. È in casi come questo che emerge la problematicità della retorica del “pentimento” perpetuata dall'Asilo Mariuccia. Dall'opera di Buttafuoco è possibile infatti comprendere non solo l'effettiva complessità del fenomeno della prostituzione nell'epoca qui presa in esame, ma anche la profonda e forse incolmabile separazione valoriale che esisteva tra la classe borghese, di cui le operatrici dell'Asilo erano parte, e la classe proletaria cui appartenevano la stragrande maggioranza delle *mariuccine*; tale distanza sociale sembrerebbe tradursi nella matrice principale della difficoltà di comunicazione tra le “filantrope” e le ricoverate.

Rispetto al primo punto, ovvero la complessità del fenomeno in sé, l'opera di Buttafuoco mette in luce più di ogni altro contributo sul tema l'aspetto relativo alla “saltuarità” nell'esercizio della prostituzione. In molti casi, probabilmente nella maggioranza di questi, le giovani donne — tutte minorenni — che si dedicavano al lavoro sessuale in cambio di denaro non lo facevano, come potremmo erroneamente pensare, a tempo pieno. Si trattava il più delle volte di individue che, pur lavorando come “piscinine”, o direttamente come sarte, stiratrici, modiste o domestiche, decidevano di esercitare la prostituzione — o venivano costrette a farlo da lenoni o familiari — per tempi limitati e in base a esigenze economiche contingenti<sup>90</sup>. D'altra parte, il rischio di contrarre malattie veneree, per quanto fonte di preoccupazione, non rappresentava certamente un rischio maggiore rispetto a tutta quella serie di infortuni in cui, con incredibile facilità, si incorreva in altri luoghi di lavoro maggiormente socialmente accettati<sup>91</sup>. Per questi aspetti e per quelle che erano le condizioni di vita dell'epoca, risulta molto difficile operare delle distinzioni nette tra chi fosse, effettivamente, prostituta e chi no. Se tale discriminazione è più facilmente individuabile nelle iscritte alla casa di tolleranza, non lo è altrettanto per quella fetta di popolazione femminile che esercitava la prostituzione in condizione di clandestinità. Va da sé che era quindi molto comune non

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 69.

<sup>89</sup> *Ibidem*

<sup>90</sup> Ivi, p. 78.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 145-146.

poter distinguere la “prostituta per mestiere” dalla comune proletaria “per bene”<sup>92</sup>. Tale facile “contaminazione”, come abbiamo già visto, sarà alla base della preoccupante incertezza che giustificherà la diffusione di teorie scientifiche a tutela della borghesia. Cosa significava, dunque, per le giovani ragazze dell’Asilo Mariuccia, “pentirsi”? Secondo Buttafuoco tale concetto, per quanto reputato fondamentale delle operatrici della struttura benefica nel loro tentativo di “redimere” le fanciulle, terminava con l’essere totalmente «astratto» e, talvolta, addirittura «incomprensibile» per le ricoverate<sup>93</sup>.

Il secondo aspetto, ovvero quello relativo alla distanza sociale tra le direttrici e operatrici dell’Asilo e le *mariuccine*, spesso tradotta in incapacità ad approcciare le seconde da parte delle prime, rappresenta, per Buttafuoco, una degli aspetti principalmente contraddittori dell’istituzione. Professatosi laico e intenzionato a travalicare le differenze di classe in nome della «sorellanza femminile» che, indipendentemente dal posizionamento sociale, avrebbe accomunato tutte le donne, l’Asilo Mariuccia non sempre ebbe successo nel dimostrare continuità tra la teoria e la pratica. Pur rifiutando, almeno superficialmente, le teorie positiviste di stampo lombrosiano, le operatrici dell’Asilo non esitarono a fare della scienza un «metodo». La messa in atto di questa pratica si evince, secondo l’autrice dello studio, dal:

distacco, l’osservazione “non partecipante” (che si ritiene sia appunto l’atteggiamento scientifico per eccellenza, l’accumulazione di dati anamnestici sui singoli casi [...] utili infatti per tentare di ricostruire in modo quanto più possibile rispondente alla realtà il quadro dell’ambiente, le condizioni oggettive e soggettive di una vita “perduta” che si vuol ritrovare ripercorrendo appunto le tappe del traviamiento al fine di individuare *la* causa scatenante, la prima, sebbene non sola, da superare<sup>94</sup>.

Procedura standardizzata era, infatti, quella che prevedeva che, all’ingresso di una nuova papabile *mariuccina* nella struttura, questa intrattenesse un colloquio conoscitivo con la reggente o con Ersilia Majno stessa nel quale la ragazza veniva invitata a raccontare cosa le portava in quel luogo e quale sventure le fossero capitate. Spesso, qualora la diretta interessata fosse stata analfabeta, veniva lei data una scheda apposita nella quale venivano indicati i dati anagrafici, le informazioni circa la famiglia, i casi di malattie o di alcolismo ed eventuali condanne a carico dei parenti. Sottolinea Buttafuoco che l’incaricata al

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 77.

<sup>93</sup> Ivi, p. 146.

<sup>94</sup> Ivi, p. 156. Il corsivo e virgolettato sono dell’autrice.

colloquio riportava intere frasi, virgolettandole, delle soggette, e allo stesso tempo allegava commenti e giudizi sulle stesse<sup>95</sup>. Pur «accompagnando e sostenendo» le operatrici dell'Asilo nelle loro pratiche — in apparenza non troppo distanti dalle prassi già adottate a livello giuridico, quali la schedatura —, il metodo positivo avrebbe dovuto essere in totale contraddizione con gli ideali dell'istituzione. Le donne che orbitavano attorno all'Asilo in qualità di attive collaboratrici non credevano, infatti, che la prostituzione fosse il «destino fisiologico» di alcune donne piuttosto che altre, quanto più che essa fosse la naturale conseguenza tanto de «la miseria e l'ignoranza» quanto dell'oppressione della donna da parte dell'uomo, che la rendeva «schiava» dei suoi insaziabili e da sempre impuniti appetiti sessuali<sup>96</sup>. Anche qui, le problematicità che vengono riscontrate sono numerose. In primo luogo, il ricorso all'immaginario della «schiavitù» appare quanto mai inappropriato<sup>97</sup>. In secondo luogo, come segnala anche Buttafuoco, assumere che la prostituzione fosse una conseguenza del dominio maschile sulla donna e, contemporaneamente, aspettarsi «pentimento» e «redenzione» dalle donne in causa fa sì che anche sulla prostituta ricadesse la colpa e che la stessa divenisse, quindi, «complice»<sup>98</sup>. In terzo luogo, era parte del processo di «redenzione» e rientro in società aspettarsi che le *mariuccine* aderissero ad un certo «femminismo pratico»<sup>99</sup>, il quale si basava fondamentalmente sulla rivendicazione dei diritti della donna ma anche su una ferrea retorica del lavoro, mezzo necessario alla rieducazione morale<sup>100</sup>. Frequenti sono i casi di giovani donne e bambine respinte dall'Asilo o descritte come «irrecuperabili» per la scarsa laboriosità, la quale diveniva, paradossalmente ma non troppo sorprendentemente, sintomo di una «natura traviata» che aveva, a detta delle operatrici, come conseguenza il ritorno alla prostituzione.

La retorica del lavoro promossa dell'Asilo Mariuccia rispondeva certamente ad una visione emancipazionista nei confronti della donna. La battaglia per il diritto al lavoro femminile, specialmente quando fuori dallo spazio domestico, era una tematica fondamentale all'interno delle rivendicazioni femministe tra Ottocento e Novecento, qui visibile nel progetto dell'Asilo Mariuccia di creare delle «donne nuove». Sebbene si

---

<sup>95</sup> Ivi, pp. 78-79.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 154-156.

<sup>97</sup> Occorre qui segnalare che la presa di coscienza da parte del femminismo bianco rispetto all'inapplicabilità delle categorie impiegate dal femminismo nero nel descrivere la propria esperienza di oppressione sarà ben più tarda. Sottolineare dunque l'inadeguatezza di una tale retorica è, in questa sede, un atto politico che trascende un'analisi fedele allo sviluppo storico e delle mentalità.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 157-158.

<sup>99</sup> Ivi, p. 25.

<sup>100</sup> Ivi p. 158 e pp. 300-301.

trattasse di una concezione profondamente figlia del suo tempo, occorre segnalare che, nell'analisi offerta da Buttafuoco e come da lei stessa segnalato, la narrazione del lavoro che veniva imposta alle *mariuccine* escluderebbe la possibilità di scelta autonoma che queste avrebbero potuto comunque mantenere, divenendo, come afferma Mariella Berra, mezzo attraverso il quale imporre loro una qualche forma di «espiazione» dei propri peccati<sup>101</sup>. Infine, come ultimo elemento, parrebbe che in alcuni casi, specialmente i più complessi, laddove la ricoverata mostrasse reiterate reticenze a sottomettersi allo stile di vita promosso dall'Asilo o tornasse alla vita precedente al suo ingresso nello stesso, le operatrici apparentemente mostravano di “tradire” i propri ideali progressisti, lanciandosi in delle esasperate valutazioni che rievocavano le teorie lombrosiane sulla predisposizione biologica di alcune donne al crimine<sup>102</sup>. A ciò si aggiunse che, con il tempo, vista la difficoltà nello strappare definitivamente le giovani *mariuccine* alla vita dedicata al lavoro sessuale e i numerosi casi di atteggiamenti recidivanti da parte di alcune di loro, spesso anche dopo aver passato diversi anni all'interno della struttura, l'Asilo iniziò ad accogliere sempre meno fanciulle che avevano avuto esperienze di prostituzione, privilegiando le orfane e le vittime di stupro e di incesto<sup>103</sup>.

Tirando le somme di quella che fu l'esperienza dell'Asilo Mariuccia e del suo tentativo di offrire un sostegno alle prostitute, per quanto essa abbia indubbiamente contribuito al miglioramento delle condizioni di vita di alcune di loro, anche solo per un limitato arco di tempo delle loro vite, è indubbio che si sia trattato di un'esperienza che, suo malgrado, presentava non poche limitazioni. Tra quelle segnalate da Buttafuoco emerge anche la collaborazione che l'Asilo e il Comitato per la tratta delle bianche intrattenevano con il movimento abolizionista britannico. Tra i rapporti intessuti dal fronte filantropico italiano si evidenziano quelli con la già menzionata Josephine Butler, fondatrice della *Ladies' National Association*, e quelli con associazioni «di propaganda per la difesa della purezza sociale», quali la *National Vigilance Association*, che presentavano sfumature fortemente conservatrici e decisamente poco laiche<sup>104</sup>. Si trattava, in linea generale, di associazioni che, come nel caso dell'Asilo Mariuccia, pur avendo nobili intenzioni non riuscivano nel loro intento poiché fortemente radicate nel vissuto borghese, estremamente distante dalle esigenze e dalle priorità della classe cui le

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 300.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>103</sup> Ivi, p. 193.

<sup>104</sup> Ivi, p. 169.

giovani donne che volevano aiutare appartenevano. Questo, come già menzionato, rappresentava forse il principale fattore di incomunicabilità tra il fronte di supporto e le dirette interessate. Non c'è da stupirsi, dunque, se molte ospiti dell'Asilo Mariuccia mentissero alle operatrici stesse. La priorità, il più delle volte, non era affatto quella di "redimersi" o avere una vita migliore, ma di trovare rifugio per qualche tempo tra le mura dell'Asilo stesso.

Tali menzogne, «gli strumenti più efficaci di resistenza»<sup>105</sup>, meritano in questa sede particolare attenzione, poiché permettono un'osservazione delle modalità attraverso cui le prostitute stesse tentavano di trovare una strada indipendente che permettesse loro di fuoriuscire dalle dinamiche cui erano vincolate. Segnala Buttafuoco alcuni casi in cui alcune *mariuccine* avessero mentito per venire più facilmente accolte nell'Asilo. È il caso di Gemma M.:

23 anni, che sosteneva di essere domestica, la reggente Alberta Alberti scriveva: — V'ha in lei qualche cosa di manierato e di guardingo, che dà sospetti come reticenze simulate e smemoratezze non attendibili —. Il medico chiarì il giorno dopo che la ragazza era una prostituta di strada, ammalata di sifilide, ed allora — ella confessò di aver mentito per un ultimo resto di pudore e nel lasciare l'Asilo [per il sifilicomio] disse che non aveva mai potuto rialzarsi, ma che in fondo non era tanto cattiva —<sup>106</sup>.

O di Adele M.,

che sostenne di essere tedesca, minorenni e che, spinta dalla sorella già dedita alla malavita, ne era fuggita con orrore, guadagnandosi una ferita ad un braccio da parte della sorella stessa, mentre cercava di trattenerla. Condi poi il tutto con un'altra vicenda raccapricciante, raccontando che un mese prima sua madre era morta bruciata viva: — Lo dice con una naturalità stupefacente —, commentò l'Alberti, ma le credette finché, dopo accurate indagini, ci si accorse che Adele era milanese, maggiorenne, che la madre era viva ed anzi — conviveva intimamente con un giovine di ventinove anni —, che la sorella era una brava figliola e che la prostituta era proprio Adele. Ed infine, che la ferita se l'era procurata cadendo su una bicicletta appoggiata ad un muro dove le si era impigliata la gonna. La Alberti concluse quindi che — con l'inganno essa medesima preclude altrui la via di assisterla, perché la coscienza vieta il trionfo del fallo spudoratamente sostenuto —<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 70.

<sup>106</sup> *Ibidem*, citando Archivio Asilo Mariuccia, cart. Gemma M., 178/1906.

<sup>107</sup> *Ibidem*, citando Archivio Asilo Mariuccia, cart. Adele M., 128/1905.

Le testimonianze delle prostitute sarebbero, in questo caso, la fonte più preziosa per poter rintracciare possibili indizi di loro dirette azioni nel tentativo di divincolarsi dalle maglie del potere cui erano condizionate.

### 1.5. Possibili alleanze?

Rivolgendo più direttamente l'attenzione a quelli che erano i tentativi delle lavoratrici sessuali di resistere agli attacchi del bio-potere, cui erano costrette a livello legale, ed in particolare all'obbligo alla visita medica ginecologica, alcune interessanti informazioni sono riscontrabili nel *Manuale delle malattie degli organi sessuali della donna* di Pietro Gamberini (1869). Gamberini, in quanto «clinico dei mali venerei e cutanei nella R. Università di Bologna» e «medico primario dello spedale di S. Orsola», affermava di dedicarsi alla stesura del trattato per «istruire i giovani medici i quali non ponno nè sanno sempre ove rivolgersi per acquistar la conoscenza del come giudicare e curare le frequentissime infermità dei genitali interni ed esterni della donna»<sup>108</sup>. Nella sezione appositamente dedicata ai mali delle prostitute — intitolata “Il medico e la prostituta” —, Gamberini si accinse non solo ad elencare e descrivere le malattie ginecologiche che principalmente riguardavano le donne che esercitano la prostituzione, ma anche a dispensare consigli, tanto ai medici ginecologi che si occupavano delle visite cui le prostitute erano obbligate quanto ai medici dei sifilicomi, su come rapportarsi alle donne che visitavano. In particolare, Gamberini scrive:

Grave e con facilità compromettente è la posizione del Medico addetto agli Uffici che sorvegliano il meretricio, e del Medico ordinario dei Sifilicomi: oltre alla perfetta conoscenza di tutte le infermità che colpiscono a preferenza gli organi genitali muliebri, occorre loro una dignitosa fermezza, congiunta a seria gentilezza di modi, che lascian compiere tutte quelle ricerche che constatano la salute o malattia delle prostitute, *di quel essere bizzarro, irrequieto, capriccioso, maligno, che tutti sanno, il quale conscio della propria abiezione si lascia infine padroneggiare dai modi che non inviliscono*, ma che in pari tempo sentono *la potenza del dovere e della legge*, che non vogliono nè possono transigere. Il medico non deve mai lasciar correre uno scherzo, nè tollerare un mal garbo, e peggio un insulto, nè tampoco dar ansa a libertà di mondi o di parole; abbia sempre in mente la dignità della sua missione, che deve

---

<sup>108</sup> Gamberini, P., *Manuale delle malattie degli organi sessuali della donna*, Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1869, Introduzione, p. iv (il corsivo è mio).

compiere sopra donne sciagurate, ma che pur sempre sono degne di pietà seria e ragionata<sup>109</sup>.

Già da questa breve introduzione è possibile confrontarsi nuovamente con l'atteggiamento diffuso tra la comunità scientifica verso le prostitute, certamente condizionato dal pensiero positivista più volte menzionato. Nei confronti di questi esseri «maligni», scrive Gamberini, è necessario agire con decisione, alla quale esse cederanno poiché, in fondo, sono consapevoli «della propria abiezione» e «sentono la potenza del dovere e della legge».

Rispetto al sifilicomio, dove Gamberini stesso operava:

Nei primi tempi le donne provarono la resistenza e le bizzarrie; seppi sempre dignitosamente rintuzzarle colla dieta e coll'isolamento, oppure invocando la polizia governativa correzionale: ora queste donne sanno per esperienza la mia imparzialità, la mia fermezza, le mie premure per la loro salute, congiunte ad un dignitoso tratto [...] Interessatevi infine pel loro bene, e queste donne silenziosamente vi amano e vi rispettano, perché sensibili alle buone cure, e ribellantesi alle ingiustizie ad ai cattivi modi. La prostituta rinchiusa nel Sifilicomio vuole sorveglianza sopra tre sue male pratiche: la prima è riposta nel cambiare talvolta a suo capriccio la medicatura fatta o prescritta dal medico: la seconda di compiere da sola atti di libidine: la terza di passare nel corso della notte nel letto di altra donna per motivi infami. Ciò sia a cognizione del medico per impedire e reprimere li detti inconvenienti. La meretrice ama l'orgia e la nutrizione abbondante [...]<sup>110</sup>.

Riscontriamo in questo passo ulteriori generalizzazioni, frutto della scienza criminale lombrosiana e non solo, e i riferimenti all'indole lussuriosa delle prostitute e del loro ricorso al lesbismo cui accennava anche Corbin quasi come se, impossibilitate nell'intrattenere relazioni sessuali perché recluse nel sifilicomio, ed incapaci di tenere a freno le tentazioni della carne, sfogassero i loro istinti giacendo con le compagne ricoverate o masturbandosi. Gamberini offre non poche descrizioni rispetto alle invenzioni delle prostitute. In particolare scrive:

La meretrice cerca facilmente d'ingannare il medico visitatore, tanto più se teme o sa di essere inferma; gli artifici e le parole non le mancano; vuolsi in tali emergenze saper

---

<sup>109</sup> Ivi, pp. 150-151.

<sup>110</sup> Ivi, p. 153.

combatter e scoprire quelli; ed infrenar queste, locchè è frutto di sapienza e di *meritata autorità*: guai se la donna potè una volta ingannare; lo scherno e la disistima camminano di pari passo, ed il medico diventa per essa un trastullo. Finchè la meretrice è trovata sana, tutto cammina pel meglio; rinvenuta infetta, con molta leggerezza si rivolta al medico e lo accusa in vario modo d'inscienza; a cansare i lagni, basta segnalare nel libretto di visita — infetta — lasciando al dirigente l'Ufficio Sanitario l'invio dell'inferma al Sifilicomio; un calmo silenzio deve il medico opporre ai cicalecci della meretrice, licenziandola prestamente dalla camera d'ispezione<sup>111</sup>.

E ancora:

È appunto negli scoli utero-vaginali che la meretrice pone in opra diversi artifici perché non appaiano nell'atto della visita: *le spugne medicate, le iniezioni astringenti, le varie maniere di nettezza e simili, adoperate poco tempo prima dell'esplorazione, fanno mancare temporaneamente l'esagerata escrezione morbosa, locchè inganna il medico sanitario*. Per iscoprire tali frodi havvi un mezzo ordinariamente proficuo, quello cioè di non visitare la donna subito ma farla attendere nella sala d'aspetto un poco di tempo durante il quale assai difficilmente manca la ricomparsa dello scolo. Se poi al momento della visita non esiste l'ipersecrezione, ma scorgonsi taluni di quei caratteri fenomenali che accordansi con essa, in allora havvi motivo di ripetere l'aspettativa ponendo la donna sotto fidata sorveglianza. [...] Adoperando il tal modo, giunge la prostituta a persuadersi della vanità dei propri artifici, e quindi cessa di tentare altra volta la frode, che ritentata vuole un castigo correzionale da infliggersi dalla competente autorità dietro rapporto e reclamo del medico sanitario [...] Avvertasi che l'azione degli astringenti è validissima nel frenare temporaneamente gli scoli del canale della glandola vulvo-vaginale, e suol riuscir meglio di quello che nelle blenorree utero-vaginali [...] Un artificio usato dalle prostitute provette per sottrarsi all'ispezione allorché patiscono ulcere od altro, consiste *nell'imbrattarsi la vulva col sangue qualunque, o meglio nell'introdurre in vagina una spugna inzuppata di sangue*. È bene che il medico abbia presente l'epoca di apparizione del flusso mestruo, trovandolo notato nel libretto di visita delle meretrice; e se la donna è nuova alla visita sanitaria, e si ha fondato sospetto sopra essa, in allora si praticherà con prudenza l'esame collo speculum, per accertarsi che realmente il sangue fluisce dalla bocca uterina, improntando i caratteri fisici catameniali<sup>112</sup>.

Esaminando questi dati attraverso il nostro sguardo risulta chiaro che i tentativi delle prostitute di circuire la classe medica — onde evitare di essere mandate in sifilicomio e

---

<sup>111</sup> Ivi, pp. 151-152.

<sup>112</sup> Ivi, pp. 157-158 (il corsivo è mio).

quindi non poter più esercitare l'attività che garantiva loro una qualche forma di remunerazione —, rispondessero a esigenze soggettive ed evidentemente percepite come impellenti.

