

ALICE SCAVARDA

## Habitus, rapporti di potere e pratiche di resistenza. Una conversazione con Chiara Piazzesi

**Keywords:** Piazzesi, habitus, potere, resistenza, relazioni amorose.

---

### *Introduzione*

Chiara Piazzesi è professoressa ordinaria di sociologia all'Université du Québec à Montréal (UQAM), in Canada. Si è formata alla Scuola Normale Superiore di Pisa e all'Università di Pisa, per poi completare il suo dottorato di ricerca all'Università del Salento. Dopo il dottorato ha insegnato e fatto ricerca in Francia, in Germania (Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald), in Brasile (Pontificia Universidade Católica do Paraná), prima di trasferirsi a Montreal, dove insegna dal 2013.

I suoi interessi di ricerca hanno toccato il pensiero di filosofi come Nietzsche, Wittgenstein, Pascal, Kierkegaard, e si sono in seguito orientati verso le teorie sociali e sociologiche e la ricerca empirica in campo sociologico. Recentemente Chiara Piazzesi ha lavorato sulle relazioni intime, sulle relazioni di genere, sulle pratiche digitali e sul ruolo dell'apparenza nella vita delle donne. Da gennaio 2024 è titolare della Chaire UQAM pour l'étude des relations intimes, conjugales et amoureuses (ERICA), che riunisce tra l'altro un gruppo di giovani ricercatori e ricercatrici sui temi delle relazioni intime. Nel 2009 ha ricevuto il primo premio del concorso filosofico del Forschungsinstitut für Philosophie Hannover per il saggio sul tema «*Macht Liebe sehend?*» e nel 2022 ha ottenuto il *Prix Publication en français* Louise-Dandurand del FRQSC per l'articolo "Selfies de femmes, négociation normative et production de culture visuelle sur Instagram et Facebook" (con Catherine Lavoie Mongrain, *Recherches féministes*, 33, 1, 2020, pp. 135-151). Tra le sue pubblicazioni ricordiamo le monografie: *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu* (Pisa: ETS, 2003), che discute le teorie del potere nella teoria

sociale moderna e contemporanea; *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein* (Pisa: ETS, 2009), incentrata sullo statuto della verità esistenziale e della credenza religiosa nei tre filosofi; una nuova introduzione generale al pensiero e all'opera di Nietzsche (*Nietzsche*, Roma: Carocci, 2015); *Vers une sociologie de l'intime. Éros et socialisation* (Paris: Hermann, 2017), che discute della nascita dell'interesse per l'intimità e l'erotismo nei primi sociologi e filosofi sociali tra fine Ottocento e primo Novecento; *Grammatiche dell'amore* (Milano: Franco Angeli, 2019), dedicata alla descrizione delle semantiche amorose che circolano nelle società occidentali e alla loro interpretazione sociologica; *The Beauty Paradox. Femininity in the Age of Selfies* (Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2023), che propone un nuovo quadro teorico per pensare il ruolo della bellezza nella vita quotidiana delle donne, in particolare nelle pratiche di comunicazione e di auto-espressione online come i selfies.

*La tua cospicua produzione teorica ed empirica, ormai pluridecennale, si concentra sui temi delle relazioni amorose, delle questioni di genere e delle forme di socialità digitale. Ho letto e apprezzato molti dei tuoi lavori, pubblicati da case editrici e riviste internazionali, ma ti propongo per la nostra chiacchierata un percorso a ritroso, partendo dal progetto di ricerca che stai dirigendo, in collaborazione con il collega Martin Blais: "Maclic – Mapping Contemporary Love and Intimacy Ideals in Canada". L'obiettivo del progetto, che ha ottenuto un finanziamento di cinque anni da parte del CRSH, è indagare e mappare gli atteggiamenti riguardanti l'intimità e gli ideali, nonché le interpretazioni delle relazioni amorose diffuse all'interno della popolazione canadese. I temi affrontati nel questionario sono ampi ed eterogenei, spaziando dalla soddisfazione rispetto alla propria sessualità alla divisione del lavoro domestico. A partire dai risultati del questionario, che presenta più di 4000 risposte valide, il tuo gruppo di ricerca ha stilato cinque profili attitudinali sull'amore e sull'intimità. Ti chiederei di illustrarmi quali sono le lenti teoriche che state applicando nella lettura di questi risultati estremamente interessanti.*

*Maclic* è in effetti un progetto innovativo che si iscrive in una più ampia programmazione di ricerca, cominciata dieci anni fa, nel 2014. Nella letteratura sociologica sulle relazioni amorose e intime, il principale dibattito era allora relativo all'identificazione dei valori e degli ideali dominanti in questo ambito sociale.

Alcuni autori e autrici sostenevano che gli ideali romantici, dopo aver dominato il paesaggio delle relazioni intime per più di un secolo, stavano lasciando il posto a una concezione più moderna dell'intimità amorosa, caratterizzata dall'abbandono dell'ideale della fusione amorosa e da un'accentuazione dell'autonomia e dell'uguaglianza tra i partner. Altre interpretazioni denunciavano la decadenza e la fragilità crescente, perfino la "fine" dei legami amorosi, soprattutto per colpa della colonizzazione crescente delle relazioni intime da parte di logiche inerenti al capitalismo e all'individualismo. All'interno di questo dibattito ci aveva colpito l'assenza relativa, e talvolta totale, di basi empiriche e di dati originali a sostegno delle interpretazioni in circolazione. Per questa ragione ci siamo prefissi in primo luogo di indagare quali fossero gli immaginari amorosi diffusi nelle produzioni culturali di massa: seguendo Luhmann, siamo partiti dall'ipotesi dell'esistenza di un processo di cristallizzazione "semantica" di ideali e valori della sfera intima all'interno della produzione artistica e, più recentemente, televisiva e cinematografica. Abbiamo quindi creato una modellizzazione delle due semantiche amorose principali discusse dalla letteratura, cioè la semantica romantica o tradizionale e la semantica partenariale o moderna, e identificato una serie di indicatori per ciascuna. L'obiettivo principale del progetto MACLIC è documentare, descrivere e interpretare dal punto di vista sociologico le differenti concezioni dell'intimità che circolano nella società canadese, e che si manifestano nelle logiche, nelle narrazioni e nelle riflessioni che le persone realizzano quotidianamente nelle loro pratiche e relazioni intime. Le persone credono ancora all'amore romantico oppure hanno rinunciato alla sua idealizzazione tradizionale? Concepiscono la sessualità come parte dell'amore o come una sfera relativamente indipendente di esperienza? L'esclusività sessuale e affettiva è ancora importante? E se lo è, per quali categorie di persone e in quale tipo di contesto relazionale? Il progetto intende rispondere a simili domande attraverso una metodologia mista e dati originali per contribuire a colmare un vuoto empirico importante, come dicevo prima. La fase empirica di questo primo progetto è stata realizzata codificando un campione di materiale di serie televisive canadesi rintracciandovi gli indicatori delle due semantiche. Il nostro risultato più importante è stato constatare che i riferimenti principali delle due semantiche si presentavano più raramente in maniera indipendente e più frequentemente in sinergia. In altri termini, abbiamo constatato

che le logiche provenienti dalle due semantiche che la letteratura sociologica considera come opposte si trovano ormai a essere *integrate* nella mentalità dominante rispetto alla sfera intima (rimando al mio libro *Grammatiche dell'amore* per una presentazione più completa). Il progetto Maclic si basa su questi risultati e li pone come punto di partenza per un test delle ipotesi principali attraverso un'inchiesta quantitativa e qualitativa sulla popolazione generale canadese. In altre parole, abbiamo cominciato con la costituzione di un nuovo quadro teorico e concettuale, che abbiamo chiamato "semantica integrata", e abbiamo proseguito con la sua applicazione allo studio delle percezioni individuali dei valori e delle pratiche intime in Canada oggi, studio che è attualmente in corso.

*Quali sono i tuoi riferimenti teorici, oltre a Luhmann, nell'elaborazione del concetto di "semantica integrata"?*