Nella attualmente disponibile trattazione sulla storia della prostituzione in Italia, filone di ricerca ancora in fase di crescita, parrebbe consuetudine attribuire alle lavoratrici sessuali il dono dell'autodeterminazione solo per quanto riguarda gli sviluppi delle attività comunitarie e politiche configuratesi in un più recente passato. Tali traguardi sono, indubbiamente, un prodotto del ruolo fondamentale assunto dalle teorie femministe del secondo Novecento — di cui tratteremo a breve —, avendo esse profondamente corroborato gli sviluppi del movimento e delle soggettività politiche delle lavoratrici sessuali<sup>113</sup>. Per quanto riguarda il secolo precedente, ovvero quello qui preso in esame, invece, una ricerca sulla potenziale esistenza di forme di solidarietà collettiva tra le prostitute che hanno vissuto al tramonto del XIX secolo risulta, ad oggi, un territorio ancora inesplorato. Le scarse informazioni di cui disponiamo per poter accuratamente analizzare il fenomeno parrebbero suggerire la potenziale esistenza di forme di “solidarietà” e “trasmissione di saperi” tra le prostitute stesse. Il *Manuale delle malattie degli organi sessuali della donna* di Pietro Gamberini può rappresentare un interessante punto di partenza per lo sviluppo di ulteriori studi. Le domande che sorgono dal confronto con questa fonte primaria sono le seguenti: come venivano queste donne al corrente dei potenziali «artifici» attraverso cui ingannare i medici? In che modo queste informazioni circolavano tra di loro? Esistevano alcune forme di “comunità” basate sul mutuo aiuto in cui non si presentassero le dinamiche che abbiamo visto caratterizzare l'esperienza filantropica dell'Asilo Mariuccia? Un'interessante traccia da seguire potrebbe essere quella solo accennata da Buttafuoco, la quale afferma che spesso le *mariuccine*, nutrendo una profonda sfiducia nei confronti dei familiari — pari quasi a quella provata nei confronti delle forze dell'ordine —, parevano «aver avuto una sorta di allenamento ad intrecciare i rapporti più disparati, magari di brevissima durata, nei quali avevano riversato un'intensa affettività»<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Cfr. Azara, L., *L'uso “politico” del corpo femminile*, cit.; Bellassai, S., *La legge del desiderio*, cit.; Cegna, A., Mattucci, N., Ponzio, A., *La prostituzione nell'Italia contemporanea. Tra storie, politiche e diritti*, Macerata, Eum, 2019; Sbaffi, G., “Abbracci spezzati: la politicizzazione della prostituzione in Italia (1982-1986)” in *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, a cura di Stelliferi, P., Violi, S., Roma, Viella, 2023.

<sup>114</sup> Buttafuoco, A., *Le mariuccine*, cit., p. 97.

Nel tentativo di rintracciare forme di evasione dai meccanismi di controllo dei corpi, siano essi tramite la medicina o la persecuzione penale ad opera delle forze di polizia, un confronto con ulteriori fonti primarie appare quanto mai necessario. Per perseguire l'obiettivo di restituire maggiori e più concreti risultati di ricerca, un'analisi della documentazione dalle strutture ospedaliere operative, in questo periodo storico, nella capitale potrebbe, con buona probabilità, offrire spunti interessanti — si pensi, ad esempio, all'archivio storico dell'ospedale San Gallicano e di Santa Maria della Consolazione, strutture adibite al ricovero delle donne affette da sifilide —. Allo stesso modo un'ispezione delle fonti di carattere giudiziario potrebbe egualmente tentare di soddisfare tali interrogativi.

## CAPITOLO SECONDO — *Streghe*

### **2.1. Dal controllo della prostituzione alla penalizzazione dell'aborto.**

Alcuni tra i temi fondamentali di ricerca che, sino ad oggi, sono stati individuati tanto nell'analisi della storia delle donne quanto in quella dei movimenti da loro formati riguardano, frequentemente, la gestione e la lotta per l'autodeterminazione nell'ambito della salute sessuale. L'analisi storiografica su tali tematiche ha rivelato la natura intrinsecamente politica delle stesse. Tale affermazione non è da intendersi come unicamente pertinente agli atti di rivendicazione che, attorno a queste questioni, sono stati agiti, quanto anche all'articolato sistema che ha legato e lega la *governance* corporea delle donne all'esercizio del potere.

L'obiettivo di questo secondo capitolo è quello di illustrare le modalità attraverso cui i primi collettivi femministi italiani degli anni Sessanta e Settanta abbiano elaborato atti di protesta e, soprattutto, strategie di resistenza nei confronti del giogo del bio-potere che su di loro gravava. Ciò nonostante, sarebbe impensabile esaminare tali elementi senza considerare il loro inserimento in una ben più ampia e complessa cornice storiografica. Appare dunque necessario sottolineare che la lotta per il diritto all'aborto e per un'autonoma gestione della propria salute sessuale, pur rappresentando alcuni tra i nodi fondamentali nei processi di rivendicazione che, durante il Novecento, hanno interessato la mobilitazione femminista, altro non sono che il prodotto di una lunghissima storia di oppressione e della graduale e lenta presa di coscienza della medesima. Per i fini di questa tesi, tracciare una connessione tra quanto sinora affrontato e quanto ci si accinge a illustrare non serve solo la mera prassi accademica, quanto più concretamente la consapevolezza per cui i processi che caratterizzano la storia dei movimenti femministi della cosiddetta "seconda ondata" si nutrono delle consapevolezze maturate al tramonto del secolo immediatamente precedente.

Le modalità attraverso cui gli organi di potere hanno amministrato il fenomeno della prostituzione e la gestione della salute di cittadini e cittadine per quanto concerne la diffusione delle malattie a trasmissione sessuale non si esauriscono laddove abbiamo lasciato la loro trattazione, ma anzi continuano ad operare per tutto il corso del Novecento. Il maggiore protagonismo che, d'altra parte, hanno assunto le tematiche relative alla depenalizzazione dell'aborto e ad una *presa di coscienza* della propria corporeità — ci si

riferisce, in particolare, all'ambito ginecologico — ha però una sua ragion d'essere, rappresentando non solo una delle chiavi di volta principali nello sviluppo dei movimenti femministi contemporanei, ma anche una preziosa testimonianza sulla fundamentalità del ruolo comunitario nei processi di resistenza.

Un importante punto di contatto tra la storia della prostituzione tra Ottocento e gli inizi del Novecento e la storia delle rivendicazioni femministe che, a partite dal Sessantotto, hanno caratterizzato la mobilitazione politica italiana, è quello rappresentato dal Titolo X del Codice penale Rocco. Introdotto nel 1930 e intitolato, *Dei delitti contro l'integrità e la sanità della stirpe*, esso intendeva rappresentare una stretta per ovviare tanto alla crisi economica del 1929 quanto alle nuove necessità demografiche dettate dal progetto coloniale dell'Impero<sup>115</sup>. Il Titolo X del Codice Rocco — che veniva a sostituire il codice Zanardelli, il quale già prevedeva la penalizzazione dell'aborto, con conseguenze sia sull'abortente sia su chi agiva l'interruzione di gravidanza — rappresentava una decisa presa di posizione nei confronti della gestione della condotta sessuale della popolazione civile dell'Impero, perseguendo il reato d'aborto, la promozione dei contraccettivi e il contagio di sifilide e blenorragia. Accanto a quella che sarà l'amministrazione regolamentista e, ancora una volta, repressiva nei confronti delle lavoratrici sessuali durante il regime, si assistette dunque ad un radicale posizionamento nei confronti della natalità, il cui risultato fu una veemente politicizzazione della facoltà riproduttiva delle italiane. Ancora una volta, non ci si può esimere dal contestualizzare tali avvenimenti in una più ampia cornice storica, laddove si dimostrano fondamentali i sentimenti che, già a partire dal Risorgimento, avevano determinato la «valorizzazione simbolica del femminile» attraverso il ruolo “materno” e, contemporaneamente, la «rifondazione dell'identità maschile del potere» mediante le retoriche nazionaliste<sup>116</sup>. È infatti durante il XIX secolo che il dibattito tra gli organi di potere — anche in questo caso, forti dei traguardi ottenuti dal progresso scientifico — si intensifica, in continuità con quelli che erano stati i risvolti teorici elaborati a partire dall'Illuminismo. È in seno ai movimenti politici ottocenteschi, del resto, che nasce la concezione di Stato come “corpo”, che vedeva nelle donne il principale mezzo attraverso cui riprodurre la cittadinanza<sup>117</sup>. Come segnalato da Victoria De Grazia, ad origine dell'ossessione

---

<sup>115</sup> Papa, C., “La nazione delle italiane: patriottismo, nazionalismo, imperialismo” in *Storia delle donne nell'Italia contemporanea*, a cura di Salvatici, S., Roma, Carocci, 2022, p. 49.

<sup>116</sup> Ivi, p. 27.

<sup>117</sup> Gissi, A., Stelliferi, P., *L'aborto. Una storia*, Roma, Carocci, 2023, p. 20.

mussoliniana per l'incremento della popolazione italiana vi era, indubbiamente, il timore rispetto alla diffusione delle teorie anti-malthusiane. Tale progetto, che aveva come comune denominatore la fortificazione del regime, si nutrì profondamente, come è ben noto, di una costruzione dell'identità maschile e femminile fortemente dicotomiche, con una conseguente perdita di ogni diritto per le donne nell'ambito della sfera pubblica<sup>118</sup>. Prosegue De Grazia che l'introduzione di limitazioni alla libertà nei confronti della popolazione femminile durante il regime fascista, nascoste dietro un velo di mistificante "naturalità", altro non fecero che privare insidiosamente le donne delle loro già scarse libertà. Tale forma di interventismo statale che condizionò, a livello generale, i paesi occidentali nel periodo interbellico, coinciderebbe ancora una volta con i precetti della bio-politica foucaultiana<sup>119</sup>. Inoltre, la già menzionata logica della «paranoia politica», che fortemente aveva influenzato il posizionamento statale nei confronti del contagio luetico e che alimentava le politiche nataliste e antiabortiste dal Risorgimento al Ventennio, giocherà un ruolo fondamentale anche in età repubblicana.

Come segnalato da Alessandra Gissi e Paola Stelliferi nella loro monografia sulla storia dell'aborto, è a partire dagli anni Cinquanta che la questione del buon costume torna ad essere protagonista nel dibattito politico italiano. Tra le principali preoccupazioni delle forze conservatrici rientravano, in particolare, lo sfruttamento della prostituzione — che culminerà con l'approvazione del disegno di legge Merlin nel 1958 —, la riproduzione extraconiugale e l'interruzione di gravidanza<sup>120</sup>. E mentre il dibattito politico si inaspriva e facevano la loro comparsa, a livello mondiale, le prime politiche in favore del *family planning*, il Titolo X del Codice Rocco rimaneva in vigore, limitando le azioni di disobbedienza civile che, per tutto il corso degli anni Cinquanta e Sessanta, ancora contavano su una partecipazione decisamente esigua<sup>121</sup>. Tale condizione muterà inevitabilmente con l'insorgere della mobilitazione politica studentesca del Sessantotto, emersa a fronte dei profondi cambiamenti sociali, politici e culturali che avevano caratterizzato gli anni Sessanta. La ribellione giovanile nei confronti dell'autoritarismo dell'epoca immediatamente precedente, i nuovi conflitti bellici e il posizionamento pacifista, le nuove forme di espressione culturale e le controculture, il crescente

---

<sup>118</sup> Cfr. De Grazia, V., *Storia delle donne nel regime fascista*, 1° ed. digitale, Venezia, Marsilio, 2023, Cap. "Essere madri".

<sup>119</sup> Ivi, Cap. "La nazionalizzazione delle donne".

<sup>120</sup> Gissi, A., Stelliferi, P., *L'aborto. Una storia*, cit., p. 48.

<sup>121</sup> Cfr. Ivi, pp. 53-63.

protagonismo dei movimenti per i diritti civili a livello globale sono solo alcune delle cause che comportarono lo sviluppo di un articolato fermento socio-politico.

Da un punto di vista intellettuale, la vasta produzione editoriale che caratterizzava il panorama culturale italiano e che si sviluppò per soddisfare le sempre più incalzanti esigenze delle classi medio-alte<sup>122</sup>, favorì indubbiamente la diffusione di testi fondamentali per lo sviluppo filosofico-politico del movimento. È il caso dei testi quali *Psicologia di massa del fascismo* (1933) e *La rivoluzione sessuale* (1936) di Wilhelm Reich, *L'uomo a una dimensione* (1962) ed *Eros e civiltà* (1955) di Herbert Marcuse, *La morte della famiglia* (1970) di David Cooper, tentativi di conciliazione del pensiero freudiano con quello di matrice marxista e luoghi di innovative teorizzazioni anti-capitaliste all'insegna della solidarietà comunitaria e del ruolo fondamentale tanto delle classi emarginate quanto dello studente universitario<sup>123</sup>, intesi da Marcuse come membri della «classe operaia di domani»<sup>124</sup>. Una proliferazione culturale che, per quanto fondamentale e necessaria agli sviluppi di quello che venne definito da Touraine «l'ultima giornata rivoluzionaria dell'Ottocento»<sup>125</sup>, si rivelerà, come vedremo, piuttosto insoddisfacente per le nuove esigenze politiche elaborate dalle donne, anch'esse protagoniste della mobilitazione del Sessantotto, nido della loro conseguente, e talvolta parziale, separazione dalla militanza mista. Una chiave di lettura su questo fenomeno giunge a noi, ancora una volta, attraverso il pensiero di Michel Foucault. È nel capitolo “L'ipotesi repressiva”, contenuto ne *La volontà di sapere*, che il filosofo francese parrebbe confutare, senza esplicitarlo direttamente, le teorie di Marcuse e Reich sul regime di censura sessuale, affermando invece che quanto avvenuto storicamente testimonierebbe esattamente il contrario:

Sul sesso, i discorsi — discorsi specifici, diversi contemporaneamente per forma e per l'oggetto — non hanno cessato di proliferare: una fermentazione discorsiva che si è accelerata a partire dal XVIII secolo. Non penso tanto qui alla moltiplicazione probabile dei discorsi “illeciti”, dei discorsi di trasgressione che nominano il sesso crudamente per insulto o derisione dei nuovi pudori; il consolidarsi delle regole della

---

<sup>122</sup> Cfr. Balestrini, N., Moroni, P., *L'orda d'oro. 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 195-200.

<sup>123</sup> Cfr. Pagani, P., “Radici filosofiche del Sessantotto internazionale”, in *Rivista di studi politici internazionali*, Vol. 85, No. 2 (338), Aprile-Giugno 2018, pp. 252-259.

<sup>124</sup> Marcuse, H., *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione' all'utopia*, Torino, Einaudi, 1969, p. 73.

<sup>125</sup> Balestrini, N., Moroni, P., *L'orda d'oro*, cit., p. 221.

decenza ha prodotto verosimilmente, come contro-effetto, una valorizzazione ed un'intensificazione della parola indecente. L'essenziale è la moltiplicazione dei discorsi sul sesso, nel campo d'esercizio stesso del potere: incitazione istituzionale a parlarne, ed a parlarne sempre di più; ostinazione delle istanze di potere a sentirne parlare ed a farlo parlare nella forma dell'articolazione esplicita e dei particolari indefinitamente accumulati<sup>126</sup>.

Elemento di riferimento fondamentale nell' «archeologia del sapere» foucaultiana è, indubbiamente, quello rappresentato dal ruolo della Controriforma cattolica. Tracciare un'analisi sull'influenza della Chiesa romana nello sviluppo dei meccanismi oppressivi che riguardarono la gestione della corporeità femminile appare particolarmente fruttuosa anche per i fini della presente tesi.

## **2.2. «Né Stato né Dio».**

La gran parte della letteratura che, sino ad oggi, si è interrogata sul ruolo assunto dalla Chiesa cattolica nel disciplinamento corporeo femminile, per quanto concerne il periodo che va dalle ultime decadi dell'Ottocento sino agli anni che seguirono la caduta del regime fascista, enfatizza il nesso tra le pratiche elaborate dal Sant'Uffizio e lo sviluppo della bio-politica. Il rapporto vigente tra questi due elementi emerge in maniera chiara dal contributo di Lucia Pozzi, *The Catholic Church and Modern Sexuality. 1850-1950* (2021), nel quale l'autrice esamina distinti processi d'azione attraverso cui la Chiesa romana prese parte, con marcato protagonismo, nell'animato dibattito pubblico attorno alla sessualità che, a cavallo di due secoli, andrà denotando il nuovo «ordine del discorso», postulato dal filosofo di Poitiers<sup>127</sup>. Come segnala Pozzi, la graduale intromissione della Chiesa, che culminerà con la pubblicazione dell'enciclica *Casti connubii* del 1930, si iscrive in un contesto storico caratterizzato — come abbiamo avuto modo di osservare nel capitolo precedente — da un fervente dibattito attorno al tema della sessualità che si articolò su molteplici fronti. Questo periodo si presenta infatti come contraddistinto da una varietà di prospettive e approcci a tale argomento, sia in termini culturali che scientifici, dando vita a un panorama complesso di idee e movimenti che influenzarono la percezione e la pratica delle relazioni coniugali, sino ad arrivare alla

---

<sup>126</sup> Foucault, M., *La volontà di sapere*, cit., p. 20.

<sup>127</sup> Pozzi, L., *The Catholic Church and Modern Sexuality. 1850-1950*, London, Palgrave Macmillan, 2021, p. 5.

spinosa questione della natalità. Se però da un lato è indubbio che lo sviluppo delle narrative intorno alla sessualità e le conseguenti implicazioni che esse ebbero sulla corporeità femminile derivano, in gran parte, dai nuovi traguardi scientifici, è altrettanto vero che l'influenza della Chiesa coincide con un nodo tematico che non può passare inosservato all'ora di considerare come determinate retoriche, che si riveleranno fortemente oppressive, si sono andate cristallizzando come normative<sup>128</sup>.

Il *corpus* della «sessopolitica»<sup>129</sup>, sviluppatosi a partire dalla fine del XIX secolo, non ebbe come unica funzione quella di normalizzare e governare la condotta sessuale dell'individuo, ma anche affermare una ripartizione di genere estremamente binaria. Ciò è evidente già dai primi dibattiti attorno al tema dell'onanismo coniugale. Come riporta Emmanuel Betta, è in occasione della discussione apertasi nel 1861 presso il Sant'Uffizio che i cardinali inquisitori richiesero la pubblicazione, da parte della Penitenzieria Apostolica, di una silloge che raccogliesse i precetti della Chiesa attorno ai peccati che potevano avvenire all'interno del matrimonio. Nei casi esaminati da Betta e come da egli stesso riportato, le risposte della Penitenzieria e del Sant'Uffizio parevano porre particolare enfasi sul ruolo della donna all'interno del matrimonio<sup>130</sup>, in particolare evidenziando l'aspetto relativo alle pretese che questa avrebbe dovuto avanzare rispetto al dovere maritale di assolvere gli impegni coniugali («*debitum reddere*»)<sup>131</sup>. Tali insegnamenti, uniti alla condanna ufficiale dell'onanismo come pratica illecita — già dichiarata come tale nel decreto pubblicato nel 1851 —, inaugurarono «una stagione di decisivo attivismo del Sant'Uffizio sui temi biopolitici»<sup>132</sup>, affinché le posizioni adottate dalle più eminenti personalità all'interno del clero potessero giungere sino ai confessionali di provincia.

I provvedimenti adottati dalla Chiesa, a partire dal decreto sull'onanismo, in materia di morale sessuale furono numerosi<sup>133</sup>. Particolarmente preoccupante per il Sant'Uffizio era non solo la diffusione delle pratiche contraccettive, ma la crescente popolarità del pensiero malthusiano tra le classi operaie. È a partire dalla seconda metà degli anni Venti del Novecento che la Santa Sede decise di introdursi all'interno del dibattito scientifico sulla questione demografica, pubblicando sulla rivista *Civiltà*

---

<sup>128</sup> Cfr. Ivi, p. 7.

<sup>129</sup> Preciado, P., *Testo tossico*, cit., p. 63.

<sup>130</sup> Betta, E., ««De usu imperfectu matrimonii»: Il Sant'Uffizio e il controllo delle nascite», in *Quaderni Storici*, Vol. 49, No. 145 (1), «Il corpo della famiglia», Aprile 2014, p. 146 e p. 148.

<sup>131</sup> Cfr. Pozzi, L., *The Catholic Church and Modern Sexuality*, cit., p. 35.

<sup>132</sup> Betta, E., ««De usu imperfecto matrimonii»», cit., p. 142.

<sup>133</sup> Cfr. Pozzi, L., *The Catholic Church and Modern Sexuality*, cit.

*Cattolica* sei articoli che riguardavano da vicino tali temi, anticipando così il posizionamento che verrà poi ribadito mediante la *Casti connubii*<sup>134</sup>. Come segnala ancora Pozzi, è nel 1927 che papa Pio XI decise di prendere di petto la situazione, suggellando un'alleanza d'intenti con il regime fascista mediante il sostegno del Vaticano alla politica natalista dichiarata da Benito Mussolini nello stesso anno. Il duce, del resto, reputava altrettanto importante che Chiesa e Stato fossero alleate nel tentativo di rigenerare la nazione. Sostenendo le teorie del demografo nazista Richard Korherr, Mussolini credeva fermamente anche potere temporale e potere spirituale dovessero essere uniti nella lotta comune al calo demografico, puntando ad una rinascita spirituale che andasse di pari passo con la rinascita della nazione<sup>135</sup>. Si giunse, dunque, nel 1930, alla pubblicazione della già menzionata enciclica papale, che il regime fascista si adoperò a regalare ad ogni nuova coppia sposata<sup>136</sup>. Il posizionamento della Santa Sede, come notano Gissi e Stelliferi, e la conseguente pubblicazione del documento, intendevano condannare ogni forma di contraccezione, postulando che l'unica forma di sessualità legittima fosse quella che aveva luogo esclusivamente nel talamo nuziale<sup>137</sup>. Pericolosamente minacciata dall'avvento della "modernità", dal pericoloso dibattito che stava avendo luogo negli Stati Uniti attorno ai diritti femminili in materia di riproduzione<sup>138</sup> e la scoperta di nuovi metodi contraccettivi — specialmente dell'Ogino-Knaus —<sup>139</sup> la Chiesa si pose radicalmente a favore di una concezione dell'identità di genere femminile come intrinsecamente vincolata alla facoltà riproduttiva.

L'enciclica papale non fu, però, ben accolta da tuttø, generando un sentimento di inquietudine derivante da una percezione del matrimonio, nella sua accezione cattolica, come eccessivamente dogmatico<sup>140</sup>. Lo stesso avverrà, in maniera decisamente più dirompente, a seguito della pubblicazione dell'*Humanae vitae*, coincidente con l'anno dello scoppio della mobilitazione studentesca<sup>141</sup>.

---

<sup>134</sup> Pozzi, L., "Chiesa cattolica e sessualità coniugale: l'enciclica Casti Connubii", in *Contemporanea*, fascicolo 3, luglio-settembre 2014, p. 393.

<sup>135</sup> Cfr. Ivi, pp. 390-391.

<sup>136</sup> Ivi, p. 391

<sup>137</sup> Gissi, A., Stelliferi, P., *L'aborto*, cit., p. 41.

<sup>138</sup> Cfr. Pozzi, L., "Chiesa cattolica e sessualità coniugale: l'enciclica Casti Connubii", cit., pp. 394-395.

<sup>139</sup> Gissi, A., Stelliferi, P., *L'aborto*, cit., 41.

<sup>140</sup> Pelaja, M., Scaraffia, L., *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 259.

<sup>141</sup> Cfr. Ivi, p. 280.

### 2.3. Genesi e pratiche dei primi collettivi femministi italiani.

I nessi tra il movimento del Sessantotto e la contemporanea formazione del «neofemminismo», come segnalato da Elisa Bellé, sono numerosi. In primo luogo, è opportuno segnalare l'appartenenza di molte tra le prime femministe al coevo movimento studentesco, essendo loro unite ad esso dallo spirito antimilitarista e antiautoritario. In secondo luogo, tratto comune tanto al movimento studentesco misto quanto al movimento femminista sarebbe la comune tendenza a coltivare rapporti transnazionali<sup>142</sup>. La presa in analisi di tale circolazione di idee — messa in atto non solo tramite la coltivazione di rapporti interpersonali ma anche mediante la propagazione e autonoma traduzione di scritti — appare dirimente nello studio del movimento delle donne poiché non solo fomentò la diffusione di pensieri e iniziative politiche, ma al contempo ci permette di evidenziare il ruolo fondamentale assunto dalle periferie nello sviluppo del cosiddetto “secondo femminismo”. L'enfasi sul ruolo delle aree geografiche periferiche è posta da Bellé stessa nella sua analisi storiografica sul movimento trentino, culla tanto del Sessantotto italiano — che deve la proprio sviluppo alla fondazione della facoltà di Sociologia di Trento nei primi anni Sessanta<sup>143</sup> — quanto della mobilitazione femminista che da esso prese le fila tramite la creazione, da parte delle donne, di un movimento autonomo. Sarà, infatti, proprio nella città di Trento che vedrà la luce uno dei primi collettivi femministi: il Cerchio spezzato. Composto inizialmente da quattro donne — Luisa Abbá, Gabriella Ferri, Elena Medi e Silvia Motta — e un uomo — Piergiorgio Lazzaretto —<sup>144</sup>, il collettivo elabora da subito l'esigenza dell'interpretare «lo stare tra donne come forma esistenziale»<sup>145</sup>. È da questo punto in poi che Lazzaretto abbandona gli incontri e il gruppo iniziò a raccogliere sempre più donne e giovani studentesse<sup>146</sup>, accomunate dalla consapevolezza delle problematicità del prender parte alla militanza sessantottina assieme ai compagni uomini.

A contribuire a questa iniziale presa di coscienza partecipò, indubbiamente, l'ampia riflessione sulla particolare l'enfasi posta dai membri della mobilitazione studentesca sulla liberazione sessuale e il libero amore. Tale elemento, paradossalmente, fungerà tanto da motore propulsore per le rivendicazioni femministe immediatamente successive

---

<sup>142</sup> Bellé, E., *L'altra rivoluzione. Dal Sessantotto al femminismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021, p. 49.

<sup>143</sup> Bellé, E., “Centro o periferia? L'approccio reticolare nello studio del femminismo trentino”, in *Anni di rivolta*, cit., p. 89.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>145</sup> Bellé, E., *L'altra rivoluzione*, cit., p. 25.

<sup>146</sup> Ivi, p. 110.

quanto per la fuoriuscita di molte donne dal movimento misto, determinando così l'apparizione della «prima scintilla femminista»<sup>147</sup>. Il principale elemento che renderà manifesto alle militanti trentine l'impossibilità di collaborare con la loro controparte maschile risiede nel riconoscimento dei meccanismi di oppressione cui erano soggette persino tra le fila del movimento studentesco, il quale si rivelerà incapace di far fede ai propri valori fino in fondo. Se da un lato, infatti, le donne si resero conto di venire, ancora una volta, relegate alla sfera privata ed escluse dalla sfera pubblica persino in seno ad una delle più grandi mobilitazioni politiche mai esistite — in netta contraddizione, quindi, con il carattere egualitario che lo stesso movimento promuoveva —<sup>148</sup>, dall'altro maturarono elaborazioni proprie attorno agli stessi valori. Il principio di libertà sessuale e l'enfasi posta sull'eros — elaborate a partire dai testi di riferimento del movimento, già menzionati nel paragrafo precedente — si riveleranno, infatti, per le militanti donne, strumenti necessari tanto per la realizzazione dello sfruttamento sessuale cui erano assoggettate dai loro compagni<sup>149</sup> quanto per la successiva elaborazione attorno alla necessità di un'autonoma rivendicazione dei propri diritti in materia. Quest'ultimo elemento, germe del femminismo separatista che tanta acredine susciterà su di sé, favorirà, nel corso del tempo, la messa in atto di pratiche fondamentali.

Una delle attività di principale rilievo tra quelle che iniziarono ad aver luogo nelle case private di alcune militanti — messe a disposizione da altre compagne in assenza di spazi nei quali riunirsi —, fu quella di traduzione di testi provenienti da altri punti del globo, sia da oltreoceano che da oltralpe. Come esaminato da Tommaso Reborà, un'analisi dettagliata sui rapporti intessuti tra il fronte femminista italiano e quello statunitense, così come di quelli esistiti tra la *New Left* e la Nuova sinistra italiana, non è ancora stata portata a compimento. Gli influssi che il movimento delle donne negli Stati Uniti, strettamente vincolato alle coeve rivendicazioni per i diritti civili della popolazione afrodiscendente, ebbero sullo sviluppo e la capillare diffusione del femminismo italiano rappresentano un nodo tematico complesso<sup>150</sup>. I viaggi di formazione politica negli Stati Uniti, compiuti da alcune delle donne coinvolte nella formazione dei primissimi collettivi femministi italiani e, più in generale, nei gruppi della sinistra extraparlamentare, si riveleranno fondamentali per gli sviluppi delle pratiche rivoluzionarie caratteristiche del

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 101.

<sup>148</sup> *Ibidem*

<sup>149</sup> Cfr. Ivi, pp. 104-108.

<sup>150</sup> Cfr. Reborà, T., "Traduzioni, culture e pratiche dei femminismi tra Italia e USA", in *Anni di rivolta*, cit., pp. 60-88.

femminismo della “seconda ondata”. Come riporta Rebora, fu ad opera del Collettivo CR di Torino la creazione di un ponte comunicativo con il *Women’s Liberation Movement* di Boston, il cui risultato sarà la fondazione del Collettivo delle Compagne e la conseguente traduzione del testo *Our Bodies, Ourselves* nella sua primissima versione italiana, *Noi e il nostro corpo* (1974)<sup>151</sup>. Inoltre, sarà a seguito della coeva esperienza newyorkese di Serena Castaldi, membra del collettivo milanese Anabasi, che la pratica dell’autocoscienza inizierà a diffondersi ed essere praticata in forme sperimentali anche in contesto italiano<sup>152</sup>.

La pratica delle traduzioni, definite da Bellé come una risposta all’ «esigenza di assicurarsi una posizione di autentica indipendenza intellettuale»<sup>153</sup>, favorì non solo la diffusione di nuove elaborazioni teoriche, ma sostenne il progressivo allontanamento di alcune donne dal movimento studentesco misto. Esempio emblematico della scelta femminista separatista è quello rappresentato da Rivolta Femminile. Ma se dal punto di vista della produzione culturale il debito contratto dai femminismi italiani con il gruppo di Lonzi, Accardi e Banotti appare, ad oggi, inalienabile, lo stesso non può dirsi per quanto riguarda la scelta politica della militanza rappresentata dal celebre *slogan* «comuniciamo solo con donne»<sup>154</sup>. Segnala Stelliferi nella sua ricerca sui collettivi femministi romani, che il separatismo radicale invocato da Rivolta appariva a molte neofemministe talvolta «troppo stretto e soffocante»<sup>155</sup>. Tale elemento porterà alcune militanti romane alla fondazione del collettivo Lotta Femminista — anche denominato Movimento femminista romano e, in seguito, “Pompeo Magno”, prendendo il nome dalla via della sede sita nel quartiere Prati —<sup>156</sup> e, tra 1973 e 1974, alla fondazione del primissimo centro per la salute della donna della capitale: il consultorio San Lorenzo di via dei Sabelli 100<sup>157</sup>.

Ispirate dalla circolazione di testi di maternità estera quali il precedentemente menzionato *Our bodies, ourselves* e *Speculum, de l’autre femme* di Luce Irigaray (1974), così come da quella dalle pratiche dell’autocoscienza e del *self-help* — quest’ultima, iniziata a praticare in contesto italiano a seguito della dimostrazione attuata dal *Women*

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 66.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> Bellé, E., *Centro o periferia?*, cit.

<sup>154</sup> Lonzi, C., “Manifesto di Rivolta Femminile”, in *Sputiamo su Hegel. La donna vaginale e la donna clitoridea e altri scritti*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1974, p. 18.

<sup>155</sup> Stelliferi, P., *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie dei collettivi di quartiere*, Bologna, Bononia University Press, 2015, p. 23.

<sup>156</sup> Ivi, p. 24.

<sup>157</sup> Ivi, p. 43.

*Health Center* di Los Angeles al Teatro Eliseo di Roma il 6 novembre del '73 —<sup>158</sup>, alcune femministe, romane e non solo, iniziarono a percepire l'importanza dell'agire politicamente in direzione di una maggiore consapevolezza in materia di salute sessuale, aborto e contraccezione. Questa, come afferma Luciana Percovich, fu una tendenza assunta, quasi inconsapevolmente, dal movimento femminista ad un livello nazionale:

Le femministe, ed io che ne parlo ero tra queste, cercarono di immaginare nuovi modi di vivere, di sentire e di pensare il proprio corpo, e di trovare chiavi di accesso chissà da quanto tempo dimenticate alla propria “misteriosa” sessualità e capacità di mettere al mondo dei figli. Dovettero agire direttamente e in prima persona, costruendo da sé gli spazi per farlo e inventando strumenti per la conoscenza di sé, la cura e il soccorso reciproco. Prima nelle case, poi in sedi condivise con gli altri gruppi del movimento, poi in luoghi autonomi che furono chiamati consultori e centri per la salute, dettero vita quasi contemporaneamente nelle diverse città d'Italia a un Movimento Per la Medicina e/o Per la Salute delle Donne. Non si trattò di un progetto politico studiato a tavolino né monolitico nelle sue manifestazioni, ma di *un insieme di pratiche* che andavano dal *self-help* alla pubblicazione di materiale informativo, volantini, opuscoli e libri, dall'apertura di centri autogestiti e aperti al territorio a gruppi che praticavano o organizzavano l'aborto in clandestinità<sup>159</sup>.

Si trattava, dunque, di lottare per la maturazione di una consapevolezza totalmente nuova, basandosi sulla riappropriazione della conoscenza dei propri corpi «per sottrarli al controllo della casta medica maschile» e liberare la sessualità femminile «imbrigliata dalle leggi del patriarcato e dello sfruttamento del capitale»<sup>160</sup>.

Il dibattito attorno alla salute, la medicina e la scienza, che nacque in questi anni e che portò alla fondazione di collettivi e centri quali il già menzionato consultorio fondato da Simonetta Tosi in via dei Sabelli o il Gruppo per una medicina delle Donne di Milano — sito in via Cherubini e anch'esso fondato nel 1973 —, si nutrì di elementi variegati, a sua volta generandone di altrettanti. Ancora una volta, risulta fondamentale l'apporto della letteratura statunitense. Come segnala ancora Percovich, due furono i testi che particolarmente corroborarono le tesi delle donne impegnate sul fronte della salute: *Le donne e la pazzia* di Phyllis Chesler (1972) e *Le Streghe siamo noi. Il ruolo della medicina*

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 42.

<sup>159</sup> Percovich, L., *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 10.

<sup>160</sup> Ivi, p. 11.

*nella repressione della donna*. Quest'ultimo testo, pubblicato da Deirdre English e Barbara Ehrenreich nel 1973 con il titolo *Witches, Midwives and Nurses. Complaints and Disorders* e tradotto in italiano nel 1975 da Andreina Robutti e Luciana Percovich stessa, rappresentò uno degli spunti principali in quella che fu il processo di rivendicazione del ruolo che le donne avevano avuto nella storia della medicina e di cui erano state espropriate dalla casta scientifica maschile. È da questo testo e dalla militanza femminile statunitense del gruppo W.I.T.C.H. — acronimo di *Women's International Terrorist Conspiracy from Hell* — che iniziò a prendere forma uno degli immaginari che maggiormente caratterizzarono il discorso politico femminista del secondo Novecento, ossia quello attorno al tema della stregoneria.

### **2.3. Tremate, tremate. La magia e il potere dello stare tra donne.**

Scriva Luciana Percovich, ad introduzione dell'edizione italiana di *Witches, Midwives and Nurses*:

[...] per quanto riguarda il ruolo avuto dalla medicina nei confronti delle donne, sia verso la specificità delle “malattie” femminili, sia come istituzione che crea e sostiene una precisa ideologia del ruolo femminile, solo da poco si è cominciato a parlare. I dati di partenza di questa analisi sono essenzialmente due: l'estrema dipendenza delle donne dalla medicina, che nasce dalla categorizzazione a malattie di tutte le funzioni del normale ciclo riproduttivo femminile (le donne continuano ad andare dal dottore e ad essere ricoverate molto più spesso degli uomini), e l'esistenza di un sistema medico istituzionalizzato in una gerarchia in cui il potere è come sempre nelle mani degli uomini e la bassa manovalanza è lasciata alle donne. Tutto ciò contribuisce a fare della medicina nel suo complesso uno dei pilastri fondamentali dell'ideologia sessista della società occidentale moderna<sup>161</sup>.

L'attenzione è dunque particolarmente posta sui processi di medicalizzazione obbligata cui sono soggette le donne, ricondotte dal sistema etero-cis-patriarcale alla mera condizione biologica e, nello specifico, alla loro facoltà gestante, dall'istituzione medica. L'invito di questo fondamentale contributo era dunque quello ad una definitiva presa di consapevolezza sulla condizione femminile in quanto estremamente vincolata al destino

---

<sup>161</sup> Percovich, L., Introduzione, in Ehrenreich, B., English, D., *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna*, Milano, Celuc, 1975, p. 8

biologico e delle forme attraverso cui tale sistema d'oppressione venisse tenuto in vita. A ciò si aggiunse la volontà di recuperare il passato dimenticato della storia femminile, un passato in cui le donne erano alcune tra le più autorevoli tenutarie del sapere medico o, più generalmente, pertinente la sfera della cura:

[...] accanto alla presa di coscienza e alla volontà di prendere saldamente in mano i processi che ci toccano da vicino, quali il funzionamento del nostro corpo e il nostro rapporto con medici e la medicina, riteniamo che anche la conoscenza del nostro passato sia una cosa fondamentale, perché “conoscere la nostra storia è un modo per riprendere la nostra lotta”<sup>162</sup>.

La ricerca di un'autorevolezza storica, rintracciando l'esistenza a lungo celata di riferimenti culturali e di forme di legittimazione dei processi d'oppressione<sup>163</sup>, si dimostra proprio in questi anni come un prezioso strumento per l'elaborazione di istanze politiche. La vasta produzione intellettuale di stampo femminista che ha orbitato attorno al tema della stregoneria e della caccia alle streghe, particolarmente vivace in ambiente statunitense — si pensi a testi quali *Gyn/ecology* di Mary Daly (1978), *Woman-Hating* di Andrea Dworkin (1974), o persino il più recente *Caliban and the Witch* di Silvia Federici (2004) —, ha generato numerose critiche, specialmente in relazione all'effettiva affidabilità di una lettura del fenomeno persecutorio nei confronti delle “streghe” come effettivamente unicamente orientato al genere femminile. Altrettante problematicità sono state individuate nella produzione culturale femminista radicale, la quale avrebbe restituito una lettura della figura della strega attraverso le lenti della *herstory*, dipingendola come una «donna saggia, vittima dell'egemonia fallologocentrica»<sup>164</sup>, riunendo così in un solo corpo la mitologica figura abietta e, al contempo, una vera e propria «fantasia radicale di rinascita»<sup>165</sup>. Queste argomentazioni, pur talvolta ricadendo nell'inesattezza storica, avevano come principale intenzione quella politica, rivelandosi profondamente figlie del loro tempo e della circolazione delle idee e delle tendenze proprie del movimento femminista degli anni Settanta. Come evidenziato da Kosmina l'immaginario della strega, nelle sue rivisitazioni mediali, artistiche e politiche, farebbe

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 11.

<sup>163</sup> Cfr. Scott, J. W., “Women’s History”, in *New Perspectives on Historical Writing*, a cura di Burke, P., London, Polity Press, 2001, p. 44.

<sup>164</sup> Sempruch, J., *Fantasies of Gender and the Witch in Feminist Theory and Literature*, West Lafayette, Purdue University Press, 2008, p. 12 (traduzione mia).

<sup>165</sup> Ivi, p. 14 (traduzione mia).

la propria comparsa in particolari momenti di crisi — «*gender crisis*» —. La strega fungerebbe, dunque, tanto come «presagio di catastrofe» quanto come rimedio alla stessa, manifestando così tutto il suo potenziale all'interno delle rivendicazioni di stampo femminista<sup>166</sup>.

È nel 1968 che il collettivo statunitense W.I.T.C.H. appare pubblicamente per la prima volta, manifestando nelle strade di New York durante il giorno di Halloween. Dal loro manifesto politico:

WITCH is an all-women Everything. It's theater, revolution, magic, terror, joy, garlic flowers, spells. It's an awareness that witches and gypsies were the original guerrillas and resistance fighters against oppression — particularly the oppression of women — down through the ages. Witches have always been women who dared to be: groovy, courageous, aggressive, intelligent, nonconformist, explorative, curious, independent, sexually liberated, revolutionary. (This possibly explains why nine million of them have been burned). Witches were the first Friendly Heads and Dealers, the first birth control practitioners and abortionists, the first alchemists [...] WITCH lives and laughs in every woman. She is the free part of each of us, beneath the shy smiles, the acquiescence of absurd male domination, the make-up or flesh-suffocating clothing our sick society demands. There is no “joining” WITCH. If you are a woman and dare to look within yourself, you are a Witch. You make your own rules. You are free and beautiful. You can be invisible or evident in how you choose to make your witch-self known. You can form your own Coven of sister Witches (thirteen is a cozy number for a group) and do your own actions. Whatever is repressive, solely male-oriented, greedy, puritanical, authoritarian — those are your targets [...] Your power comes from your own self as woman, and it is activated by working in concert with your sisters. The power of the Coven is more than the sum of its individual members, because it is *together*<sup>167</sup>.

Sebbene l'immaginario della strega e, in generale, delle pratiche associate alla stregoneria venga ripreso dalle femministe della “seconda ondata” in un tentativo di rivendicazione dell'identità femminile profondamente essenzialista, esso ha presto preso piede nei

---

<sup>166</sup> Kosmina, B., *Feminist Afterlives of the Witch. Popular culture, Memory, Activism*, London, Palgrave Macmillan, 2023, p. 5.

<sup>167</sup> Morgan, R., *Sisterhood is powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Vintage Books, 1970, pp. 539-540.

discorsi e le formulazioni di istanze di numerosi femminismi<sup>168</sup>. Per quanto concerne il collettivo W.I.T.C.H., il cui orientamento politico era prettamente di stampo marxista e anarchico, l'enfasi viene indubbiamente posta sia sulla necessità di conoscere il passato dimenticato della storia delle donne — in questo caso, fatto coincidere con la caccia alle streghe, spesse volte descritto dalla letteratura femminista come un vero e proprio “genocidio” — sia sul ruolo rivoluzionario che, una volta compreso il potenziale della “natura femminile”, avrebbero avuto le comunità di donne. Ancora una volta, emergono i temi caratteristici del femminismo degli anni Settanta che, se non direttamente separatista, si dimostrò spesso orientato ad una forte valorizzazione dello “stare tra donne” come gesto politico. Questo aspetto è messo in luce da Lea Melandri, nel suo testo *Una visceralità indicibile* (2000), una raccolta di testimonianze attorno all'esperienza femminista dell'autocoscienza, tratteggiata attraverso un resoconto della formazione dei primi collettivi e delle relazioni che le loro componenti intessero tra di loro. La relazione tra donne, che appare alle donne che parteciparono alla mobilitazione degli anni Settanta come lo strumento necessario per permettere «di acquisire alla coscienza zone sempre più ampie di inconsapevolezza»<sup>169</sup>, assunse, come precedentemente detto, connotazioni politiche radicali — ne è un esempio la cosiddetta “omosessualità politica delle donne” —. Ma la pratica dell'autocoscienza era anche temuta, e lo era dalle donne stesse. Queste, ad esempio, le parole di Luciana Percovich in merito all'esperienza milanese:

Tutte quelle donne che davanti al gruppo di autocoscienza esitavano come di fronte a qualcosa di molto allettante ma molto minaccioso — dal momento che era fantasticato, e non a torto, come qualcosa che avrebbe potuto sconvolgere i propri precari equilibri di sopravvivenza, mandare in pezzi le modalità di relazione sia tra donna e uomo che tra donna e donna e persino le modalità consuete del fare politica secondo i canoni della militanza tradizionale — nei gruppi dei consultori pensavano di trovare una mediazione praticabile [...] Qui era possibile impegnarsi in maniera tangibile al miglioramento della propria condizione, era possibile un “fare” visibile che giustificava il tempo e le energie sottratte al lavoro, all'uomo, ai figli. Inoltre era una proposta politica intellegibile da portare alle altre donne, viste ancora spesso da molte come diverse e altre da sé, secondo il modello tradizionale del fare politica<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Cfr. Kosmina, B., *Feminist Afterlives of the Witch*, cit., pp. 1-26.

<sup>169</sup> Melandri, L., *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 16.

<sup>170</sup> Percovich, L., *La coscienza nel corpo*, cit. pp. 52-53.