Luhmann è certamente il riferimento principale sia per la sua concezione del ruolo della semantica nel cambiamento sociale che per il suo lavoro sulla formazione storica del sistema intimo (la relazione di coppia). Un grandissimo contributo dato da Luhmann allo studio delle semantiche amorose è la sua maniera di definire l'amore dal punto di vista sociologico (ne discuto ampiamente nel primo capitolo di *Grammatiche dell'amore*). Luhmann, come Weber peraltro, ritiene che una definizione universale del sentimento amoroso non serva a granché nella ricerca sociologica, e che anzi l'esercizio discorsivo storicamente onnipresente volto a cercare una definizione universale dell'amore deve essere considerato come una parte del corpus di dati da analizzare quando si parla di amore dal punto di vista sociologico. In altri termini, la storia di questo esercizio è la storia dell'emergere di semantiche dell'amore che hanno regolato le espressioni sociali (letteraria, istituzionale) di sentimenti amorosi e hanno circoscritto di conseguenza i contesti in cui queste espressioni erano accettabili in diversi momenti della storia occidentale. Dell'amore si deve dunque operare una problematizzazione storica, culturale, semantica e pratica, senza la quale esso rimane un sostrato muto per la ricerca sociologica (non rimane altro da dire su di esso che quello che tutti sanno già). Da Luhmann, ma anche da Foucault, ho dunque imparato prima di tutto che bisogna riscoprire la contingenza storica di quello che tutti sanno già, e chiedersi come è stata ed è possibile la realtà socioculturale che ci circonda. L'idea della

semantica integrata parte da questa postura epistemologica e la sviluppa nelle sue conseguenze. Ho molto apprezzato anche il lavoro di Giddens sulla detradizionalizzazione delle relazioni amorose alla fine del XX secolo, e sulla penetrazione dei valori democratici nella sfera intima. Però il lavoro di questi autori ha dei limiti a cui sto cercando di ovviare. Luhmann non ha mai studiato le pratiche intime, ma soltanto le produzioni culturali sull'amore e le relazioni amorose; quindi, ho dovuto crearmi una cassetta degli attrezzi teorica ulteriore per pensare lo studio della semantica nelle pratiche intime delle persone. Inoltre, come Lynn Jamieson ha mostrato rispetto a Giddens, e Poul Poder ha ribadito recentemente discutendo altri esempi recenti in sociologia dell'intimità, non si può confondere il piano del discorso dominante (quelle che una società dice) con il piano delle pratiche quotidiane (quello che le persone fanno): come ricorda Michel de Certeau (e Raymon Boudon con la sua idea della razionalità ordinaria), le logiche di produzione del quotidiano non sono sottoposte alle stesse esigenze di coerenza narrativa e logica che si applicano a molte produzioni culturali. Identificare gli immaginari dominanti in un contesto sociopolitico non è sufficiente per documentare e interpretare il modo in cui le persone li elaborano, deformano, combinano e adattano per far fronte alle circostanze specifiche della loro vita intima. Sono convinta che le regolarità sociali, tuttavia, si trovino su entrambi i piani: su quello delle produzioni culturali, nelle quali si possono rintracciare delle tendenze unificanti nel modo di raccontare e problematizzare l'esperienza intima; e su quello delle pratiche intime, sul quale le variazioni non sono disorganizzate, ma generalmente correlate a una serie di variabili socio-demografiche, come la ricerca empirica mostra chiaramente (mi piace molto pensare a questo rapporto tra regolarità e variazione come fanno Timmermans e Tavory nei loro scritti sull'approccio teorico abducente nella ricerca sociologica). In conclusione, il concetto di semantica integrata sintetizza queste influenze diverse per mantenere l'impostazione epistemologica originale di Luhmann ma rendere operativa l'idea di semantica per documentare pratiche quotidiane dell'intimità.

*Non ho potuto fare a meno di constatare un collegamento tra il progetto di ricerca nel quale sei attualmente impegnata e il tuo volume: "Grammatiche dell'amore. Studi sociologici sulle relazioni intime" edito da Franco Angeli nel 2019 e che peraltro hai*

*citato più volte durante la discussione. Il titolo del volume e mi ha ricordato un po' "I comizi d'amore" pasoliniani, ma non so se il riferimento è corretto. Se "Grammatiche dell'amore" offre una disamina teorica accurata delle condizioni socioculturali che soggiacciono ai diversi codici amorosi della modernità avanzata (cortese, romantico, partenariale, "integrato"), il progetto MACLIC si propone, mi sembra, di darne fondamento empirico. Ti sembra che i risultati di ricerca confermino le tue riflessioni, che erano sostanziate da analisi di materiali quali libri di self help e serie TV, oppure no e perché?*