Le difficoltà riscontrate rispetto alla pratica dell'autocoscienza sembrano caratterizzare, in parte, anche l'esperienza femminista su suolo capitolino. Come emerge dalla trattazione di Paola Stelliferi sui collettivi romani, fu con il decentramento delle pratiche, congiunte con le lotte politiche proletarie, che la pratica dell'autocoscienza approdò anche nelle periferie, laddove le condizioni di vita erano però radicalmente diverse da quelle che caratterizzavano i primi ambienti femministi<sup>171</sup>. Sebbene praticata anche tra le “donne di borgata”, l'autocoscienza appariva comunque come una pratica che veniva tramandata e indotta dalle femministe di estrazione tendenzialmente borghese, rischiando così di assumere delle connotazioni moralistiche, frutto di una scarsa cognizione del posizionamento di classe da cui si prendeva parola<sup>172</sup>. E sebbene l'autocoscienza venisse comunque praticata, sia perché percepita come «un importante segnale di politicizzazione diffusa e di protagonismo politico»<sup>173</sup> sia per la sua funzione “coesiva”, dal momento in cui aveva permesso a molte donne, indipendentemente dalla loro estrazione sociale, di riunirsi sotto l'egida del riconoscimento dei comuni fattori d'oppressione — in particolare, il problema della maternità, del lavoro domestico, i bisogni legati alla genitorialità, la violenza —<sup>174</sup>, furono soprattutto la pratica del *self-help* e l'istituzione dei consultori autogestiti ad assolvere il principale ruolo di “collante” tra esperienze e provenienze spesso fortemente eterogenee. Furono, infatti, il tema dell'aborto e della salute sessuale femminile a rappresentare i principali vettori di quello che diverrà il “movimento di massa” portato avanti dal femminismo a partire dal 1975. L'intervento di Biancamaria Frabotta a Radio Donna, pronunciato plausibilmente nel 1976, è in tal senso particolarmente esemplificativo. In esso, Frabotta mise in evidenza il ruolo che la mobilitazione femminista aveva avuto nel sollevare il velo di silenzio che, fino a quel momento, aveva ammantato il discorso attorno all'interruzione di gravidanza, al contempo evidenziando il ruolo fondamentale che, nel frattempo, andavano sempre più giocando le pratiche, diffuse tra le donne, nei confronti di una più concreta autogestione della propria salute e del proprio benessere psico-fisico. Già da tempo, oramai, all'interno dei collettivi e delle case, era giunta la pratica del *self-help* e, insieme ad essa, la messa

---

<sup>171</sup> Sulla questione abitativa nelle periferie romane e la nascita dei primi collettivi femministi periferici, Cfr. Stelliferi, P., *Il femminismo a Roma negli anni Settanta*, cit., pp. 85-129.

<sup>172</sup> Ivi, pp. 134-135.

<sup>173</sup> Ivi, p. 139.

<sup>174</sup> Ivi, p. 137.

in atto del metodo Karman — anche noto come “metodo dell’aspirazione” —. Proseguiva il comunicato:

Occorre dire che una delle difficoltà più grosse che il movimento femminista ha incontrato è proprio quella di raggiungere il destinatario ideale del movimento, cioè la casalinga [...] che è ancora impermeabile alla politica ed è ancora impermeabile alle idee... diciamo più *innovative* del movimento femminista. Nonostante questa difficoltà, dobbiamo dire che il movimento ha dato dei grandi passi in avanti. Proprio tecniche come il *self-help* (che sono appunto tentativi di rendere la donna cosciente del proprio corpo, quindi in grado di gestire la sua sessualità, la sua salute, la sua capacità di essere madre), proprio queste tecniche hanno permesso alle compagne femministe di mettere piede nei quartieri, anche nei quartieri più popolari, e di cominciare a prendere contatto con una realtà sociale diversa da quella che inizialmente ha dato origine al movimento<sup>175</sup>.

Sebbene dalle parole stesse di Frabotta emerga come la messa in atto delle pratiche, fossero essere effettivamente «più innovative» rispetto ad altre, coincidesse, sostanzialmente, con una sorta di “imposizione dall’alto”, operata dalle femministe di estrazione borghese, è innegabile che le azioni intraprese intorno al nodo della salute della donna attecchirono maggiormente tra le individue che, fino a quel momento, si erano tenute lontane dalle retoriche del femminismo, o che comunque vi avevano aderito ma con reticenza. Tra le testimonianze raccolte da Stelliferi mediante interviste:

Facevamo *self-help* [...]. C’era un po’ un tentativo di presa di coscienza del nostro corpo, perché diciamo... sembra tutto un po’ scontato, detto oggi... ma le nostre madri non andavano nemmeno dal ginecologo, semmai dall’ostetrica quando se doveva partorì, punto. Cioè, non c’era una prevenzione o una conoscenza... Non c’era questa abitudine... Per esempio fare un pap-test o uno striscio vaginale non era semplice! Io mi ricordo che mi mandarono al Policlinico: un’esperienza allucinante! In uno stanzone... poi, capirai al Policlinico, clinica universitaria, per cui con gli studenti... cioè, era molto pesante, molto imbarazzante, molto difficile. Venivi trattata anche male, capito? Specialmente tu, ragazza, giovane, capito? Eri un po’... un po’ puttana perché andavi lì: «Perché? Perché, che te serve? Devi prendere’ la

---

<sup>175</sup> Frabotta, B., *Schede*, in CD-Rom, *Registrazioni di Radio Donna*, citata da Stelliferi, P., *Il femminismo a Roma negli anni Settanta*, cit., p. 144.

pillola?» [...] Per cui era un po' come se noi ci dovessimo riprendere una conoscenza quasi tra noi, in un ambiente protetto, in un ambiente in cui comunque oltre ad avere l'approccio medico avevi anche la dignità, il rispetto, la delicatezza... che non c'era, non c'era affatto. Affatto! E quindi ecco, a livello di gruppo di *self-help* avrò partecipato due o tre volte, però c'era questa cosa: ognuna di noi aveva il suo speculum di plastica, anche per imparare ad avere meno paura, meno vergogna. Perché non era una cosa normale<sup>176</sup>.

La componente di classe è uno dei temi messi in luce anche in uno dei documenti del Gruppo femminista per la salute della donna di Roma, scritto da Leslie Leonelli e pubblicato nel 1976 sulla rivista "Effe". Il titolo *Speculum: la magia delle streghe di oggi*, dischiude il nesso sussistente tra l'immaginario della stregoneria e le pratiche che, durante gli anni Settanta, caratterizzarono il movimento nel tentativo di acquisire una maggiore consapevolezza del proprio corpo e di conquistare una, seppur parziale, autogestione delle pratiche per il benessere psico-fisico. La genesi delle iniziative su suolo romano viene individuata da Leonelli nell'attività germinale del già menzionato collettivo San Lorenzo, che orbitava attorno alla figura di Simonetta Tosi. Il punto di contatto tra le femministe definite da Leonelli «con la laurea» e le donne del quartiere popolare San Lorenzo viene riscontrato nell'aver compreso che il sentimento di vergogna che spesso condizionava le mogli, madri e figlie di classe bassa era la stessa che, spesso, finiva per condizionare le donne di estrazione borghese. Il comune denominatore era rappresentato, ovviamente, dalla diffusa — indipendentemente dalla classe sociale di appartenenza — oppressione femminile da parte dell'uomo e delle strutture patriarcali di potere. In tal senso, la classe medica maschile terminò col venir accorpata alla categoria del "maschio oppressore", colpevole dell'aver, nel corso dei secoli, privato le donne — streghe, levatrici, ostetriche, sagge — del dominio da loro posseduto nell'amministrazione della salute delle loro sorelle. La *riappropriazione*, dunque, tanto dell'immaginario della strega, quanto delle pratiche mediche coinciderebbe con quanto segue:

Come non essere più alla mercé del tecno-stregone? Il primo passo è stato quello dell'auto-visita. Lo speculum, arma di metallo lucido nelle mani del ginecologo (serve a dilatare la vagina per mettere in evidenza il collo dell'utero) è per noi uno strumento del quale ogni donna dovrebbe servirsi per controllare la propria salute e

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 146.

osservare un'eventuale malattia allo stato iniziale (si usano economici speculum di plastica). Oltre l'aspetto «salute» c'è quello della pura conoscenza. Il mistero dei genitali nascosti si rivela con lo speculum e la pila. È il primo passo per ritrovare la piena identità di se stesse, nella nostra pratica settimanale di Self-Help (auto-aiuto) abbiamo anche notato l'importanza dell'esperienza collettiva di questo momento in cui possiamo finalmente confrontarci con le altre donne in tutto, compresi i nostri genitali. Per esempio, molte di noi, prima della visita, erano convinte di avere malformazioni od anomalie del tutto particolari tipo: piccole labbra troppo lunghe o troppo scure, vagine infantili, peluria sui capezzoli, seno troppo grande o troppo piccolo, il tutto visto come malattia piuttosto che come normale caratteristica del proprio corpo. Questo confronto fisico, non solo è completamente necessario della pratica d'autocoscienza, ma anche e soprattutto il momento in cui teoria e pratica si riuniscono, dando finalmente un significato reale a slogans del tipo «l'utero è nostro e ce lo gestiamo noi». Attraverso la nostra esperienza di Self-Help, il cui scopo è la riappropriazione del nostro corpo, noi ci prefiggiamo di:

- intaccare il potere del medico derivante dal suo assoluto monopolio della scienza;
- capovolgere il rapporto con il ginecologo;
- mettere in evidenza i grossi limiti di questa stessa scienza, soprattutto nei riguardi della donna e del suo corpo;
- creare una medicina che non sia solo per la donna ma anche autogestita dalla donna<sup>177</sup>.

Tale rivisitazione dei ruoli, visibile nel riconoscimento delle femministe con le streghe e dei medici come “tecno-stregoni” da combattere, in una lotta che richiedeva di imbracciare le loro armi — prima tra tutte, lo *speculum* — per usarle come strumenti per guardare dentro sé stesse, fu un vero e proprio *leitmotiv* di questa fase del movimento. Il celebre slogan *Tremate, tremate, le streghe son tornate!* terminerà, infatti, col comparire in svariati striscioni sollevati nelle manifestazioni in strada. Come riporta ancora Leonelli nell'articolo *Self-help — le streghe sono tornate*, ancora pubblicato su “Effe” ma nel 1975, esso aveva fatto la sua apparizione nella manifestazione che aveva coinciso con il primo convegno per la salute della donna. Ma la sovrapposizione immaginifica delle femministe con le streghe non fu solo un processo di autoriconoscimento, giacché, come dimostrato dal servizio *Luce* dell'aprile del 1976, intitolato *Parliamo di streghe. Sono le*

---

<sup>177</sup> Leonelli, L., “Speculum: la magia delle streghe di oggi”, in *Effe* [online], gennaio 1979, <<https://effervistafemminista.it/2014/12/speculum-la-magia-delle-streghe-di-oggi/>>

*donne che chiedono in strada il diritto di essere loro a decidere sull'aborto: a Roma hanno marciato in 50.000*, tale paragone pareva sussistere persino tra le frange dell'opinione pubblica. È così che la stampa comprova il valore assunto dall'immaginario stregonesco nella rivendicazione femminista degli anni Settanta, all'opera nei confronti di quello che viene definito «l'esorcismo del giorno»: la battaglia per il diritto all'aborto<sup>178</sup>.

#### **2.4. Madri mostruose.**

Scrivono Rosi Braidotti in *Madri, mostri, macchine*:

Il femminismo mi ha resa criticamente cosciente della perversa economia politica dei corpi nella nostra cultura. Noi tutti abbiamo un corpo, ma non tutti i corpi sono uguali: alcuni contano più di altri, alcuni sono disponibili in modo del tutto evidente. Il corpo mostruoso, che fa di sé uno spettacolo vivente, è eminentemente disponibile. Il mostro è l'incarnazione della differenza dalla norma dell'umano-base: è un deviante, un a-normale, un'anomalia, è abnorme<sup>179</sup>.

Il contributo della teoria psicoanalitica sui significati altri conferiti al femminile, — si pensi, ad esempio, alle teorie di Kristeva e Bachtin — hanno abbondantemente messo in luce le modalità attraverso cui il sistema patriarcale abbia costruito sull'immagine della donna gestante una delle principali incarnazioni del “mostruoso”. In Kristeva, tale concetto è espresso tramite la teoria dell’“abietto”, esplicitata in *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1980), nella quale la psicoanalista e filosofa francese espone l'ambivalenza espressa dal corpo materno, che si trova in bilico tra pulsione di vita e pulsione di morte<sup>180</sup>. Ulteriori speculazioni sulle rappresentazioni del mostruoso e, specialmente, sul suo potenziale sovversivo, ci giungono invece dalle più recenti elaborazioni, in particolar modo dai *transgender studies* e dalla *creep theory*. Emblematico, in tal senso, è il saggio di Susan Stryker *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix* (1994), nel quale la teorica statunitense rielabora

---

<sup>178</sup> Archivio Luce, *Parliamo di streghe. Sono le donne che chiedono in strada il diritto di essere loro a decidere sull'aborto: a Roma hanno marciato in 50.000*, aprile 1976, 0:09.

<sup>179</sup> Braidotti, R., *Madri, mostri, macchine*, Roma, Castelvecchi, 2021, p. 74.

<sup>180</sup> Cfr. Kristeva, J., *Poteri dell'orrore*, cit.

l'archetipica figura della "creatura" di Mary Shelley, nel tentativo di restituire suggestioni sulla propria esperienza in quanto soggettività *trans*:

I want to lay claim to the dark power of my monstrous identity without using it as a weapon against others or being wounded by it myself. I will say this as bluntly as I know how: I am a transsexual, and therefore I am a monster. Just as the words "dyke", "fag", "queer", "slut", and "whore" have been reclaimed, respectively, by lesbians and gay men, by anti-assimilationist sexual minorities, by women who pursue erotic pleasure, and by sex industry workers, words like "creature", "monster" and "unnatural" need to be reclaimed by the transgendered. [...] "Monster" is derived from the Latin noun *monstrum*, "divine portent", itself formed on the root of the verb *monere*, "to warn" [...] Monsters, like angels, functioned as messengers and heralds of the extraordinary. They served to announce impending revelation, saying, in effect, "Pay attention; something of profound importance is happening"<sup>181</sup>.

Il riconoscimento e la riappropriazione della categoria di mostro o di anormale, essendo esso inteso come «l'«Altro» che si deve in ogni modo evitare, quello a cui è proibito assomigliare»<sup>182</sup>, laddove, di contro, la normalità viene intesa come «grado zero della mostruosità»<sup>183</sup>, ha offerto interessanti spunti all'interno della produzione intellettuale femminista, favorendo materiale per l'elaborazione di «affabulazioni»<sup>184</sup>, espedienti di rivendicazione politica, strumenti di autoanalisi<sup>185</sup>. Le nostre streghe, di cui sinora si è discusso, non parrebbero distanziarsi eccessivamente da tale processo. La presa in esame dello stretto legame vigente tra teratologia e scienza, appare, come segnala ancora Braidotti, dirimente. Anche nella speculazione braidottiana, infatti, il concetto di biopotere torna a fungere da chiave di lettura fondamentale per una più completa lettura della curiosità e della contemporanea demonizzazione che, nella storia, ha interessato la categoria di "mostruoso"<sup>186</sup>.

Come già esplicitato, durante gli anni Settanta, le rivendicazioni femministe sulle questioni dell'aborto e della salute sessuale erano strettamente legate alla lotta per il controllo sul proprio corpo e sulla propria riproduzione. La pretesa di poter decidere

---

<sup>181</sup> Stryker, S., "My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix", cit. p. 240.

<sup>182</sup> Braidotti, R., *Madri, mostri, macchine*, cit., p. 16.

<sup>183</sup> *Ibidem*

<sup>184</sup> Ivi, p. 40.

<sup>185</sup> Cfr. Ivi, pp. 56-60.

<sup>186</sup> Cfr. Ivi, p. 32 e pp. 104-111.

liberamente sulla propria fertilità o sulle proprie gravidanze, l'opposizione a sottomettersi a processi di medicalizzazione forzata, i tentativi operati per rivendicare il diritto ad un'autonoma e soggettiva narrazione delle proprie eterogenee esperienze corporee ed emotive, furono solo alcuni tra i temi sollevati in quella che fu, ed è ad oggi, la strenua lotta femminista nei confronti di quel «sistema di diffusi e onnicomprensivi meccanismi di sorveglianza e iper-regolamentazione»<sup>187</sup>. Uno tra i più salienti contributi all'interno del panorama pubblicistico di stampo femminista, prodotto di militanza e di una spinta generalizzata per una produzione di “narrazioni altre”, è indubbiamente *La sfida femminile. Maternità e aborto* di Elvira Banotti (1971). La militante di Rivolta Femminile, decisa ad evidenziare l'esperienza soggettiva delle donne in materia di aborto e maternità, elabora, attraverso una ricerca antropologica, una raccolta di testimonianze dirette che possano, una volta per tutte, strappare al sistema dominante il monopolio delle speculazioni attorno a tali temi. Già dalla sua premessa, il testo di Banotti parrebbe sfidare il già menzionato ideale di “normalità”:

L'aborto come atto in sé non contiene alcunché di anormale; è un gesto che la persona compie ripetendo un avvenimento che esiste in natura. Diventa un problema laddove intervenga una interpretazione morale del gesto, una “formula” etica che vi scorga una totale negazione dell'autonomia psichica e fisica della donna<sup>188</sup>.

La donna che dà la morte, in continuità con la teoria sull'abiezione di Julia Kristeva, viene qui rivendicata come partecipe ad un naturale processo biologico. È, d'altronde, proprio il concetto di naturalità ad essere ribaltato e risemantizzato, privandone chi, in primo luogo, se ne serve per giustificare il destino biologico femminile.

Si chiede poi Banotti quali processi di auto-legittimazione consentano al sistema di dominio di condannare l'interruzione di gravidanza volontaria e, d'altra parte, concedere l'aborto terapeutico, venendo esso agito dal personale sanitario senza ripercussioni legali, così sfuggendo dall'imputazione criminosa:

L'aborto terapeutico rappresenterebbe in sostanza un trasferimento di delega di potere delle strutture punitive a quelle sanitarie statali, perché, per determinare la nozione di aborto criminale, il codice dovrebbe fissare chiaramente i casi in cui esso

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 32.

<sup>188</sup> Banotti, E., *La sfida femminile. Maternità e aborto*, Bari, De Donato Editore, 1971, p. 15.

è permesso e quelli in cui non è permesso. Siccome non è possibile codificare gli “imprevisti” senza porre precisi limiti alla medicina, l’aborto terapeutico (che è infatti una sottospecie di aborto volontario) viene accolto dal diritto, e di questo fatto nessuno discute più perché si presume che nella scelta dell’intervento sia assente la problematica individuale della donna e quindi la sua “intenzionalità”. La decisione del medico è moralizzata soltanto dal fatto che si ritiene che egli protegga l’integrità del corpo umano. Ma che differenza esiste fra difesa dell’equilibrio psico-somatico e scelta dell’atto? [...] L’interruzione della gestazione sancisce la facoltà della valutazione personale; ed è proprio dall’effetto di rottura della sudditanza biologica di cui essa diventa strumento che lo Stato vuole difendersi<sup>189</sup>.

A ciò si aggiunge, infine, la dimostrazione dell’estrema soggettività dell’esperienza dell’aborto o, alternativamente, della maternità.

Cessare di sentirsi solo corpo è una sensazione profonda di appartenenza che la donna vive; dopo l’aborto essa respira un’aria di successo per aver controllato un mutamento “misterioso”. [...] Essa sente che sta compiendo un atto di rottura verso l’impassibilità della natura e ha un forte senso di eccitazione. La gravidanza può significare per la donna una esperienza di vita o di morte a seconda che essa sia accettata o rigettata nel profondo; così l’aborto può significare un’esperienza di vita quando è la risposta che la donna dà come “individuo” alla propria struttura fisiologica. [...] una volta infranta l’estraneità biologica, attraverso la demolizione di un processo che non volevano vivere, molte donne sentono aumentare il piacere della propria sessualità, aperta ormai a vivere ogni possibile abbandono emotivo. La conquista della propria autonomia coincide infatti con una sensazione di potenza che apre le porte a nuove percezioni<sup>190</sup>.

Aldilà della valorizzazione del desiderio e delle modalità attraverso le quali agire forme di emancipazione al somato-potere mediante lo sviluppo di una maggiore sensibilità al piacere<sup>191</sup> — temi che verranno più approfonditamente discussi nel terzo capitolo di questa tesi —, pare opportuno evidenziare il potere sovversivo che narrazioni come quelle di Banotti risultano aver avuto all’ora di sfidare il racconto dominante sulla maternità e sull’interruzione della gravidanza. La rivendicazione di un vissuto potenzialmente

---

<sup>189</sup> Ivi, p. 16.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>191</sup> Cfr. Foucault, M., *Archivio Foucault*, cit. pp. 297-298.

edonico, correlato a una condizione di “impoteramento” esperita a seguito di un atto considerato dai più come abietto, riprovevole e, specialmente, sempre traumatico, mischia le carte in tavola nel grande dibattito attorno la facoltà riproduttiva e l’autodeterminazione delle identità con facoltà gestante. La visione dell’aborto come un’esperienza sempre traumatica, del resto, era concezione piuttosto diffusa anche tra le frange politiche più progressiste. Esse, intendendo prendere le distanze da un certo femminismo, rifiutarono ad ogni costo la retorica dell’aborto come uno strumento per l’emancipazione femminile<sup>192</sup>. Tale sentimento di generalizzata indignazione sarà solo destinato ad aumentare quando, negli anni dell’approvazione della Legge Fortuna sul divorzio e l’inasprirsi del dibattito politico attorno al tema dell’aborto, ampie masse di militanti femministe prenderanno le strade per sostenere la compagna Gigliola Pierobon. Incriminata per un aborto compiuto all’età di diciassette anni, la giovane padovana venne accusata nel 1970 di essere a conoscenza dell’indirizzo presso il quale una donna praticava aborti clandestinamente. A seguito del processo da lei sostenuto nel 1973 Gigliola venne assolta poiché, secondo il giudice, il fatto che si fosse successivamente sposata e fosse diventata madre l’avrebbe resa degna di clemenza<sup>193</sup>. Al grido di «Abbiamo tutte abortito!», le femministe italiane, in continuità con la mobilitazione che nel frattempo scuoteva gli animi francesi per il caso Chevalier<sup>194</sup>, sperimentano forme nuove di dissenso, favorite dalla fortuita circostanza per cui, questa volta, anche l’incriminata era femminista. Dall’autobiografia di Pierobon: «Come nella caccia alle streghe, dovevo confessare di aver visto il diavolo, perché l’inquisitore fosse soddisfatto. E io ho confessato. Avevo visto il diavolo»<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> Cfr. Gissi, A., Stelliferi, P., *L’aborto*, cit., pp. 97-103.