Il parallelo è molto interessante! Pasolini, nel suo film documentario del 1964, aveva avuto l'idea di lasciar esprimere le persone, e soprattutto le persone più giovani, sulle loro idee, pregiudizi e valori relativi alle relazioni intime e principalmente alla sessualità. Il suo lavoro di documentazione mostrava le continuità e le fratture, a volte ancora molto superficiali, con la morale cattolica tradizionale, con i ruoli di genere che essa imponeva, mettendo in luce anche la sorveglianza esercitata dalla collettività sulle condotte sessuali. Ma *Comizi d'amore* evidenzia anche le differenze profonde fra le varie regioni d'Italia rispetto ai valori e ai comportamenti sessuali e coniugali, e il fatto che i cambiamenti sociali in questa sfera dipendono da una serie di variabili più "locali" che devono essere prese in considerazione. *Maclic* procede evidentemente in maniera più sistematica da un punto di vista metodologico, ma concettualmente simile: abbiamo chiesto alle persone partecipanti di manifestare il loro grado di accordo rispetto a una serie di enunciati sulle quattro dimensioni principali dell'esperienza intima: sessualità, sfera coniugale (cioè la forma e la normatività della relazione), sentimenti amorosi e domesticità (cioè la sfera del lavoro materiale e di cura e della condivisione dello spazio e delle risorse). Gli enunciati sono organizzati tutti in scale psicometriche già testate in letteratura, a cui abbiamo aggiunto una serie di variabili descrittive socio-demografiche e relative alla relazione o alle relazioni in cui ogni persona si trovava al momento della partecipazione. Per fare un esempio, ogni partecipante si vedeva domandare se la non monogamia consensuale è accettabile, se i rapporti sessuali al di fuori di una relazione impegnata sono accettabili, se quando si ama si può sormontare qualunque ostacolo, se il vero amore si può vivere una sola volta nella vita – e così via. Come si può vedere facilmente, queste variabili misurano l'accordo con una concezione moderna (che per esempio prende le distanze dalla

monogamia) o con una concezione romantica, quindi tradizionale, dell'intimità. Sono esattamente queste quattro variabili, che ho preso volutamente a esempio, che sono state scelte come indicatori per condurre un'analisi di profili latenti nel campione di partecipanti al nostro questionario Maclic. I risultati dell'analisi hanno evidenziato cinque profili principali: ai due estremi si trovano un profilo "completamente romantico" e un profilo "completamente moderno", e fra i due si trovano tre profili (li abbiamo chiamati "generalmente moderno", "cautamente moderno" e "ragionevolmente romantico") che mostrano una combinazione diversa di credenze e ideali moderni e tradizionali. Questo primo risultato conferma un'ipotesi di partenza del progetto, cioè che non si possa isolare un'unica semantica dell'intimità, ma che nella popolazione generale si trovino piuttosto diverse combinazioni di valori, ideali e credenze che hanno come riferimento la tradizione e il distacco dalla tradizione. Il secondo risultato è legato alle analisi dei correlati socio-demografici e di attitudine che abbiamo condotto sui cinque profili emersi. Ognuno dei profili presenta caratteristiche socio-demografiche specifiche dal punto di vista dell'età media, dell'orientamento sessuale, dell'identità di genere, dello statuto relazionale (single, in relazione monogama, in relazione non esclusiva), della durata media della relazione, dell'orientamento politico, della credenza in concezioni specifiche dell'intimità (per esempio la necessità di "lavorare" alla relazione perché essa funzioni, che si oppone all'idea dell'autosufficienza dell'amore per garantire la felicità). Per fare un esempio, i due profili più moderni comprendono partecipanti più giovani e una proporzione significativamente più elevata di persone non binarie, nonché di persone in relazioni non esclusive e di persone LGBTQ+. Inversamente, i profili più tradizionali presentano una proporzione significativamente più elevata di uomini, una stragrande maggioranza di persone eterosessuali e in relazioni monogame, e una durata media delle relazioni significativamente più elevata rispetto ai due profili più moderni. Queste differenze mostrano come sia necessario condurre un'analisi stratificata delle concezioni dell'intimità, soprattutto se l'obiettivo è fornire delle piste di spiegazione dei cambiamenti e delle continuità osservate nei diversi gruppi socio-demografici. L'analisi dei correlati di attitudine presenta risultati a sostegno della semantica integrata come descrizione efficace delle riconfigurazioni recenti dei riferimenti semantici nella popolazione generale. Prima di tutto, il 67% del nostro campione

presenta credenze che combinano riferimenti semantici considerati generalmente come derivanti da paradigmi opposti delle relazioni intime. Inoltre, i nostri dati evidenziano già dei punti di integrazione tra riferimenti tradizionali e moderni (o anti-tradizionali). Per fare un esempio, tutti i profili sostengono una visione delle relazioni intime come processi di crescita e apprendimento fondati sulla comunicazione, una concezione dell'intimità che si è imposta nella seconda metà del XX secolo, grazie alla cultura terapeutica, in risposta ai problemi del paradigma romantico tradizionale. È interessante osservare che anche coloro che hanno una visione romantica dell'amore sono convinti che l'amore da solo non basti – una posizione non romantica per eccellenza.

Attualmente ci troviamo nella fase qualitativa di approfondimento dei profili risultanti dall'analisi statistica. Ho quasi terminato le interviste dei sottocampioni selezionati all'interno di ognuno dei profili, e sto cominciando delle analisi preliminari.

*Per restare nell'ambito delle dinamiche del potere patriarcale e delle pratiche di resistenza che, in senso foucaultiano, quelle stesse dinamiche producono, quando ho partecipato alla presentazione del tuo libro: "The Beauty Paradox. Femininity in the Age of Selfies" edito da Rowman e Littlefield nel 2023, abbiamo discusso di postfemminismo. Il tuo volume affronta il tema della bellezza femminile come strumento di oppressione o come forma di empowerment. In modo puntuale, enuclei alcuni paradossi che caratterizzano la partecipazione femminile al processo di "beautification" (la cui traduzione letterale, ovvero "abbellimento", mi convince poco). Tali paradossi connotano le esperienze quotidiane, le scelte e le interpretazioni della bellezza delle undici donne che hai intervistato. Le pressioni sociali a essere belle, giovani, attraenti sono sfidate in vari modi a livello individuale. Durante la presentazione, abbiamo discusso dei modi collettivi per resistere a queste pressioni sociali e ho citato il postfemminismo. Secondo me il postfemminismo è una forma di appropriazione neoliberale di alcuni concetti femministi che riproduce forme di discriminazione femminile, promuovendone apparentemente (e paradossalmente) l'autoaffermazione. Sei d'accordo? Dove inserisci il postfemminismo all'interno delle posture teoriche sul ruolo della bellezza nella costruzione della soggettività femminile?*



Hai sicuramente ragione a ritenere che il postfemminismo sia una versione addolcita e intrisa di consumismo delle rivendicazioni femministe. A partire dalla “*third wave*” del femminismo, le rivendicazioni si sono gradualmente individualizzate, il loro punto focale è stato spostato dalle dinamiche istituzionali e strutturali della società al percorso emancipatorio di ogni singola donna nella sua biografia. La libertà sessuale, l’accesso alla formazione e al lavoro, l’autonomia economica sono diventati, da temi di trasformazione sociale, i punti cardinali dell’emancipazione individuale. Il famoso slogan di incoraggiamento per le ragazze che ritorna nel film *Barbie* di Greta Gerwig dell’anno scorso, e che dice “*You can be whatever you set your mind to*”, è esemplare di questo femminismo dell’*empowerment* individuale. Come molte studiose hanno mostrato negli ultimi decenni, la cultura di consumo e il capitalismo neoliberale si sono appropriati di questa forma di *empowerment* e ne hanno fatto un’ingiunzione, un obbligo, una definizione della femminilità competente. È interessante notare, in effetti, che la bellezza e la forma fisica restano imperativi centrali della femminilità “riuscita” postfemminista: l’emancipazione delle donne deve passare dalla realizzazione di un modello relativamente stereotipato di femminilità, uno in cui la riconoscibilità della femminilità stessa non venga mai meno – pena la revoca del riconoscimento sociale promesso. Per questa ragione, nel mio libro *The Beauty Paradox* sostengo che la femminilità contemporanea occidentale prescritta nel contesto postfemminista è strutturata da una logica paradossale. Più precisamente, la paradossalità è organizzata intorno alla differenza tra maschile e femminile, che è rafforzata da ciascuna delle ingiunzioni normative contraddittorie che si rivolgono alle donne. Prendiamo il caso della bellezza e delle pratiche per gestire la propria apparenza. Da un punto di vista sociologico, la bellezza è importante per il riconoscimento sociale delle donne nella misura in cui è il segno visibile della loro competenza nel partecipare al gioco sociale espressivo che potremmo chiamare “essere una donna”. Gli sforzi per essere bella mostrano quindi l’impegno costante di una donna a iscrivere sulla superficie del proprio corpo la differenza tra maschile e femminile. Lavorando per rendere bello il proprio corpo secondo gli standard in vigore, e quindi in un modo che può essere riconosciuto collettivamente, le donne si qualificano come femminili, e proteggono la differenza tra uomini e donne, tra corpi/soggetti maschili e femminili. Di conseguenza, le donne sono