<sup>193</sup> Ivi, p. 105.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> Pierobon, G., *Il processo degli angeli. Storia di un aborto*, Roma, Tattilo, 1974, p. 27.

## CAPITOLO TERZO — *Ravers*

### 3.1. Dopo il “decennio dei movimenti”.

Il presente capitolo rappresenta la fine del percorso di ricerca sinora approfondito e attraverso il quale si è tentato di mettere in luce, mediante l’analisi di casi di studio in apparenza eterogenei, alcune tra le sfide che le donne hanno affrontato in relazione alla loro identità, la loro sessualità e le normative che da sempre hanno amministrato e definito i loro corpi, contemporaneamente evidenziando le modalità — o potenzialità — attraverso cui le stesse hanno agito strategie di resistenza collettiva. È obiettivo di questo capitolo conclusivo restituire un’analisi di alcuni tra gli elementi che hanno caratterizzato le due decadi successive al cosiddetto “decennio dei movimenti”, riflettendo tanto sugli sviluppi del post-Sessantotto e del post-Settantasette quanto sulle potenzialità rivoluzionarie della controcultura *rave*. Nell’approfondimento di quest’ultimo tema, su cui la trattazione storiografica non si è ancora soffermata, risulta fondamentale la cooperazione tra diverse discipline. In particolar modo, appare come particolarmente utile riferirsi alla storia della musica, alla disciplina sociologica e ai contributi teorici del *cyberfemminismo*, aprendo la prospettiva ad identità nuove che, sino ad ora, sono rimaste escluse da questa analisi. Ciò è avvenuto, pare opportuno specificarlo, non perché tali soggettività non attraversassero le epoche di cui sinora ci siamo interessati, ma poiché la loro comparsa politica sul palcoscenico della storia avviene, con particolare enfasi e dirompenza, in quella che ci accingiamo a considerare.

Come afferma De Sario, gli anni che seguirono la grande mobilitazione degli anni Settanta rappresentano un nucleo di indagine complesso, le cui rappresentazioni sono spesso state influenzate dalla loro vicinanza alla contemporaneità, generando analisi talvolta parziali. Alla luce di ciò parrebbe utile tentare di ripercorrere le connessioni che le dinamiche caratteristiche degli anni Settanta intratterrebbero con la decade immediatamente successiva sebbene, evidenzia ancora De Sario, la storiografia italiana abbia troppo spesso restituito un immaginario limitante del post-Sessantotto, soffermandosi da un lato sulle sue criticità — la violenza, lo scoglio dell’incomunicabilità con le istituzioni derivante dall’antiautoritarismo e del pluralismo dei movimenti — e dall’altro elaborando un sentimento quasi nostalgico, coincidente con una percezione di un periodo di mobilitazione “troppo breve” e, fondamentale, rimasto privo di

eredi<sup>196</sup>. Tale diffusa concezione deriverebbe, apparentemente, dalla percezione degli anni Settanta come marchiati, ad imperitura memoria, dal lascito politico e simbolico del terrorismo brigatista: alimentato dal bisogno sentito da alcune frange del movimento operaio, esso rappresentò una presa di posizione violenta e altamente radicale, volta a mettere in evidenza una volta per tutte le conseguenze dello sfruttamento lavorativo e le contraddizioni del capitalismo<sup>197</sup>. Se il Sessantotto passò alla storia come una «breve meteora», gli anni Settanta diverranno indissolubilmente legati all'immaginario degli «anni di piombo» e l'Italia assumerà i connotati del «paese mancato»<sup>198</sup>. Nel quadro estremamente frammentario dei movimenti che animeranno gli anni Settanta, il femminismo, i cui sviluppi sono stati tracciati nel capitolo precedente, risulterà, al termine del decennio, l'unica istanza superstite. Calata nella cornice della tendenza più «spontanea e creatrice», in opposizione a quella violenta dell'«autonomia organizzata», il movimento delle donne attraverserà il Settantasette<sup>199</sup>, ultimo fermento rivoluzionario prima della battuta d'arresto successiva all'assassinio di Aldo Moro.

Se il Sessantotto fu un'esperienza globale e il Settantasette un movimento nazionale, gli anni Settanta e primi anni Ottanta furono indubbiamente segnati, nel contesto occidentale, da una profonda ribellione giovanile. Emblematico è il caso britannico, dove durante il corso degli anni Settanta si assiste alla nascita di fenomeni contro-culturali nei quali assunse radicale protagonismo la rivendicazione identitaria, in opposizione al thatcherismo e alla crisi del movimento operaio<sup>200</sup>. Ancora una volta, però, risultano evidenti i limiti dell'eccessiva romanticizzazione dell'ondata rivoluzionaria che caratterizzò il decennio che va dal Sessantotto al Settantasette. Afferma De Sario:

Laddove erano state (rappresentate) partecipazione, azione collettiva, utopia ed egemonia del movimenti sociali, nel decennio successivo si sarebbero imposti individualismo, repressione, omologazione, pragmatismo. In sostanza, l'incontro tra l'egemonia liberista degli '80 e l'attitudine storiografica a preservare l'integrità interpretativa dell'attivismo dei '70 ha avuto un risultato paradossale: la collocazione

---

<sup>196</sup> De Sario, B., «Cambiamento sociale e attivismo giovanile nell'Italia degli anni Ottanta: il caso dei centri sociali e autogestiti», in *Cahiers d'études italiennes*, 14 | 2012, pp. 121-126.

<sup>197</sup> Ginsborg, P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi, 2006, p. 487.

<sup>198</sup> Giachetti, D., «Generazione, genere e classe. Un '68 e tre conflitti», in *Cosa vogliamo? Vogliamo tutto. Il '68 quarant'anni dopo*, Roma, Edizioni Alegre, 2018, p. 141; Cfr. Crainz, G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2003.

<sup>199</sup> Ginsborg, P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, cit., p. 514.

<sup>200</sup> De Sario, B., «Cambiamento sociale e attivismo giovanile nell'Italia degli anni Ottanta», cit., 122.

dei movimenti del lungo '68 italiano a una tale distanza dalla transizione che né vittorie né sconfitte si sono potute assegnare a eredi o esperienze successive — se non in un diffuso, per quanto importante, “mutamento dei costumi”<sup>201</sup>.

Poca attenzione verrebbe dunque data alla nascita delle controculture giovanili sorte durante gli sfavillanti anni Ottanta, spesse volte liquidate come «elementi egemonizzati dal liberismo», sorvolando con forse eccessiva leggerezza sul portato strategico delle loro eterogenee rivendicazioni identitarie<sup>202</sup>. È da questo atteggiamento diffuso che nascerebbe, dunque, una percezione pessimistica di tali movimenti come vittime passive del dilagante consumismo neoliberista, piuttosto che come «decodificatori» di tale sistema<sup>203</sup>. Ma, del resto, la materia — raramente maneggiata dall'accademia — è complessa e il terreno impervio, abbastanza da far facilmente passare come trascurabili gli atti di politicizzazione che, durante questi anni, contaminarono le estetiche, gli stili di vita e, in generale, l'intera “*performance* dell'esistenza” nelle sue complessità<sup>204</sup>. Più che apertamente politico, del resto, il sentimento che starebbe alla base dei movimenti degli anni Ottanta, coinciderebbe maggiormente con una più marcata curiosità culturale ed una pionieristica sperimentazione artistica, musicale ed esperienziale, nutrita dalla nascita dei primi centri sociali, dal movimento delle occupazioni e da una profonda riscoperta del potenziale comunitario.

Anche nell'evoluzione dei prodotti culturali cui si assiste negli anni Ottanta sarebbe, del resto, possibile rintracciare le modalità attraverso cui i nuovi movimenti rielaborarono le istanze degli anni Settanta. Frutto del frustrante confronto con il mercato, l'autoproduzione — situata all'interno di quella che diverrà nota come etica del *Do It Yourself* (DIY) —, in quanto tratto caratteristico di diverse controculture anni Ottanta, parrebbe rientrare nel novero dei nuovi «stili di attivismo», configurandosi come «una sorta di spazio utopico, del quale confluirono le tensioni delle generazioni giovanissime e i desiderio di quelle uscite dai fine '70, e in cui attraverso pratiche culturali si mise in scena [...] l'interrogativo sulle nuove forme della politica radicale»<sup>205</sup>. È attraverso tali pratiche che si va via via costituendo quello che Thornton definisce come «capitale

---

<sup>201</sup> De Sario, B., *Resistenze innaturali. Attivismo radicale nell'Italia degli anni '80*, Milano, Agenzia X, 2009, p. 12.

<sup>202</sup> Ivi, p. 16.

<sup>203</sup> *Ibidem*

<sup>204</sup> Cfr. Hebdige, R., *Subculture. The Meaning of Style*, London and New York, Routledge, 1979.

<sup>205</sup> Ivi, p. 58.

sottoculturale», necessario ai movimenti in questione per l’affermazione della propria credibilità<sup>206</sup>.

La rielaborazione dell’eredità degli anni Settanta appare evidente, sempre nell’ambito della produzione culturale e, specificamente, musicale, anche nella nuova concezione della “festa”. Segnala Tobia D’Onofrio che, diversamente dalle celebrazioni musicali collettive degli anni Settanta, i *free festival* — che iniziano a svilupparsi negli anni qui presi in esame, inizialmente su suolo anglosassone — assunsero connotati totalmente nuovi, radunando soggettività ben più variegata rispetto ai loro precedenti, nel tentativo di divenire «dimostrazioni pratiche di una realtà alternativa possibile, un invito a condividere un sentimento di gioia [...] la possibilità di mettere in atto una nuova forma di comunità, abdicando al ruolo imposto dalla società contemporanea»<sup>207</sup>. Particolarmente popolari nel Regno Unito, i *free festival* e la comunità che attorno a loro orbitava — i noti *new age travellers*, comunità di *hippie* e punk che viaggiavano insieme in una carovana di furgoni, con *sound systems* al seguito —<sup>208</sup> diverranno oggetto di una “moderna caccia alle streghe”, allora sostenuta allora dal governo Thatcher e che culminerà con il *Criminal Justice and Public Order Act* del 1994<sup>209</sup>. Queste soggettività anomale saranno i veri e propri protagonisti di quella che si configurerà come l’eterna battaglia per il “diritto alla festa”.

### **3.2. Nuove soggettività dissidenti all’alba dell’elettronica.**

È il 12 luglio del 1979 quando Steve Dahl, speaker del programma radiofonico *The Loop*, e Mike Veeck, *promotion manager* dei White Sox, organizzano un evento all’interno del Comiskey Park di Chicago che giungerà a radunare oltre settanta mila persone. Dopo giorni di preparativi e propaganda radiofonica, Dahl e Veeck riuscirono non solo a riunire nello stadio il maggior numero di spettatore mai registrato per affluenza, ma anche a far sì che il pubblico portasse con sé tutti i dischi che avrebbe voluto vedere distrutti. L’apice della manifestazione giunse quando Dahl, vestito in uniforme e acclamato da cori che affermano “*Disco Sucks!*”, entrò con una jeep militare nello stadio, accompagnato dalla modella Lorelei Shark, per poi dar fuoco ad un cumulo di vinili. Con l’ingresso delle

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, Cfr. Thornton, S., *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Milano, Feltrinelli, 1998.

<sup>207</sup> D’Onofrio, T., *Rave New World. L’ultima controcultura*, Milano, Agenzia X, 2018, p. 53.

<sup>208</sup> Ivi, pp. 55-56

<sup>209</sup> Ivi, p. 82.

forze dell'ordine, la *Disco Demolition Night* si concluse dopo mezz'ora scarsa di puro delirio, passando alla storia come uno dei momenti più bassi della storia della musica. Non si trattò, però, di un caso isolato. In quello stesso anno, gli avvenimenti che ebbero come comune denominatore l'odio nei confronti della *disco music* furono numerosi. Fu così che, in tutti gli Stati Uniti — da Portland a Seattle, da Chicago a Detroit —, iniziarono a spopolare motti come “*Death to Disco*”, o “*Death to the Bee Gees*”, volti a screditare non solo il popolarissimo genere musicale, ma anche le identità che lo rappresentavano e i valori che esso portava con sé<sup>210</sup>.

Il contesto appena descritto non può essere pienamente compreso senza allargare la prospettiva e senza guardare ai profondi cambiamenti storici che, in questo stesso arco temporale, stavano avendo luogo. Dieci anni prima della *Disco Demolition Night*, — per essere precisi, nell'estate del 1969 —, si assistette ad un'altra storica rappresaglia, durante la quale fu, ancora una volta, la festa ad essere interrotta: l'irruzione, da parte della polizia, allo Stonewall Inn, in Christopher Street a New York. Sebbene tale tipo di azioni da parte delle forze dell'ordine nei confronti della comunità LGBT+ non fosse affatto inusuale per quei tempi, come sottolinea Maya De Leo, in quest'occasione avvenne qualcosa di estremamente rivoluzionario<sup>211</sup>. Quando le forze di polizia iniziarono a sgomberare le persone davanti al locale incriminato ed arrestare parte di loro per «unnatural attire or facial alternation»<sup>212</sup>, le stesse decisero di opporre resistenza, generando una vera e propria sommossa. Iniziò così un periodo di intensa mobilitazione politica per l'affermazione dei diritti delle soggettività *queer* e per la rivendicazione di spazi *safe* e del desiderio, in un processo costante di negoziazione tra l'autodeterminazione e la ghettizzazione.

La questione sugli spazi di piacere si fece ancor più dirompente tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, durante i quali iniziò un progressivo movimento di riappropriazione di luoghi sempre più grandi, adibiti al godimento della vita notturna. Le discoteche, allora ancora scarsamente frequentate da uomini eterosessuali perché percepite come assolutamente antitetiche all'ideale di virilità che i generi musicali non *mainstream* portavano con sé — primo tra tutti, il genere rock —, si iniziarono a sviluppare soprattutto

---

<sup>210</sup> Frank, G., “Discophobia: Antigay Prejudice and the 1979 Backlash against Disco”, *University of Texas Press*, May 2007, Vol. 16, No. 2, pp. 276-278.

<sup>211</sup> De Leo, M., *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Torino, Einaudi, 2021, p. 155.

<sup>212</sup> *Ibidem*; Cfr. Faderman, L., *The Gay Revolution. The Story of the Struggle*, New York, Simon & Schuster, 2005, p. 161.

nei quartieri a maggior densità di popolazione LGBT+<sup>213</sup>. Questi gradualmente processi di liberazione, caratterizzati dalla rivendicazione spaziale, non furono esenti da reazioni oppostive. Come segnala Gillian Frank, il periodo che va dalla fine degli anni Settanta agli anni Ottanta — gli stessi anni segnati dalla catastrofe della *Disco Demolition Night* —, coincisero con un periodo di cosiddetta «rimasconilizzazione»<sup>214</sup>, che operò anche sul fronte della cultura popolare. L'ambiente della discoteca, che nasce e si sviluppa soprattutto in quest'epoca, iniziò a suscitare sentimenti di astio nella popolazione maschile eterosessuale. È proprio nelle discoteche, infatti, che le donne iniziarono a recarsi da sole o in compagnia, accedendo liberamente alla sfera pubblica, mischiandosi alla comunità *queer*<sup>215</sup>. Tali situazioni si dimostravano, almeno in apparenza, ostili o, semplicemente, disinteressate alla presenza degli uomini. Parallelamente, la *disco music* veniva percepita come ascritta ad un genere musicale “poco impegnato”, mancando del virtuosismo che, secondo i fan della musica rock, avrebbe dovuto caratterizzare tanto le *lyrics* quanto la composizione strumentale<sup>216</sup>. Impossibile poi ignorare le intersezioni su cui si basava la violenza scatenata contro questa nascente scena musicale. Non è infatti possibile tralasciare il velato razzismo di cui tale sentimento di rifiuto era ammantato poiché, sebbene alcune delle artiste più celebri del panorama disco fossero bianche — si pensi ai Bee Gees, o agli Abba —, la stragrande maggioranza delle stesse si componeva di identità razzializzate — Donna Summer, gli Earth, Wind and Fire, Sylvester, gli Chic, per nominarne alcune —. L'aspetto relativo al razzismo generato dallo spopolare della *disco music* è evidente nelle implicazioni dell'evento organizzato da Steve Dahl e Mike Veek, i quali però dovettero prettamente rispondere ad accuse di omofobia, ma mai di avere in odio la disco per motivi legati alla razza. Invitato al Tomorrow Show da Tom Snyder un mese dopo la *Disco Demolition Night*, ancora in divisa militare, Dahl distruggeva vinili dandosi in testa e cantava in falsetto usando l'elio, affermando di non odiare tanto la musica disco in sé, quanto la cultura che essa rappresentava<sup>217</sup>. Un'affermazione sorprendente per un uomo che, alla base del suo odio per questo genere musicale, collocava l'esser stato licenziato dal programma radiofonico per il quale lavorava dopo che questo aveva deciso di spostarsi dal *format AOR* — *album-oriented-*

---

<sup>213</sup> *Ibidem*

<sup>214</sup> Frank, G., “Discophobia”, cit., p. 280.

<sup>215</sup> Cfr. Lawrence, T., “Disco and the queering of the dancefloor”, in *Cultural Studies*, 25(2), 2011, pp. 230-243.

<sup>216</sup> Frank, G., “Discophobia”, cit., p. 283.

<sup>217</sup> Snyder, T., “Tomorrow Show with Tom Snyder, featuring Steve Dahl and Meatloaf, August 13, 1979”, Youtube, 15 Marzo 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=d0D2dp8no0E&t=207s>.

*rock* — a quello commerciale<sup>218</sup>. Ancora Dahl parrebbe associare la musica disco ad una malattia, la cui diffusione doveva essere assolutamente fermata<sup>219</sup>. Tale allusione non può non essere non contestualizzata, ancora una volta, in quello che era il contesto del panico generalizzato generato dalla diffusione dell’AIDS — il cancro, o la peste, dei gay —<sup>220</sup>. Sulla stessa linea, può essere interessante anche guardare alla vignetta che, sempre nel 1989, comparve su *Punk Magazine*. Nell’ambiente della discoteca, una donna nega un invito di danza di un uomo rispondendo: «No! I only dance with faggots!». La donna viene poi mostrata accettare la medesima proposta di un altro individuo, il quale presenta problemi di locuzione ed un corpo estremamente emaciato<sup>221</sup>. È mediante questa rappresentazione corporea che viene connotata l’identità omosessuale maschile. Questi corpi deformi, dalle apparenze certamente non canoniche, ricordano vagamente quegli individui caratterizzati da «unnatural attire or facial alternation» che avevamo incontrato fuori dallo Stonewall Inn. Vediamo, dunque, come in questa campagna di odio la *disco music* divenne il simbolo di tutte quelle “identità altre” che per nulla al mondo avrebbero dovuto “uscire allo scoperto” — donne, persone *queer*, corpi malati, persone nere — e appropriarsi di spazi.

Insieme allo spopolare delle discoteche, altri spazi nascenti che rispondono alla necessità di ritrovarsi in comunità protette e sicure nel periodo post-Stonewall furono i locali *underground*, come il Paradise Garage, il Loft, il Warehouse e il Music Box, templi dei *disc jockeys*, ma anche «luoghi seminali nella diffusione di pratiche collettive e sociali di cui la gente aveva un incredibile bisogno»<sup>222</sup>. La stessa funzione riappropriativa avverrà in modi ancora più profondi a Detroit, dove artisti quali Juan Atkins, Derrick May e Kevin Saunderson iniziarono a esplorare nuove sonorità, creando i primi *sound techno*<sup>223</sup>. La cornice sociale della città del Michigan, che vedeva da un lato il tramonto del miracolo economico procurato dalla mobilitazione capitalista che ruotava attorno alla Ford, alla Chrysler e alla General Motors, e dall’altro l’acutizzazione del graduale processo di suburbanizzazione del centro città da parte delle persone nere, — che aveva reso possibile che la *inner city* si trasformasse in un vero e proprio ghetto —, divenne, sul

---

<sup>218</sup> Frank, G., “Discophobia”, cit., p. 276.

<sup>219</sup> Attimonelli, C., *Techno. Ritmi afrofuturisti*, Milano, Meltemi, 2018, p. 102.

<sup>220</sup> De Leo, M., *Queer*, cit., p. 193, Cfr. Sontag, S., *Malattia come metafora*, cit.

<sup>221</sup> Cfr. Frank, G., “Discophobia”, cit., p. 293.

<sup>222</sup> Attimonelli, C., *Techno*, cit. p. 125.

<sup>223</sup> Ivi, p. 143, Cfr. Sicko, D., *Techno Rebels. The Renegades of Electronic Funk*, New York, Billboard Book, 1999.

finire degli anni Settanta, terreno fertile per la proliferazione di immaginari utopici<sup>224</sup>. È in questo contesto postfordista che si insediarono i nuovi suoni del futuro, generati tanto dall'esperienza nella fabbrica quanto da quella dell'emarginazione razziale. Nel suo cortometraggio *Black to Techno*, Jenn Nkiru mette artisticamente in luce il rapporto tra operai e macchina in quello che era il contesto industriale di Detroit riportando, attraverso la narrazione della voce fuori campo e priva di volto di Onyx Ashanti, un aneddoto raccontato lui da "Mad Mike" Banks, membro del pionieristico collettivo techno *Underground Resistance*. Racconta Ashanti che il nonno di Banks, un operaio di fabbrica, avrebbe deciso di dare un nome alla macchina industriale con la quale lavorava, soprannominandola Ginny. Un giorno, la macchina, che pressava materiale metallico costantemente, interruppe il suo incessante meccanismo proprio quando il nonno di Banks introdusse, accidentalmente, la sua mano sotto la pressa. Se da un lato il nonno di "Mad Mike" aveva tentato di umanizzare lo strumento tecnologico con il quale doveva entrare a contatto quotidianamente in quanto sua "compagna" di lavoro, dall'altro Ginny lo aveva risparmiato da quell'altrimenti dolorosissimo incidente<sup>225</sup>. È proprio dall'umanizzazione della macchina, considerata non come un filtro tra l'essere umano e le proprie emozioni, ma come un mezzo attraverso il quale amplificare le stesse<sup>226</sup>, che nasce la musica techno. Le sue sonorità artificiali, martellanti e inequivocabilmente futuriste hanno, del resto, poco a che vedere con l'umano. Come riporta Claudia Attimonelli, il voler estinguere la categoria stessa di umano è proprio della visione afrofuturista, di cui la techno di Detroit è «la quintessenza»<sup>227</sup>. L'elaborazione di immaginari *sci-fi*, con i suoi cyborg e i suoi suoni provenienti dallo spazio, elementi caratteristici della musica techno, nasce dall'apparente inapplicabilità della categoria di "umano" all'esperienza della *blackness*, soprattutto in un'ottica che prende in considerazione la de-umanizzazione del corpo nero nella storia<sup>228</sup>. Ulteriori chiavi di

---

<sup>224</sup> Ivi, pp. 171-173.

<sup>225</sup> Aldrige, T. R., "Melding Machines: Jenn Nkiru's 'BLACK TO TECHNO', Factories, and Detroit", in *ARTNews* [online], May 24, 2019, <<https://www.artnews.com/art-news/revies/melding-machines-jenn-nkirus-black-to-techno-factories-and-detroit-12641/>>, Cfr. Jenn Nkiru, *BLACK TO TECHNO*, United Kingdom-USA-Italy, Iconoclast-Frieze-Gucci, 2018.

<sup>226</sup> Eshun, K., *Più brillante del sole. Avventure nella fantasonica*, Roma, Nero, 2021, edizione Kindle, Cap. 0.0. "Sistema operativo per la riprogettazione della realtà sonora".

<sup>227</sup> Attimonelli, C., *Techno*, cit. p. 155, Cfr. Dery, M., *Flame Wars. The Discourse of Cyberculture*, Durham and London, Duke University Press, 1994.

<sup>228</sup> *Ibidem*, in riferimento a Eshun, K., *Più brillante del sole*, cit.; Cfr. Spillers, H. J., "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", in *Diacritics*, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory, The "American" Connection, Summer 1987, pp. 64-81; Davis, A., *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981, Fisher, M., "The metaphysics of crackle. Afrofuturism and hauntology", in *Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture*, 5 (2), 2013, pp. 42-55.

lettura ci sono offerte, ad esempio, da Beth Coleman, compositrice di musica elettronica e accademica, che nel suo *Race as Technology* afferma che un riconoscimento della categoria di “razza” in quanto meccanismo "tecnologico" illuminista, può portare non solo al riconoscere l'identità razzializzata come una costruzione culturale, ma anche a immaginare alternative future in cui la tecnologia può rappresentare un mezzo di cui appropriarsi per delineare nuovi orizzonti di possibilità<sup>229</sup>.

La riappropriazione degli spazi e la conseguente sovversione delle dinamiche di potere — qui, la rivendicazione del rapporto con la tecnologia e del rapporto con il “non umano” — caratterizzano lo sviluppo della musica disco, dell'house e, infine, della techno, osteggiate costantemente da forze oppostive che, ingenuamente, potremmo ritenere avulse da logiche di potere e d'oppressione razziale, di classe e di genere. Se da un lato la musica disco venne cancellata dalla violenza dagli attacchi dei fan della musica rock, che si riteneva impegnata e virile, alla musica techno raramente vengono attribuiti i suoi effettivi natali. È infatti opinione piuttosto comune considerare questo genere musicale come nato a Berlino, da persone preferibilmente bianche. Ma se è vero che il contributo di artisti quali i Kraftwerk nello sviluppo del genere sia innegabile, è altrettanto fuorviante che, nella maggioranza dei casi, si disconoscano i meriti dei djs di Detroit. Un parallelismo si potrebbe allora tracciare con la stessa produzione letteraria afrofuturista, metafora secolare dell'alienazione delle persone nere nella società, escluse attraverso l'oppressione sistemica dal «discorso sul futuro»<sup>230</sup>, scarsamente nota rispetto alla produzione fantascientifica bianca. È da questa esclusione dalla progettazione utopica e dalla consapevolezza delle ferite identitarie collettive che nasce l'immedesimazione dell'individuo con il robot, l'alieno e il cyborg, riconsegnatici strategicamente all'interno dell'immaginario techno. Strumenti di “impoteramento” per alcune, abiezioni per altre, all'interno della grande macchina mostruosa che l'elettronica stessa genere che, come vedremo, è fruito da tanti altri esseri repellenti, riuniti insieme dal desiderio di performare una liberatoria e rivoluzionaria pratica danzante.

---

<sup>229</sup> Coleman, B., “Race as Technology”, in *Camera Obscura: Feminism, Culture, and Media Studies*, 24 (1), 2009, pp. 177-207.

<sup>230</sup> Attimonelli, C., *Techno*, cit., p. 147.

### 3.3. Luoghi del desiderio. Corpi e tecnologia.

La breve parentesi, or ora descritta, sulla nascita e l'evoluzione dei generi musicali della disco e dell'elettronica — con particolare attenzione all'evoluzione e i tratti culturali che hanno alimentato la produzione della techno — in contesto statunitense ci è servita non solo a offrire una più particolareggiata descrizione del contesto sociale degli anni Ottanta, ma anche a mettere in luce alcune tra le modalità attraverso cui si è andata costruendo la retorica attorno all'”abiezione” di tali generi musicali, così come la ghetizzazione delle identità che, in primo luogo, li produssero e consumarono. È opportuno segnalare che la musica techno — il cui apogeo avverrà più precisamente durante gli anni Novanta — non è affatto l'unico genere musicale che anima i *free-party*. Segnala D'Onofrio che, per lo meno in una fase iniziale, la musica techno veniva prevalentemente riprodotta nelle discoteche, in opposizione alla dance commerciale<sup>231</sup>. Discoteche e *free-party* differiscono, infatti, in maniera sostanziale. Tale discrepanza risiede in caratteristiche che, pur rischiando di risultare a primo acchito insignificanti, portano con sé gran parte del portato politico della controcultura *rave*. Scrive D'Onofrio:

[...] in discoteca si paga un biglietto d'ingresso; ci sono severi buttafuori che selezionano il pubblico attraverso il codice di abbigliamento; la consolle è in primo piano a dominare la pista da ballo; in discoteca si va per rimorchiare; prevalgono droghe come alcol e cocaina mentre sono rare le smart drugs [...]; in discoteca se hai i soldi e conosci qualche vip entri nel privé, invece al rave non esistono zone off limits, e il dj potrebbe invitarti all'afterhour nel suo camion, dopo un party che probabilmente è durato per giorni<sup>232</sup>.

Il fascino subito dalle controculture *rave*, specialmente quelle britanniche, porterà numerose discoteche ad assorbirne l'immaginario, proponendo generi musicali, come la *gabber*, che normalmente caratterizzavano le feste illegali<sup>233</sup>.

In contesto italiano, la cultura dei *free-party* si inizierà a sviluppare più tardi rispetto al resto del nord Europa, particolarmente alimentata dall'attivismo dei centri sociali<sup>234</sup>, definiti da Primo Moroni — almeno per quanto riguarda il contesto milanese — come

---

<sup>231</sup> D'Onofrio, *Rave New World*, cit., p. 100.

<sup>232</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>233</sup> Ivi, p. 104.

<sup>234</sup> Ivi, p. 105; Cfr.

luoghi che «hanno segnato definitivamente i nuovi modi di intervento territoriale»<sup>235</sup>.

Prosegue:

L'autodeterminazione di ogni singola esperienza, l'autogestione, l'esigenza del radicamento territoriale, il rifiuto, spesso radicale, della delega, la percezione di un processo sociale che tende inesorabilmente a emarginare i soggetti non disciplinati, la caduta della speranza degli "orizzonti ultimi" come programma, lo spostamento dei propri universi vitali e conflittuali dal problema del tempo a quello dello spazio e il bisogno di felicità "qui e ora": sono frammenti di un mosaico che segnerà tutte le esperienze successive.

Tali tentativi di ridefinizione dello spazio hanno reso i CS «un oscuro oggetto del desiderio [...] non soltanto per chi ha fatto di tutto per inibire la loro esistenza, la loro attività e, in mancanza d'altro, la loro proliferazione, ma spesso anche per i protagonisti»<sup>236</sup>. Come spiega Davide D'Orazio nella sua tesi di dottorato, entità collettive come la comune *hippie* — di cui centri sociali e *ravespace* possono rappresentare la discendenza — rappresentano la concretizzazione delle "eterotopie" teorizzate da Michel Foucault in quanto «costruzione di un "mondo-altro", conflittuale e antagonista ai valori della società dominante, delimitato in uno spazio definito, in cui realizzare e rendere effettivo il proprio immaginario utopico»<sup>237</sup>. Assistiamo, dunque, ad uno slittamento della concezione dell'utopia: se essa, di norma, sviluppa potenziali possibilità sul piano diacronico, attraverso l'eterotopia viene invece mobilitata la dimensione spaziale<sup>238</sup>.

Il concetto di eterotopia rielaborato da uno dei pensatori che maggiormente influenzò le controculture del tardo Novecento, Hakim Bey, autore del testo *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone. Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (1995). Partendo dalle "Utopie Pirate" del XVIII secolo, Bey propone una teoria sulle possibilità di realizzare "luoghi liberati" dove «la verticalità del potere viene sostituita spontaneamente

---

<sup>235</sup> Moroni, P., "Un certo uso sociale dello spazio urbano", in Consorzio Aaster, Centro sociale Cox 18, Centro sociale Leoncavallo, Moroni, P., *Centri sociali: geografie del desiderio*, ShaKe, Milano, 1996, p. 178.

<sup>236</sup> Moroni, P., Farina, D., Tripodi, P., *Centri sociali: che impresa! Oltre il ghetto: un dibattito cruciale*, Roma, Castelvechi, 1995, p. 6.

<sup>237</sup> D'Orazio, D., *Dall'Utopia all'Eterotopia. Viaggio nell'immaginario utopico tra Hippiie e Virtual world*, Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Università di Roma "La Sapienza", 2009, p. 50; Cfr. Foucault, M., *Eterotopie*, Mimesis, Milano, 1994.

<sup>238</sup> Cfr. Ivi, pp. 21-44.

con reti orizzontali di rapporti»<sup>239</sup>. Le TAZ, volte ad essere «volutamente aldilà della Legge e decise a rimanerci, anche solo per una breve ma felice esistenza»<sup>240</sup> rappresentano, dunque, un tentativo di «insurrezione»<sup>241</sup> — piuttosto che di rivoluzione — che prevede la cura di sé e dei propri interessi in un reciproco sostenersi, che assume significato politico proprio nella sua natura transitoria. Di tutte le TAZ possibili, alcune delle quali descritte da Bey nel suo contributo, quella del *ravespace* sembrerebbe, come nota ancora D’Orazio, l’unica ad essersi effettivamente realizzata nella contemporaneità<sup>242</sup>. Se da un lato l’immaginario dell’utopia parrebbe essere venuto meno — anche da un punto di vista della produzione culturale —, con l’avvento della società industriale<sup>243</sup> e il fallimento delle aspettative oniriche che, collettivamente, parevano essere state riposte in un indeterminato futuro<sup>244</sup>, essa ritorna a fare la propria comparsa quando, con l’avvento del cyberspazio, la volontà di creare un «mondo–altro» sembra concretizzarsi materialmente, grazie alle nuove conquiste del progresso tecnologico. Esso, per lo meno in una fase iniziale, sembrerebbe aver rappresentato, per le controculture, un terreno fertile per esplorare nuove identità, pratiche e modi di pensare e trasformare il mondo. Un grande cambiamento per i movimenti sociali che, grazie all’avvento della tecnologia, hanno potuto sperimentare forme radicalmente nuove per l’ottenimento di visibilità, per coordinare azioni e costruire comunità. È il caso anche dei *rave*, feste illegali all’insegna della sospensione temporanea delle norme, ai quali non è affatto semplice avere accesso se non grazie alla “rete” ad essi retrostante. L’informazione sulla festa che si terrà giunge, quasi sempre, a ridosso dell’evento, attraverso *flyers*, comunicazioni digitali poco dettagliate, passaparola<sup>245</sup>. E sebbene la fascinazione nei confronti della tecnologia possa sembrare antitetica rispetto agli ideali di determinate controculture, specialmente quelle neotradizionaliste, il rapporto con essa appare, il più delle volte, come un passaggio forzato, inevitabile. Lo sottolinea ancora D’Orazio, riportando le parole di Bruce Sterling, noto autore di *sci-fi*, il quale affermò: «Non è stata Madre Terra, in un impeto controculturale, a darci l’acido lisergico: è stato un laboratorio della Sandoz»<sup>246</sup>.

---

<sup>239</sup> Bey, H., *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Milano, ShaKe, 2007, p. 8.

<sup>240</sup> Ivi, p. 10.

<sup>241</sup> Cfr. Ivi, pp. 12-16.

<sup>242</sup> D’Orazio, D., *Dall’Utopia all’Eterotopia*, cit., p. 214.

<sup>243</sup> Cfr. Marcuse, H., *La fine dell’utopia*, Bari, Laterza, 1968.

<sup>244</sup> Cfr. D’Orazio, D., *Dall’Utopia all’Eterotopia*, cit., pp. 3-4.

<sup>245</sup> Cfr. D’Onofrio, T., *Rave New World*, cit., p. 35.

<sup>246</sup> D’Orazio, D., *Dall’Utopia all’Eterotopia*, cit., p. 9.

Una chiave di lettura fondamentale nella comprensione del nesso vigente da corpo e tecnologia, è quella che ci giunge dall'analisi di Donna Haraway, filosofa e scienziata femminista che, tra le prime, mise in evidenza i rischi dell'avvento di un'«informatica del dominio»<sup>247</sup>, contemporaneamente invocando la nascita di un «organismo cibernetico, ibrido di macchina e organismo, [...] creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione»<sup>248</sup>. «[...] la scrittura cyborg parla del potere di sopravvivere, che non deriva dall'innocenza originaria, ma dalla conquista degli strumenti che marchiano il mondo, che le ha marchiate come Altro»<sup>249</sup> scrive ancora Haraway, tentando, attraverso la riflessione sulla scienza, di formulare una valida via di fuga dai dualismi caratteristici del sistema eterosessista, razzista e capitalista. Il cyborg, ricorda Haraway, «è anche l'orrido telos apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta: un sé supremo e finalmente libero da ogni forma di dipendenza, un uomo nello spazio»<sup>250</sup>. Esso è, nel cosiddetto “mondo occidentale”, un mostro e, in quanto tale, necessario a «tracciare i confini della comunità»<sup>251</sup>. L'immaginario cyborg, già rivendicato dall'afrofuturista in quanto intrinsecamente connesso all'esperienza della *blackness*, condiziona fortemente l'estetica e il pensiero della cultura *rave*. Un'analisi di come quest'ultima possa incontrare le figurazioni di Donna Haraway e Rosi Braidotti, vale a dire il “cyborg” e il “soggetto nomade”, è quella elaborata da Maria Pini nel suo saggio *Cyborgs, Nomads and the Raving Feminine* (2001). In esso, corroborando le sue affermazioni con le testimonianze di alcune *ravers*, Pini osserva come le soggettività femminili che partecipano ai *free-party* tendano alla messa in atto del «mito politico» harawayano così, in un certo senso, raccontando e performando l'Utopia<sup>252</sup>. Aspetti come la percezione di un'apparente inseparabilità del corpo dalla tecnologia, la celebrazione di una sessualità più fluida e la congiunzione del sé ad un corpo più vasto, definibile come “collettivo”, suggeriscono possibili nessi tra l'esperienza delle *ravers* e le suddette figurazioni femministe<sup>253</sup>.

In quello che è fu ed è il vasto discorso sull'alterità della scena *rave*, le metafore dell'abietto si affollano sulla pista da ballo. Le figurazioni femministe, in quanto

---

<sup>247</sup> Collettivo Ippolita, “Cyberfemminismo e controcultura. Un attacco incendiario alle illusioni umane di immunità e integrità”, in *Not. Nero on Theory* [online], 24 Giugno, 2021, <<https://not.neroeditions.com/cyberfemminismo-e-controcultura/>>.

<sup>248</sup> Haraway, D. J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 40.

<sup>249</sup> Ivi, p. 75.

<sup>250</sup> Ivi, p. 41.

<sup>251</sup> Ivi, p. 82.

<sup>252</sup> Pini, M., “Cyborgs, Nomads and the Raving Feminine”, in *Club Cultures and Female Subjectivity. The Move from Home to House*, New York, Palgrave, 2001, pp. 155-157.

<sup>253</sup> Ivi, p. 161.

«immagini performative del futuro che al contempo incarnano cambiamenti ontologici ed epistemologici nel presente»<sup>254</sup>, operando spesso come riappropriazioni del discorso sul mostruoso stesso — si pensi alla “dea” sirenica di Irigaray, o alle sue “labbra”, al cyborg di Haraway e persino al soggetto nomade<sup>255</sup> —, sfidano direttamente il sistema fallogocentrico. Introdurre qui un discorso sul linguaggio pare ancor più interessante se si pensa al fatto che uno dei motivi principali per cui generi musicali ritenuti “non impegnati” vennero bistrattati da numerosi fruitori del *medium* musicale risiedeva nella leggerezza, o persino nella quasi totale assenza delle *lyrics*. La musica ballata ai *rave* — sia essa techno hardcore, tekno, psy trance, goa, breakbeat — è profondamente corporea, tattile, fluida, da esperire in modalità estremamente soggettive. Il corpo che balla l’elettronica non è più solo corpo-umano, giacché è attraversato in diversi modi dalla tecnologia — i bpm, i laser, le *visuals*, le droghe, il costruito tecnologico “spirituale”, elemento che rende possibili connessioni tra la danza e la dimensione rituale o tra l’esperienza del *rave* e il concetto di *trip* —<sup>256</sup>. Il corpo danzante su musica elettronica, meno regolamentato da quello che si cimenta in altre forme di ballo, appare come un corpo non disciplinato, non imbrigliabile se non dal *beat*, nemmeno nelle combinazioni di movenze performabili nel tentativo di inseguire quest’ultimo.

In conclusione possiamo asserire che il *rave*, evoluzione ultima dei «luoghi del desiderio», in quanto TAZ e luogo di riunione tra identità spesso profondamente diverse tra di loro — unite dalla volontà di celebrare l’effimero che, inconsapevolmente, si fa “politico” —, possiede un particolare potenziale liberatorio. Giungiamo dunque, in ultima analisi, ad un ulteriore elemento che rende l’ambiente del *free-party* motivo di abiezione e rifiuto: il suo essere fondamentalmente incentrato sul piacere o, per riproporre la celebre dicotomia Cartesiana, sul corpo piuttosto che sulla mente. Come afferma Attimonelli, le controculture che hanno messo in atto pratiche di resistenza rivendicando il proprio il diritto alla pigrizia, al piacere, o più in generale all’effimero, sono spesso state ignorate dagli organi di produzione di sapere proprio perché considerate superficiali, inattendibili e, talvolta, amorali<sup>257</sup>. Ad accentuare questa percezione, concorrono certamente gli

---

<sup>254</sup> Kember, S., “Feminist figuration and the question of origin”, in *FutureNatural. Nature, Science, Culture*, a cura di Robertson, G. et al, London and New York, Routledge, 1996, p. 253 (traduzione mia).

<sup>255</sup> Cfr. Irigaray, L., *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989; Irigaray, L., “When our lips speak together”, in *Signs*, Vol. 6, No. 1, “Women: Sex and Sexuality”, Part 2 (Autumn, 1980), pp. 69-79; Braidotti, R., *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*, Roma, Castelvecchi, 2023.

<sup>256</sup> Cfr. D’Onofrio, T., *Rave New World*, cit. pp. 35-38; Pini, M., *Club Cultures and Female Subjectivity*, cit., p. 169.

<sup>257</sup> Attimonelli, *Techno*, cit. pp. 51-55.

elementi di mostruosità sopraelencati: il ricorso a sostanze stupefacenti, l'occupazione illecita di spazi e un terrore generalizzato nei confronti dell'alienazione indotta dai — incomprensibili ai più — *sound* elettronici. Il *rave* si configura dunque come luogo, sospeso nel tempo, in cui l'alienazione non è produttiva, ma puramente ludica.

### 3.4. (Contro)saperi edonici.

Il tema delle sostanze stupefacenti, appena accennato nel paragrafo precedente attraverso le ironiche considerazioni di Sterling sul contributo della scienza nello sviluppo del LSD, rappresenta l'approdo tematico di questo capitolo. Aspetto fondamentale di numerosissimi movimenti identitari e culturali di fine Novecento — da quella *hippie* a quella *rave* —, le droghe rappresentarono da un lato lo strumento principale per la realizzazione del sogno escapistico e resistenziale controculturale, e dall'altro la ragione fondamentale sulla quale è stata imperniata la retorica dell'abiezione che, attorno agli stessi movimenti, è stata costruita dalla cultura tradizionale.

Il ricorso alle sostanze psicotrope è, allora, un punto di estremo rilievo, specialmente dal momento in cui questa modalità di attraversamento del corpo da parte di meccanismi tecnologici corrisponde ad uno dei mostri forse più noti e spaventosi: l'essere tossico. Le droghe, che alcune persone assumono tanto per sostenere i ritmi del *rave* quanto per prendere parte alla festa con un approccio maggiormente "esperienziale", rappresentano forse uno dei temi principali e più divisivi, divenendo terreno florido per la proliferazione di metafore inerenti al mostruoso. Un'analisi particolarmente interessante in tal senso è quella offerta da Kodwo Eshun che afferma che «assumere ecstasy significa assumersi il rischio. Prendere droghe è un rito che implica l'eventualità della morte, un rituale che afferma la vita. Chiunque assuma ecstasy è già morto, è passato all'altra parte del veleno, il punto in cui la tossicità intensifica la vita»<sup>258</sup>. Viene così chiamato in causa «il colmo dell'abiezione»<sup>259</sup>: il cadavere, la morte. La dimensione ritualistica, suggerita da Eshun stesso, viene infine a coronare gli incubi di chi non partecipa a questo spaccato di realtà: se da un lato chi prende parte ai *free-party* si autodefinisce "comunità" ed elabora un proprio sistema valoriale<sup>260</sup>, dall'altro ciò

---

<sup>258</sup> Eshun, K., *Più brillante del sole*, cit., Cap. 07, "Fantasintesi/Pensiero elettronico".