persone da cui ci si aspetta che dimostrino un interesse per la bellezza e tutto quello che riguarda le pratiche relative (prodotti, riviste, blog, video, consigli, servizi), e la bellezza è un interesse che caratterizza le donne (e per estensione gli uomini che non sono veramente “uomini”, come coloro che si truccano o si vestono con abiti femminili esponendosi così a commenti omofobi). Per citare Colette Guillaumin, il lavoro della bellezza “segna” il corpo femminile in quanto femminile, il che garantisce alcuni vantaggi sociali alle donne, in quanto membri del gruppo che riceve un certo tipo di riconoscimento (per esempio sottoforma di “idealizzazione” del femminile, galanteria eccetera). Allo stesso tempo, però, questo “segno” visibile materializza lo status delle donne in quanto “non uomini”, cioè in quanto esseri sociali che non sono nient’altro che donne. Quando le donne si dedicano ad attività qualificate come femminili, si qualificano come differenti dagli uomini, e proteggono indirettamente la differenza di genere come forma di organizzazione sociale. Finché godono dei privilegi che sono attribuiti alle donne in una società patriarcale, le donne sono soggette alla qualifica negativa che colpisce tutto ciò che è femminile: così la differenza tra maschile e femminile è “reinscritta” (prendo in prestito il concetto di *re-entry* usato da Luhmann) nella differenza tra maschile e femminile. Tutto ciò che le donne fanno per essere collettivamente riconosciute come donne “competenti” consolida il terreno su cui può aver luogo la loro discriminazione (esclusione, umiliazione, abuso, violenza). La paradossalità risiede quindi nel fatto che la differenza di genere è allo stesso tempo una fonte di riconoscimento e una fonte di discriminazione: ecco l’effetto performativo delle contraddizioni che definiscono la femminilità contemporanea. Il film *Barbie*, che citavo prima, è un esempio (e ce ne sarebbero molti) di produzione culturale che esplicita queste contraddizioni – pensiamo al monologo di Gloria (impersonata dall’attrice America Ferrera) sulla “dissonanza cognitiva” necessaria per essere una donna in una società patriarcale. Per avere una voce, uno spazio, una dignità nella sfera pubblica, le donne devono rispondere alle ingiunzioni paradossali che domandano loro di dimostrare qualità e capacità tradizionalmente maschili e di conservare un livello di femminilità sufficiente per non minacciare la gerarchia sociale dei generi. La “dissonanza cognitiva” che le donne vivono sorge da una cornice culturale della femminilità competente nelle società occidentali postfemministe, in cui la presa di distanza collettiva dai

ruoli sociali tradizionali è rallentata dai richiami onnipresenti alle responsabilità e alle funzioni che le donne non possono permettersi di tralasciare (maternità, lavoro domestico, bellezza, *care* – anche sul luogo di lavoro) per poter essere riconosciute come donne. La cultura postfemminista non può persistere senza l'idea del valore della femminilità, e quindi torna sempre a rafforzare l'idea di una differenza fondamentale che si esprime nelle azioni, nei corpi, nelle scelte delle donne. È qui la grande ironia del postfemminismo, a mio parere: nonostante le sue pretese di favorire l'*empowerment* e la capacità di azione delle donne, la cultura postfemminista limita la loro capacità di scelta e di autoaffermazione attraverso le logiche paradossali che la circoscrivono. Di conseguenza, le scelte delle donne restano sempre "sbagliate" nella misura in cui la "giusta" scelta resta praticamente irraggiungibile. La retorica postfemminista incoraggia le donne a "essere fiere del loro potere", a "scegliersi", a "farsi valere", ingiunge di agire, come se esse avessero – come vuole la fantasia neoliberale – tutte le scelte possibili ugualmente aperte e accessibili davanti a loro. In realtà, le donne sono ancora costrette a scegliere tra obblighi e ingiunzioni contraddittorie, il cui effetto sulla loro legittimità sociale è comunque deleterio. Ritengo fondamentale ritornare a una discussione collettiva degli ostacoli socio-politici e culturali che limitano le scelte delle donne – e non le scelte di ogni singola donna, ma delle donne come categoria di agenti sociali la cui capacità di agire è ulteriormente compromessa da una serie di variabili come l'etnia, l'orientamento sessuale, la taglia corporea, la classe sociale eccetera.

*In uno dei tuoi libri: "Abitudine e potere", edito da ETS nel 2003, interroghi l'alleanza tra habitus e potere, mostrando le radici filosofiche del pensiero bourdeusiano. Se l'habitus orienta l'autopercezione e le pratiche, diventando parte dell'identità individuale, allora per la liberazione femminile dal potere patriarcale non è sufficiente una presa di coscienza. Quali possibili strategie di resistenza e di lotta alle logiche patriarcali sono possibili, secondo te?*

La ragione principale per cui una presa di coscienza non è sufficiente è che l'*habitus* è, secondo Bourdieu, una matrice incorporata di azioni e di giudizi coerenti con le condizioni sociali della sua incorporazione. In altri termini, le attrici sociali rispondono alle regole del gioco che vigono nei diversi contesti della vita sociale: tali regole non esistono solo nella coscienza delle persone, e nemmeno

nel loro inconscio, ma sono ricordate e ribadite dalle caratteristiche dell'organizzazione sociale, in maniera continua e inevitabile. L'acquisizione di una familiarità con lo spazio sociale consiste nell'incorporare i principi che organizzano la coerenza delle condotte individuali nel mondo sociale: tali principi organizzatori non sono soltanto riprodotti dagli individui, ma sono anche incarnati dalle istituzioni e dalle convenzioni del mondo sociale, cioè dalle sue strutture oggettive. Per questo "sapersi comportare" è una competenza contestuale, locale, e permeata di cultura. Lo spazio sociale che apprendiamo non è neutro, "piatto", indeterminato rispetto al valore delle posizioni che si trovano nella sua geografia. Esso è, al contrario, già sempre (e da sempre) attraversato da logiche che decidono dell'attribuzione di valore e di legittimità ad azioni, posizioni, oggetti, individui che vi si situano. Lo spazio sociale è strutturato, secondo Bourdieu, da una serie di opposizioni di valore che funzionano come una matrice di competizioni e di lotte tra le singole posizioni al suo interno. Nelle opposizioni tra ciò che è raffinato e ciò che è volgare, tra ciò che è ricercato e ciò che è banale, o tra ciò che è spirituale e ciò che è materiale, per esempio, sono già contenuti degli apprezzamenti (positivi o negativi) delle cose e delle persone che si collocano da un lato o dall'altro di esse. Ne consegue che le abitudini che incorporiamo, noi le incorporiamo già sempre a partire da una certa posizione all'interno dello spazio sociale, posizione alla quale sono legate, da una parte, certe risorse che ricevono una certa attribuzione di legittimità e prestigio; e che genera, dall'altra, una visione specifica, situata, dello spazio sociale stesso e delle poste in gioco al suo interno (in altri termini: io vedo, comprendo e apprendo il mondo pratico sempre a partire dalla mia posizione in esso). Per queste ragioni, è importante che le tattiche di resistenza e di emancipazione prendano di mira prima di tutto l'organizzazione gerarchica che qualifica immediatamente i corpi, le identità e le azioni, e che fa sì per esempio, come discuto nel mio *The Beauty Paradox*, che le azioni delle donne possano raramente sottrarsi al giudizio negativo che le qualifica come inferiori, meno degne, meno importanti rispetto a quelle degli uomini. L'intenzione emancipatoria di un'azione individuale, guidata da una presa di coscienza delle discriminazioni, è certo importante, ma resta impotente se non fa parte di uno sforzo collettivo per modificare la lente attraverso la quale noi osserviamo il sociale e attribuiamo valore a coloro che lo abitano (incluse noi stesse). A mio avviso è questa la ragione principale per cui la parità di genere in Italia è molto lenta

a realizzarsi, malgrado la forza di impatto dei movimenti e delle mobilitazioni femministe: la grande maggioranza dei “gatekeepers” istituzionali è ancora portatrice di una visione gerarchica e sessista dei rapporti sociali fra i generi. Un altro problema è che si interviene quasi sempre e quasi soltanto sulle donne, sulle ragazze, sulle bambine: si dovrebbero educare giovani e ragazzi diversi per indebolire il sessismo, non solo creare una coscienza dell’oppressione nelle future donne.