<sup>259</sup> Kristeva, J., *Poteri dell'orrore*, cit., p. 6.

<sup>260</sup> Cfr. St. John, G., *Rave Culture and Religion*, New York and London, Routledge, 2004.

permette che la stessa divenga oggetto di meccanismi di alterizzazione provenienti dall'esterno.

Il nesso tra corporeità e tecnologia, che emerge nella produzione teorica dei femminismi e, in particolar modo, dalle riflessioni di Haraway — insieme a quelle, qui non nominate, di Sadie Plant, Sandra Harding, Judith Butler, Rosi Braidotti — appare come un discorso tanto pregno di criticismo e paure quanto ricco di spunti di riflessione per una potenziale “riappropriazione” del rapporto tra l’umano e la scienza. La riflessione sulle modalità attraverso cui quest’ultima, a partire dall’avvento del positivismo, ha controllato i corpi degli individui<sup>261</sup> — in particolar modo, i corpi femminili, *queer* e razzializzati — pare convergere nell’attribuire gran parte della propria evoluzione ai precedenti teorici, elaborati da Foucault, sul micropotere e la bio-politica, temi che più volte hanno rappresentato un riferimento centrale nella compilazione di questa tesi. Già nel capitolo precedente abbiamo discusso di come il filosofo della bio-politica abbia sfatato la cosiddetta «ipotesi repressiva», fondata nel pensiero freudo-marxista che ispirò la mobilitazione collettiva dal Sessantotto in poi. Occorre qui tornare, brevemente, su questi temi, all’ora di approfondire ulteriormente il ruolo assunto dalle sostanze psicoattive negli “spazi momentaneamente liberati”.

Sottolinea Petrilli che, già ne *La volontà di sapere*, Foucault aveva messo in evidenza il funzionamento delle cosiddette «spirali perpetue del potere e del piacere» — conseguenza dell’imperativo confessionale su cui il bio-potere si fonda<sup>262</sup> —, rivelando così che piacere e potere non si trovano in posizioni antitetiche l’uno rispetto all’altro, essendo infatti «ogni piacere dipendente dalle relazioni di potere in un dato campo»<sup>263</sup>. Nel suo contributo sul potenziale sovversivo dell’uso delle droghe all’interno dei contesti edonici, Petrilli mette in luce il valore sovversivo, spesso passato inosservato, che il filosofo di Poitiers conferisce alla sperimentazione di un «(contro)sapere edonico»<sup>264</sup>. Esso, si badi bene, non deve essere confuso con il piacere sessuale, o con la liberazione del potenziale erotico inespresso che invocavano i freudo-marxisti. In opposizione al pensiero di teorici quali Reich e Marcuse, Foucault «definisce il sesso come un dispositivo attraverso cui agisce il potere, piuttosto che come un’istanza anti-autoritaria,

---

<sup>261</sup> Cfr. Tripaldi, L., *Gender tech. Come la tecnologia controlla il corpo delle donne*, Bari-Roma, Laterza, 2023.

<sup>262</sup> Cfr. Foucault, F., *La volontà di sapere*, cit. pp. 49-68.

<sup>263</sup> Petrilli, E., *Notti tossiche. Socialità, droghe e musica elettronica per resistere attraverso il piacere*, Milano, Meltemi, 2020, p. 89 (il corsivo è mio).

<sup>264</sup> Ivi, p. 90.

come vorrebbe l'ipotesi repressiva»<sup>265</sup>. Il potenziale sovversivo del piacere, infatti, risiederebbe nello sviluppo di modalità edoniche che si oppongono alle dicotomie del potere, le quali incasellano alcune pratiche di piacere nella categoria di "normale" ed altre nel novero dei "piaceri perversi". Tali pratiche coinciderebbero con l'uso di droghe, la sessualità sadomaso e la scrittura. Scrive Petrilli che:

Il piacere è un dispositivo produttore di conoscenza attraverso le esperienze dirette del soggetto, pertanto ha una rilevanza prima di tutto somatica, anziché discorsiva. Non è il risultato dell'acquisizione di modelli di condotta o di costruzioni semantiche sovra-individuali, non è definibile in base ai parametri stabiliti da esperti o da criteri di utilità, ma è un sapere pratico derivato dall'*esplorazione creativa del soggetto*<sup>266</sup>.

Tale «esplorazione creativa del soggetto» sembrerebbe richiamare il concetto invocato da Paul Preciado — e ripreso dalla produzione filosofica di Sloterdijk —, corrispondente al «principio di auto-cavia»<sup>267</sup>. Mettendo in relazione la teoria di Foucault con quella di Donna Haraway, Preciado esplicita l'esistenza di un «regime farmaco-pornografico» sviluppatosi, a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, come conseguenza dell'istituzione del regime postindustriale<sup>268</sup>. In tal proposito, scrive il filosofo di *Testo tossico*:

Se la scienza ha raggiunto il posto dominante che occupa come discorso e come pratica nella nostra cultura, è perché, [...] funziona come apparato material-discorsivo nella costruzione di corporeità reali. La tecnoscienza ha stabilito la sua autorità materiale trasformando i concetti di psichismo, libido, coscienza, femminilità e mascolinità, eterosessualità e omosessualità in realtà tangibili, sostanze chimiche, molecole commercializzabili, corpi, biotipi umani, valori mercantili gestibili dalle multinazionali farmacopornografiche [...] Il biocapitalismo farmacopornografico non produce *cose*. Produce idee mobili, organi viventi, simboli, desideri, reazioni chimiche e condizioni dell'anima. Nella comunicazione biotecnologica e pornografica non ci sono oggetti da produrre. Il business

---

<sup>265</sup> Ivi, p. 91.

<sup>266</sup> Ivi, p. 92.

<sup>267</sup> Preciado, P., *Testo tossico*, cit., p. 306.

<sup>268</sup> Ivi, p. 31.

farmacopornografico è *l'invenzione del soggetto* e dopo la sua riproduzione globale<sup>269</sup>.

In tale regime, secondo Preciado, la forza lavoro del capitalismo classico verrebbe sostituita dalla «*potentia gaudendi*» o «forza orgasmica»: «la potenza (attuale o virtuale) di eccitazione (totale) di un corpo»<sup>270</sup>. Nel tentativo di descrivere il funzionamento di tale regime, che opera mediante «processi di governo della soggettività sessuale, nelle loro modalità biomolecolari (farmaco-) e semiotico-tecniche (porno-)»<sup>271</sup>, il filosofo spagnolo descrive il progetto di autosperimentazione che ha accompagnato il suo studio, avvenuto tramite l'autosomministrazione — illegale — del testosterone, durante la sua transizione di genere. In un superamento, dunque, della teoria foucaultiana, Preciado afferma che tanto le bio-politiche quanto le tanatopolitiche confluirebbero in un *unicum*, le farmacopolitiche, che a loro volta gestiscono la *potentia gaudendi* dell'individuo<sup>272</sup>.

Tanto i (contro)saperi edonici di Foucault quanto la teoria che Preciado ci affida tramite *Testo tossico*, parrebbero convergere sul nodo delle droghe, intese come un mezzo per «generare nuovi piaceri e intensificare le [...] esperienze»<sup>273</sup>. Ciò nonostante, per diventare «infinitamente più sensibili al piacere» e andare oltre i limiti imposti dalla normalizzazione sessuale e il controllo dei corpi<sup>274</sup>, è necessario un atteggiamento che non sia solo consapevole ma quanto più “autonomo” possibile. Di come il *ravespace* abbia elaborato strategie di «autosperimentazione» parleremo nel prossimo, e ultimo, paragrafo di questa tesi.

### 3.5. Dispositivi d'evasione.

Il raver è un essere libero, esigente, ma spesso un po' perso, poiché non è facile tracciarsi il cammino in una società senza luci. Si aspetta molto dagli organizzatori, da quelli che si pretende “sappiano”. Noi di Goa vogliamo far apparire le stelle. Le nostre feste saranno sacre e dionisiache, al di là di tutte le religioni. Saranno punti di riferimento, come le stelle per i marinai. Il luogo e il momento saranno scelti in

---

<sup>269</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>270</sup> Ivi, p. 38.

<sup>271</sup> Ivi, p. 31.

<sup>272</sup> Cfr. Ivi, pp. 40-41.

<sup>273</sup> Petrilli, E., *Notti tossiche*, cit., p. 94

<sup>274</sup> Cfr. Ivi, p. 93; Cfr. Foucault, M., *Archivio Foucault*, cit.

funzione di criteri specifici. Queste feste di svolgeranno lentamente, dolcemente, come l'apparizione all'alba, come i cieli della vita. Il ritmo sarà graduale. Gli strumenti "primitivi", a pelle, a vento, saranno là a prefigurare l'avvento dell'elettronica attraverso strati sonori dolci e cangianti per raggiungere nel cuore della notte il dilagare di una techno-transe, obiettivo, o meglio mezzo del rituale che deve sciogliere la mente e liberare la confusione dei pensieri per raggiungere nel cuore del ritmo la pienezza della coscienza, la vacuità della mente. E in questi istanti di grazia tutto è possibile<sup>275</sup>.

Queste le parole di uno degli organizzatori di una Trance Goa, riportate da Georges Lapassade nel suo testo *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe* (1997), nel quale il sociologo e antropologo francese rielabora la storia dei fenomeni di transe, dai greci al Vudù, passando per la macumba sino ad arrivare al tarantismo. Secondo Lapassade la transe, che per realizzarsi necessita dell'elemento dell'iperstimolazione, ottenuta dal rituale collettivo, della presenza della musica e della danza — contrariamente all'estasi, che invece presenta caratteri di "ipostimolazione" — <sup>276</sup> è un fenomeno che, frequentemente, ha riguardato le cosiddette «minoranze oppresse», in quanto «rituale di ribellione»<sup>277</sup>. Anche la "techno-transe" — così viene definita da Lapassade quella che avviene all'interno del *ravespace* — parrebbe rientrare tra i fenomeni di simil-possessione che, come nel caso delle donne morse dal ragno, oggetto di studio del lavoro antropologico di Ernesto de Martino, purgano attraverso la danza il disagio emotivo<sup>278</sup>. La volontà collettiva di "fare festa"<sup>279</sup>, la presenza di effetti visivi che giocano il ruolo di «induttori»<sup>280</sup>, la ricerca del luogo del *free-party* e la musica dal ritmo martellante, non sempre sono però sufficienti a indurre il fenomeno della transe. Affinché essa avvenga, scrive Lapassade, è necessaria infatti una «disposizione particolare»<sup>281</sup> e, talvolta, il ricorso ad un «induttore chimico». Scrive il sociologo:

---

<sup>275</sup> Lapassade, G., *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, Milano, Urra, 1997, edizione Ebook, Cap. 8 "Techno-transe", par. "Dagli hippies ai raver"; Cfr. De Martino, E., *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

<sup>276</sup> Ivi, par. "La transe e l'estasi".

<sup>277</sup> Ivi, Cap. 3 "Dioniso, il dio che danza", par. "Fuga compulsionale e fuga rituale".

<sup>278</sup> Ivi, Cap. 8, par. "Il dispositivo techno".

<sup>279</sup> Ivi, par. "L'effetto di gruppo".

<sup>280</sup> Ivi, par. "La scenografia".

<sup>281</sup> Ivi, par. "Il dispositivo e la disposizione".

Se la musica non induce la transe, o non è sufficiente a provocarla, si potrebbe concludere che occorra, affinché la transe emerga nei raver, il ricorso a sostanze psicoattive. Alcuni adepti della techno ne sono convinti; altri, invece, sostengono che non è necessario consumare un induttore chimico per entrare in transe nei rave. [...] Un altro livello preso in considerazione è quello, ancora più profondo, dello sdoppiamento della personalità, o dissociazione dell'identità<sup>282</sup>.

Sebbene i fenomeni di “transe” abbiano interessato numerosissimi studiosi nel corso della storia e dispiegato le forze di svariati organismi di controllo nel tentativo di svelarne i segreti e interromperne la proliferazione — si pensi, banalmente, al ruolo avuto dall'istituzione cattolica nel tentare di sventare i fenomeni di possessione, dal sabba agli esorcismi —, che cosa essi realmente siano o se sia o meno necessaria l'intercessione di sostanze psicotrope nel loro sviluppo è forse qualcosa che, semplicemente, non è dato sapere. Emerge, dunque, la fondamentale componente soggettiva di tale esperienza, spesso ai limiti dell'ineffabile, che parrebbe caratterizzare l'esperienza *rave* stessa. All'interno del *free-party*, come già emerso dalle parole di D'Onofrio sulla dicotomia discoteca/rave, non parrebbero esistere obblighi. Non conta, dunque, che si assumano droghe o no, o che si balli seguendo una *performance*. Gli unici vincoli, apparentemente, stanno nel partecipare eticamente al vincolo politico comunitario. In cosa esso consista è un'informazione evincibile, ad esempio, dal *Tekalogo del bravo raver*, pubblicato nel 2009 da SkyTg24:

Non pubblicare online informazioni dettagliate sul tuo *free tekno party* [...] Sono permessi solo eventi no profit al 100%, tutto quello che ci sembra diverso verrà rimosso. Niente contro la techno nelle discoteche ma la nostra formula dice: meno soldi girano attorno al sito, migliore techno e migliore gente troverai [...]

1. rispetta la natura;
2. rispetta te stesso;
3. rispetta gli altri;
4. se non vuoi lasciare il tuo cane a casa portalo con te;
5. parcheggia in modo intelligente;
6. stai attento alle informazioni sul *rave party*: tienile per te e i tuoi amici;

---

<sup>282</sup> Ivi, par. “Gli induttori chimici” e par. “Difficoltà epistemologiche”.

7. sei responsabile della tua sicurezza e di quella degli altri: se vedi qualcosa di sbagliato, violenza, aggressioni o qualunque cosa, non esitare a intervenire;
8. non danneggiare o rubare il materiale del *sound system*;
9. espandi la tua empatia;
10. sorridi sempre, trasmetti energia positiva e prendila bene<sup>283</sup>.

Il potenziale eversivo del *rave*, in quanto spazio — temporaneamente — libero dai vincoli che legano le soggettività ad una condizione d’oppressione e limitazione all’interno della società classica o, per dirla alla Preciado, che gestiscono la loro *potentia gaudendi*, è reso esplicito dal contributo “auto-teorico” di McKenzie Wark, *Raving* (2023), una lettura *queer* del *ravespace*, inteso come luogo, sospeso nello spazio e nel tempo, nel quale è possibile non essere percepita/percepire il proprio corpo come l’«unica anomalia»<sup>284</sup>:

Le persone trans non sono le uniche a dissociarsi – ma spesso lo facciamo molto bene. Siamo un tipo di persone che non hanno bisogno di stare in un corpo o nel mondo. Il corpo sembra sbagliato. Il mondo ci tratta come se fossimo sbagliate. La dissociazione può essere debilitante. Ma a volte non lo è. In passato scrivevo molto durante gli stati di dissociazione. Poi, dopo la transizione, non riuscivo a scrivere più. Io mi sentivo meglio nell’avere un corpo, ma il mondo no. Quindi: rave. E con i rave la scrittura è tornata, lentamente<sup>285</sup>.

Nell’esperienza di Wark, che mette in atto i (contro)saperi edonici proposti da Foucault — oltre il dichiarato uso delle droghe, il dispositivo qui più evidente è quello della scrittura —, emerge il ruolo degli stati dissociativi, tanto presenti nelle condizioni di assoggettamento — stati dissociativi obbligati — quanto nei meccanismi resistenziali volontari<sup>286</sup>.

Per chi ha intenzione di evadere nella forma più totalitaria possibile, ovvero assumendo sostanze psicotrope che possano aumentare tanto il potenziale edonico quanto distanziare il più possibile soggetto dalla realtà, i *ravespace* e le comunità che attorno ad

---

<sup>283</sup> D’Onofrio, T., *Brave New World*, cit., p. 211, Cfr. *U are the party. Il tekalogo dei rave*, SkyTg24 [online], 23 settembre 2009, <[https://tg24.sky.it/cronaca/2009/09/23/rave\\_party\\_il\\_tekalogo\\_dieci\\_regole\\_del\\_popolo\\_della\\_techno](https://tg24.sky.it/cronaca/2009/09/23/rave_party_il_tekalogo_dieci_regole_del_popolo_della_techno)>.

<sup>284</sup> Wark, M., *Raving*, Roma, Nero, 2023, edizione Kindle, Cap. 2 “Xeno-euforia”.

<sup>285</sup> Ivi, Cap. 1 “Rave come pratica”.

<sup>286</sup> D’Onofrio, T., *Rave New World*, cit., p. 253.

essi orbitano hanno sviluppato apposite strutture di sostegno. Esse, comunemente associate alle pratiche di “riduzione del danno”, subentrano a prendersi cura delle identità che intendono esperire l’evasione psicotropa, accompagnandole nel *trip* come “moderni sciamanə”. A tali pratiche, Tobia D’Onofrio dedica un intero capitolo, enumerando l’ampio ventaglio di soluzioni sino ad ora escogitate e i contributi di associazioni che operano in tale direzione<sup>287</sup>. Tra queste ultime, vale indubbiamente la pena menzionare il *Laboratorio Antiproibizionista Bologna*, nato nel 1996 all’interno della realtà del Centro Sociale Livello 57 ed impegnato sul fronte della formazione, dell’ascolto tramite sportelli gratuiti, del *drug-checking* — l’analisi chimica delle droghe a cui si intende ricorrere, con l’obiettivo di constatarne la composizione e l’eventuale pericolosità — e del soccorso in caso di necessità presso gli eventi musicali<sup>288</sup>.

Tali strategie di sostegno, adottate con l’obiettivo di sostenere chi decide di servirsi di tali dispositivi d’evasione — che potrebbero sì amplificare l’esperienza escapistica del *rave*, ma al contempo mettere in pericolo la vita di chi se ne assume la responsabilità — rappresentano indubbiamente una delle principali dimostrazioni di sostegno comunitario. Nel tentativo di accompagnare le identità che lottano per la loro sopravvivenza identitaria in un mondo che domina e controlla il loro potenziale eversivo e le “alterizza” e abbandona a loro stesse, il *rave* interviene come “non-luogo” di accoglimento di istanze distinte e come promessa dell’esistenza di un mondo migliore possibile.

---

<sup>287</sup> Cfr. Ivi, pp. 259-285.

<sup>288</sup> Cfr. Lab57 Alchemica, *Chi siamo? Presentazione del breve progetto* [online], <<https://lab57.indivia.net/>>.

## CONCLUSIONI

Nel capitolo introduttivo è stato esaminato il modo in cui il Provvedimento Cavour del 1860, emanato con l'intento di contenere l'impatto dell'epidemia sifilitica, abbia visto convergere le discipline di scienza e diritto nell'oppressione del corpo delle donne dedite alla prostituzione, attraverso persecuzioni giudiziarie e interventi medici. Particolare rilevanza è stata attribuita alle condizioni culturali che hanno agevolato tale fenomeno, caratterizzate da una visione sessista e stigmatizzante. La focalizzazione sul controllo unilaterale del corpo femminile, finalizzato alla sorveglianza delle prostitute — favorendo così la popolazione maschile, per lungo tempo esente da procedure di controllo sanitario — ha evidenziato il funzionamento dei processi di “indocilimento” e “sorveglianza” cui sono state oggetto le donne. Simultaneamente, l'analisi ha posto in evidenza la costruzione di significati “altri” intorno al tema della malattia, mostrando quanto agevolmente il progresso scientifico sia stato strumentalizzato per scopi politici. Un esempio emblematico è rappresentato dalla diffusione delle teorie di Cesare Lombroso sulla “fisiognomica del crimine”, invocate anche dalle operatrici dell'Asilo Mariuccia. Ampio spazio è stato dedicato al funzionamento e alla filosofia retrostante tale struttura, mettendo in luce le complessità e i limiti dell'approccio abolizionista. In particolare, è stato sottolineato come il divario di classe tra le *mariuccine* e le volontarie dell'Asilo evidenzia le difficoltà percepite da queste ultime nel relazionarsi con quanto costruito come “abietto”. Un aspetto finora trascurato dalla ricerca storiografica riguarda le potenziali forme di solidarietà tra le lavoratrici sessuali. Come precedentemente suggerito, l'opera di Gamberini rappresenta un solido punto di partenza per lo sviluppo di ulteriori ricerche su questo tema. Nell'opera del ginecologo bolognese il riconoscimento della prostituta sifilitica come «essere bizzarro, irrequieto, capriccioso, maligno, che tutti sanno [...] conscio della propria abiezione», ha reso manifesto il parallelismo esistente tra tale figura e il “mostruoso”. Ulteriormente, la minaccia del lesbismo — invocata tanto da Corbin quanto da Gamberini —, cui si è sovente ricorso nella costruzione del discorso attorno alla prostituzione, parrebbe ricordare l'abietto rappresentato dal corpo lesbico preso in causa dalla studiosa Judith Butler<sup>289</sup>.

---

<sup>289</sup> Cfr. Butler, J., *Corpi che contano*, cit. pp. 51-84.

Il capitolo successivo si è concentrato sull'analisi degli sforzi compiuti dalle femministe degli anni Sessanta e Settanta per rivendicare l'autonoma gestione della propria salute sessuale e riproduttiva attraverso le pratiche dell'autocoscienza e del Self-Help. Alla base dell'esplosione del movimento femminista, è stato posto il tema della costruzione dell'identità di genere femminile e del suo coincidere con il ruolo materno, costruito culturale radicato in secoli di storia e ulteriormente consolidato dai processi di "soggettivazione" promossi dal regime fascista e dalla Chiesa cattolica. Tali manovre rappresentano un esempio di ciò che Foucault ha descritto come la parabola di oppressione che irradia a partire dal discorso sulla sessualità. Il nodo delle procedure sanitarie e delle leggi che regolamentano l'aborto, in particolare il Titolo X del Codice Rocco, emerge come un esempio emblematico di prassi bio-politica. Al centro di questa analisi è stato collocato il ruolo cruciale svolto dalla comunità femminista e dalla scoperta dello "stare tra donne" come atto politico rivoluzionario. Pratiche come queste si verificano andare oltre il semplice tentativo di emanciparsi dall'oppressione maschile, fungendo piuttosto da modalità per promuovere processi di cura collettiva e riscoprire le radici di una conoscenza medica cancellata dall'ordine patriarcale. Il movimento femminista ha concentrato sforzi significativi nel recupero dell'immaginario della stregoneria, attingendo dall'immaginario mostruoso nel quale la figura della strega è stata a lungo confinata. Tuttavia, come nel caso dell'Asilo Mariuccia, i limiti dell'attivismo femminista nel coinvolgere le donne di classe più bassa, in questo caso le cosiddette "donne di borgata", sono emersi come un nodo cruciale di discussione. Ciò ha reso possibile dimostrare come la pratica del Self-Help abbia conferito maggiore "accessibilità" alle idee del movimento. Egualmente, il ricorso a slogan simbolici, che rappresentano un tema centrale nelle mobilitazioni femministe, insieme al recupero dell'immaginario stregonesco, emergono come modalità di rivendicazione di una comune appartenenza a una causa che, pur riguardando tutto, continua a suscitare rifiuto e diffidenza. Contributi informativi di rilievo, come l'inchiesta di Elvira Banotti sull'esperienza abortiva, hanno evidenziato l'eterogeneità dei vissuti soggettivi delle donne nell'affrontare l'interruzione volontaria di gravidanza. Sfidando il concetto di "naturalità" associato a tale evento biologico, tali narrazioni hanno conferito legittimità alle diversificate e "sitate" esperienze di tutti quegli esseri "mostruosi" che, semplicemente, hanno scelto di non essere madri.

Già l'autocoscienza e il Self-Help hanno rappresentato modalità di "auto-sperimentazione" su base comunitaria nel tentativo di emanciparsi dal monopolio del

«tecono-stregone» — definizione adottata da Leslie Leonelli per indicare la categoria dei ginecologi —. Le sorprendenti evoluzioni di tali pratiche nel corso delle decadi Ottanta-Novanta sono state, infine, oggetto del terzo e conclusivo caso di studio. Uscendo, apparentemente, dal reame della medicina e passando a quello del ricorso alle sostanze, l'analisi si è incentrata sullo studio degli sviluppi delle controculture giovanili che hanno dato origine al movimento *rave*, contestualizzando tali avvenimenti in una più ampia cornice storiografica. Ripercorrendo la storia della nascita dei generi musicali disco e techno, si è posta l'attenzione dei meccanismi di costruzione dell'"abiezione" che hanno interessato tanto la comunità *queer* quanto quella nera. All'interno di tale discorso, l'attenzione è stata rivolta al ruolo assunto dallo sviluppo tecnologico e alle teorie *cyberfemministe* in quanto speculazioni su potenziali immaginari futuri. Elemento chiave in questa lettura è quello rappresentato dalla costruzione di "spazi momentaneamente liberati". Attraverso un dialogo tra le teorie di Foucault sulle eterotopie e le filosofie contro-culturali, si è giunti ad un'accezione del *ravespace* come luogo sospeso nel tempo che possa garantire una momentanea sospensione dei meccanismi d'oppressione che coinvolgono la dimensione corporea. Il *focus* sul tema del controllo dei corpi si è dunque spostato dalla sua accezione medico-sanitaria a quella postulata da Paul B. Preciado come "costruzione del farmacopotere", laddove radicale protagonismo ottengono la volontaria somministrazione di sostanze psicotrope mediante un collettivo accompagnamento all'*iter* d'evasione.

Gli argomenti delineati nel corso della presente tesi sembrano sollevare interrogativi in merito ai punti di convergenza tra passato e presente. Attualmente, la responsabilità per la salute sessuale e la prevenzione delle malattie veneree sembrerebbe ancora ricadere in modo prevalente sulla popolazione femminile. Il corpo delle donne, come sottolineato in primo luogo dalle teoriche femministe degli anni Sessanta e Settanta, continua a essere oggetto privilegiato di indagine costante da parte della comunità scientifica, a differenza di quanto riscontrato nella controparte maschile della popolazione. Inoltre, è imperativo considerare che tanto la stigmatizzazione delle lavoratrici sessuali quanto la completa esclusione della loro soggettività dalla narrazione individuale, sono elementi che persistono in modo significativo nella contemporaneità. Egualmente non è possibile trascurare il fatto che, a distanza di tempo, il diritto all'aborto nel nostro paese non sia ancora completamente garantito. Nonostante la legge n. 194 del 1978 abbia riconosciuto tale diritto, l'accessibilità pratica all'aborto è ancora influenzata da costrizioni culturali e dinamiche specifiche della relazione medico-paziente, nonché

dalle differenti modalità di attuazione della legge a livello regionale. Parallelamente, il dibattito sull'interruzione di gravidanza continua a subire una tendenza alla semplificazione, ignorando la narrazione soggettiva dell'esperienza abortiva e riducendo tale evento a un vissuto "sempre traumatico". Infine, l'emanazione del Decreto Anti-Rave del 30/12/2022, n. 199, ad opera del governo Meloni, ha generato una notevole eco mediatica nel contesto italiano. Tale legge è subentrata, di fatto, a limitare radicalmente il potenziale sovversivo degli incontri musicali illegali e minando l'autonomia dei corpi ad essi partecipanti, tracciando linee di continuità — mai apertamente smentite dalla classe politica attualmente in mandato — tra la bio-politica del regime fascista e la bio-politica della “lotta alle devianze”.

In accordo con l'affermazione di Bloch secondo cui «l'incomprensione del presente nasce dall'ignoranza del passato»<sup>290</sup>, è innegabilmente vantaggioso dare voce a episodi storici che, molto spesso, vengono trascurati. Ciò non solo può agevolare una comprensione più precisa delle dinamiche sottese ai contemporanei processi di controllo dei corpi, ma può altresì fornire l'opportunità di esplorare nuove prospettive orientate a un futuro migliore. L'orientamento verso questi scopi, congiuntamente al fervido desiderio di stimolare «la scoperta di sorellanze a posteriori»<sup>291</sup>, ha costituito la motivazione fondamentale che ha ispirato la realizzazione del presente studio.

---

<sup>290</sup> Bloch, M., *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 2009, p. 29.

<sup>291</sup> Da “Il tema” in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 1, “Ragione e sentimenti”, Torino, Rosenberg & Sellier, 1981, p. 1.

## BIBLIOGRAFIA

- Arruzza, C., *Cosa vogliamo? Vogliamo tutto. Il '68 quarant'anni dopo*, Roma, Edizioni Alegre, 2018.
- Attimonelli, C., *Techno. Ritmi afrofuturisti*, Milano, Meltemi, 2018.
- Azara, L., Tedesco, L., *La donna delinquente e la prostituta. L'eredità di Lombroso nella cultura e nella società italiane*, Roma, Viella, 2019.
- Azara, L., *L'uso politico del corpo femminile. La legge Merlin tra nostalgia, moralismo ed emancipazione*, Roma, Carocci, 2020.
- Balestrini, N., Moroni, P., *L'orda d'oro. 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- Banotti, E., *La sfida femminile. Maternità e aborto*, Bari, De Donato Editore, 1971.
- Barbagli, M., *Comprare piacere. Sessualità e amore venale dal Medioevo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2020.
- Bellassai, S., *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Roma, Carocci, 2006.
- Betta, E., “«De usu imperfectu matrimonii»: Il Sant'Uffizio e il controllo delle nascite”, in *Quaderni Storici*, Vol. 49, No. 145 (1), “Il corpo della famiglia”, Aprile 2014, pp. 141-182.
- Bellé, E., “Centro o periferia? L'approccio reticolare nello studio del femminismo trentino”, in *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, a cura di Stelliferi, P., Violi, S., Roma, Viella, 2023.
- Id., *L'altra rivoluzione. Dal Sessantotto al femminismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.
- Bey, H., *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Milano, ShaKe, 2007.
- Bloch, M., *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 2009.
- Butler, J., *An Appeal to the People of England on the Recognition and Superintendence of Prostitution by Governments*, Nottingham, Frederick Banks, 1870.
- Butler, J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Id., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Roma, Milano, 2017.

- Buttafuoco, A., *Le mariuccine. Storia di un'istituzione laica, l'Asilo mariuccia*, Milano, Franco Angeli, 1985.
- Braidotti, R., *Madri, mostri, macchine*, Roma, Castelvecchi, 2021.
- Id., *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*, Roma, Castelvecchi, 2023.
- Cegna, A., Mattucci, N., Ponzio, A., *La prostituzione nell'Italia contemporanea. Tra storie, politiche e diritti*, Macerata, Eum, 2019.
- Coleman, B., "Race as Technology", in *Camera Obscura: Feminism, Culture, and Media Studies*, 24 (1), 2009, pp. 177–207.
- Consorzio Aaster, Centro sociale Cox 18, Centro sociale Leoncavallo, Moroni, P., *Centri sociali: geografie del desiderio*, ShaKe, Milano, 1996.
- Corbin, A., *Donne di piacere. Miseria sessuale e prostituzione nel XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1985.
- Crainz, G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2003.
- Davis, A., *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981.
- De Grazia, V., *Storia delle donne nel regime fascista*, 1° ed. digitale, Venezia, Marsilio, 2023.
- De Leo, M., *Queer. Storia culturale della comunità LGBTQ+*, Torino, Einaudi, 2021.
- De Martino, E., *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- De Sario, B., *Resistenze innaturali. Attivismo radicale nell'Italia degli anni '80*, Milano, Agenzia X, 2009.
- Id., "Cambiamento sociale e attivismo giovanile nell'Italia degli anni Ottanta: il caso dei centri sociali autogestiti", in *Cahiers d'études italiennes*, 14 | 2012, pp. 117-138.
- D'Onofrio, T., *Rave New World. L'ultima controcultura*, Milano, Agenzia X, 2018.
- D'Orazio, D., *Dall'Utopia all'Eterotopia. Viaggio nell'immaginario utopico tra Hippie e Virtual world*, Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Università di Roma "La Sapienza", 2009.
- Ehrenreich, B., English, D., *Le streghe siamo noi. Il ruolo delle medicina nella repressione della donne*, Milano, Celuc, 1975.
- Eshun, K., *Più brillante del sole. Avventure nella fantasonica*, Roma, Nero, 2021.

- Faderman, L., *The Gay Revolution. The Story of the Struggle*, New York, Simon & Schuster, 2005.
- Fisher, M., “The metaphysics of crackle. Afrofuturism and hauntology”, in *Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture*, 5 (2), 2013, pp. 42-55.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.
- Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Fontana, A., Pasquino, P. Torino, Einaudi, 1977.
- Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Pandolfi, A., Milano, Feltrinelli, 1998.
- Id., *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2021.
- Frank, G., “Discophobia: Antigay Prejudice and the 1979 Backlash against Disco”, *University of Texas Press*, May 2007, Vol. 16, No. 2, 276-306.
- Gamberini, P., *Manuale delle malattie degli organi sessuali della donna*, Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1869.
- Gattei, G., “Miseria sessuale e prostituzione”, in *Studi storici*, Jan - Mar, 1980, Anno 21, No. 1, pp. 193-197.
- Id., “Medici e poliziotti intorno alla venere politica”, in *Storia d'Italia. Malattia e medicina*, a cura di Della Peruta, F., pp. 741-798; Giulio Einaudi Editore, Torino, 1984.
- Giachetti, D., “Generazione, genere e classe. Un '68 e tre conflitti”, *Cosa vogliamo? Vogliamo tutto. Il '68 quarant'anni dopo*, a cura di in Arruzza, C., Roma, Edizioni Alegre, 2018.
- Gibson, M., *Prostitution and the State in Italy. 1960-1915*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1986.
- Ginsborg, P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi, 2006.
- Gissi, A., Stelliferi, P., *L'aborto. Una storia*, Roma, Carocci, 2023.
- Haraway, D. J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 2021.
- Hebdige, R., *Subculture. The Meaning of Style*, London and New York, Routledge, 1979.
- Irigaray, L., “When our lips speak together”, in *Signs*, Vol. 6, No. 1, “Women: Sex and Sexuality”, Part 2 (Autumn, 1980), pp. 69-79.
- Id., *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989.

- Kelly-Gadol, J., "Did Women Have a Renaissance?", in *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1997, pp. 137-164.
- Kember, S., "Feminist figuration and the question of origin", in *FutureNatural. Nature, Science, Culture*, a cura di Robertson, G. et al, London and New York, Routledge, 1996, pp. 253-267.
- Kosmina, B., *Feminist Afterlives of the Witch. Popular culture, Memory, Activism*, London, Palgrave Macmillan, 2023.
- Kristeva, J., *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981.
- Lapassade, G., *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, Milano, Urra, 1997.
- Lawrence, T., "Disco and the queering of the dancefloor", in *Cultural Studies*, 25(2), 2011, pp. 230-243.
- Lonzi, C., *Sputiamo su Hegel. La donna vaginale e la donna clitoridea e altri scritti*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1974.
- Marcuse, H., *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968.
- Id., *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione' all'utopia*, Torino, Einaudi, 1969.
- Melandri, L., *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- Morgan, R., *Sisterhood is powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Vintage Books, 1970.
- Moroni, P., Farina, D., Tripodi, P., *Centri sociali: che impresa! Oltre il ghetto: un dibattito cruciale*, Roma, Castelvechi, 1995.
- Moroni, P., "Un certo uso sociale dello spazio urbano", in Consorzio Aaster, Centro sociale Cox 18, Centro sociale Leoncavallo, Moroni, P., *Centri sociali: geografie del desiderio*, ShaKe, Milano, 1996, pp. 161-186.
- Musumeci, E., "Against the Rising Tide of Crime: Cesare Lombroso and Control of the 'Dangerous Classes' in Italy, 1861-1940", in *Crime, History & Societies*, Vol. 22, No. 2, special issue "Cesare Lombroso (1835-1909)", 2018, pp. p. 83-106.
- Id., "La donna delinquente tra isteria e *infirmitas sexus*" in *La donna delinquente e la prostituta. L'eredità di Lombroso nella cultura e nella società italiane*, a cura di Azara, L., Tedesco, L., Roma, Viella, 2019.
- Pagani, P., "Radici filosofiche del Sessantotto internazionale", in *Rivista di studi politici internazionali*, Vol. 85, No. 2 (338), Aprile-Giugno 2018, pp. 249-282.
- Papa, C., "La nazione delle italiane: patriottismo, nazionalismo, imperialismo" in *Storia delle donne nell'Italia contemporanea*, a cura di Salvatici, S., Roma, Carocci, 2022.

- Parent-Duchâtelet, *De la prostitution dans le ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration: ouvrage appuyé de documents statistiques puisés dans les archives de la Préfecture de police*, Paris, Baillière et Fils, 1836.
- Pelaja, M., Scaraffia, L., *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Bari-Roma, Laterza, 2008.
- Percovich, L., *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- Petrilli, E., *Notti tossiche. Socialità, droghe e musica elettronica per resistere attraverso il piacere*, Milano, Meltemi, 2020.
- Pierobon, G., *Il processo degli angeli. Storia di un aborto*, Roma, Tattilo, 1974.
- Pini, M., *Club Cultures and Female Subjectivity. The Move from Home to House*, New York, Palgrave, 2001.
- Pomata, G., “Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne”, in *Quaderni storici*, Vol. 25, No. 74 (2), agosto 1990, pp. 341-385.
- Pozzi, L., “Chiesa cattolica e sessualità coniugale: l’enciclica Casti Connubii”, in *Contemporanea*, fascicolo 3, luglio-settembre 2014, pp. 387-412.
- Id., *The Catholic Church and Modern Sexuality. 1850-1950*, London, Palgrave Macmillan, 2021.
- Preciado, P. B., *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell’Era farmacopornografica*, Roma, Fandango, 2015.
- Id., “The Architecture of Sex: Three Case Studies Beyond the Panopticon”, in *The Funambulist*, N. 19, Sept-Oct 2018.
- Id., *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, Roma, Fandango, 2021.
- Ramazanoğlu, C., *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London and New York, Routledge, 2003.
- Rebora, T., “Traduzioni, culture e pratiche dei femminismi tra Italia e USA”, in *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, a cura di Stelliferi, P., Violi, S., Roma, Viella, 2023.
- Robertson, G. et al, *FutureNatural. Nature, Science, Culture*, London and New York, Routledge, 1996.
- Sabbatani, S., “La sifilide e le case di tolleranza, i bambini esposti e le balie. L’Italia e il contagio luetico nell’Ottocento”, in *Infezioni in medicina*, n. 3, 2008, pp. 175-188.

- Salvatici, S., *Storia delle donne nell'Italia contemporanea*, Roma, Carocci, 2022
- Sbaffi, G., “Abbracci spezzati: la politicizzazione della prostituzione in Italia (1982-1986)” in *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, a cura di Stelliferi, P., Violi, S., Roma, Viella, 2023.
- Schettini, L., *Il gioco delle parti. Travestimenti e paure sociali tra Otto e Novecento*, Milano, Le Monnier, 2021.
- Id., *L'ideologia gender è pericolosa*, Bari-Roma, Laterza, 2023.
- Scott, W. J., “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, in *American History Review*, 5/91, 1986, pp. 1053-1075.
- Id., “Women’s History”, *New Perspectives on Historical Writing*, a cura di Burke, P., London, Polity Press, 2001, pp. 42-66.
- Sempruch, J., *Fantasies of Gender and the Witch in Feminist Theory and Literature*, West Lafayette, Purdue University Press, 2008.
- Shildrick, M., *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*, London, Sage Publications, 2002.
- Sicko, D., *Techno Rebels. The Renegades of Electronic Funk*, New York, Billboard Book, 1999.
- Società Italiana delle Storiche, *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, a cura di Filippini, N. M., Plebani, T, Scattigno, A., Roma, Viella, 2002.
- Sontag, S., *Malattia come metafora e L'Aids e le sue metafore*, Milano, Nottetempo, 2020.
- Spillers, H. J., “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, in *Diacritics*, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory, The "American" Connection, Summer 1987, pp. 64-81.
- St. John, G., *Rave Culture and Religion*, New York and London, Routledge, 2004.
- Stryker, S., “My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage”, in *QLG*, 1(3), June 1, 1994, pp. 237-254.
- Stelliferi, P., *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie dei collettivi di quartiere*, Bologna, Bononia University Press, 2015.
- Stelliferi, P., Violi, S., *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, Roma, Viella, 2023.

- Surace, V., “Judith Butler e il carattere performativo del potere”, in *Imago*, Number 14, Year VIII / December 2019, pp. 248-270.
- Thornton, S., *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Tripaldi, L., *Gender tech. Come la tecnologia controlla il corpo delle donne*, Bari-Roma, Laterza, 2023.
- Wark, M., *Raving*, Roma, Nero, 2023.
- Zarri, G., *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1996.
- Zemon-Davis, N., “Women’s History in Transition: The European Case”, in *Feminist Studies*, 3, 1976, pp. 83-103.

## SITOGRAFIA

- Aldrige, T. R., “Melding Machines: Jenn Nkiru’s ‘BLACK TO TECHNO’, Factories, and Detroit”, in *ARTNews* [online], May 24, 2019, <<https://www.artnews.com/art-news/revies/melding-machines-jenn-nkirus-black-to-techno-factories-and-detroit-12641/>>.
- Collettivo Ippolita, “Cyberfemminismo e controcultura. Un attacco incendiario alle illusioni umane di immunità e integrità”, in *Not. Nero on Theory* [online], 24 Giugno, 2021, <<https://not.neroeditions.com/cyberfemminismo-e-controcultura/>>.
- De Clementi, A., *Buttafuoco, Annarita*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2016, reperibile on-line <[https://www.treccani.it/enciclopedia/annarita-buttafuoco\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/annarita-buttafuoco_%28Dizionario-Biografico%29/)>.
- Feci, S., “Storia di genere”, in *Dizionario di storia Treccani* [online], 2010, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/storia-di-genere\\_\(Dizionario-di-Storia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/storia-di-genere_(Dizionario-di-Storia)/)>.
- Lab57 Alchemica, *Chi siamo? Presentazione del breve progetto* [online], <<https://lab57.indivia.net/>>.
- Leonelli, L., “Speculum: la magia delle streghe di oggi”, in *Effe* [online], gennaio 1979, <<https://effervistafemminista.it/2014/12/speculum-la-magia-delle-streghe-di-oggi/>>.

## AUDIOVISIVO

Archivio Luce, *Parliamo di streghe. Sono le donne che chiedono in strada il diritto di essere loro a decidere sull'aborto: a Roma hanno marciato in 50.000*, aprile 1976 [online] <<https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL5000043876/2/parliamo-streghe-sono-donne-che-chiedono-strada-diritto-essere-loro-decidere-sull-aborto-roma-hanno-marciato-50-000.html&jsonVal=>>>.

Nkiru, J., *BLACK TO TECHNO*, United Kingdom-USA-Italy, Iconoclast-Frieze-Gucci, 2018.

Pasolini, P.P., *Comizi d'amore*, Roma, Arco Film, 1964.

Snyder, T., "Tomorrow Show with Tom Snyder, featuring Steve Dahl and Meatloaf, August 13, 1979", Youtube, 15 Marzo 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=d0D2dp8no0E&t=207s>.

## **RINGRAZIAMENTI**

Ringrazio le mie compagne di corso per gli scambi, l'autocoscienza praticata in un angusto monocale in Viale Pietramellara e per avermi sostenuto nelle mie interminabilmente lamentele.

Ringrazio le docenti, in particolare Maria Pia Casalena e Agata Ignaciuk, relatrici di questo lavoro, per il loro supporto e i preziosi consigli.

Ringrazio Paola Stelliferi per la presenza costante, negli ultimi mesi, nel sostenere la mia ricerca sulla storia della prostituzione nell'Ottocento.

Grazie alle mie amiche e ai miei amici di una vita per avermi spesso assolto, a causa delle mie frequenti latitanze.

A Bianca, la mia amica geniale, per essere diventata la mia sorella scorpione.

Alle mie compagne e ai miei compagni di fede, per gli incoraggiamenti e il daimoku.

Alla mia famiglia. A mia madre, mio padre e mia sorella per sopportare di vivere con un topo di biblioteca femminista e "comunista". Alle mie nonne, per le faticosamente rintracciate genealogie.

A Luca per l'amore, le lotte diverse ma uguali e per avermi accompagnato nella stesura di questo studio dalla sua vera genesi.

Grazie, infine, a Ikeda Sensei, per avermi aiutato a trasformare "il veleno in medicina".