*Soprattutto in: “The Beauty Paradox”, ma anche nel progetto che stai portando avanti attualmente, hai studiato estensivamente il ruolo dei media digitali nel veicolare rappresentazioni paradossali della bellezza femminile e nell’influenzare le esperienze relative alle relazioni amorose e all’intimità. Sulla base della tua esperienza di ricerca e delle riflessioni teoriche che hai sviluppato, ritieni che social media e app possano esercitare una funzione emancipatoria e favorire la creazione di relazioni improntate sull’uguaglianza di genere? Se sì, come e in quali contesti?*

Come tutte le tecniche e tecnologie, anche i media digitali presentano delle *affordances* e una serie di utilizzazioni. Le *affordances* definiscono le cose che si possono fare con un certo medium, e dipendono dalla maniera in cui è progettato, inteso, costruito e aggiornato da coloro che lo producono, nonché dai supporti disponibili per utilizzarlo. Gli usi possibili e reali del medium costituiscono un insieme che si interseca con l’insieme delle *affordances*, ma che non gli è interamente sovrapponibile. In altri termini, le persone si appropriano dei media e dei supporti per fare molte delle cose che sono previste dagli agenti che li producono, ma ne fanno anche altre che non sono esattamente coerenti con le intenzioni dei produttori. Inoltre, poiché i social media sono dei luoghi di produzione e circolazione di significati, non è possibile dare una caratterizzazione unica del loro impatto sugli attori sociali, sulla cultura e sulle strutture sociali. Questa diversità si osserva chiaramente sul campo lavorando con gli usi che le persone fanno dei social media: a seconda della situazione e della posizione delle persone nello spazio digitale dei social media, utilizzi diversi sono possibili, ma sempre al crocevia tra atti di conformità e momenti di resistenza e critica. Come ha dimostrato la ricerca sulle piattaforme di social media, le norme che regolano la visibilità delle diverse identità, interazioni, informazioni, e che quindi inquadrano i gesti di costruzione delle relazioni, si sono consolidate sin dall’inizio della comunicazione mediata dalle tecnologie digitali.

Sebbene i social media possano aumentare la visibilità delle comunità emarginate e delle questioni sociali, le norme che regolano la visibilità e la legittimità sono ancora principalmente organizzate lungo linee di disuguaglianza e prendono di mira individui posti all'intersezione di assi di dominazione, uno dei quali è notoriamente il genere. Il mio lavoro sul campo conferma i risultati ottenuti in altri studi empirici riguardo al fatto che la visibilità delle donne è altamente regolamentata e controllata nella sfera pubblica online. Le partecipanti che ho intervistato sono consapevoli dell'intenso scrutinio che si applica alle foto e alle voci delle donne nelle comunità online, e quindi delle aspettative generali che le prendono di mira come donne che producono contenuti visivi online. Tale consapevolezza emerge nelle loro riflessioni e considerazioni che accompagnano la realizzazione e diffusione di contenuti. Pertanto, le donne con cui ho parlato hanno descritto diverse strategie per connettersi con altre persone attraverso i loro selfie, cercando allo stesso tempo di "salvare la faccia": a volte decidono di conformarsi agli standard convenzionali di femminilità e bellezza e si collocano all'interno della produzione culturale visiva mainstream; altre volte sfidano questi standard e danno voce alla resistenza contro gli squilibri di potere di genere, incoraggiano l'inclusione di stili di vita, identità e corpi diversi. Mentre negoziano le norme di visibilità, le donne rivendicano anche la legittimità della diversità dei loro propri corpi, apparenze, esperienze, identità e stili di vita diversi. Essere visibili come soggetti non convenzionali, come eccezioni – per esempio attraverso la critica alle norme dominanti – comporta un peso e un rischio, che le donne percepiscono come una minaccia costante alla stabilità dei loro legami relazionali sui social media. Sostenere specifiche auto-presentazioni e narrazioni non convenzionali non è solo una questione di forza di volontà: al contrario, è altamente contingente, poiché dipende dalla disponibilità personale in un determinato momento (posso gestire questo tipo di esposizione?), dal pubblico di riferimento (chi sono le persone che mi vedranno e come è probabile che reagiscano?), dalla rete dell'utente (chi sarà pronto a convalidare la mia prospettiva e la mia auto-narrazione?), dal contesto (a quale discussione sto partecipando? Cosa sta succedendo alle donne nella società in generale?) e dalla piattaforma di social media scelta. Questo non è che un minimo esempio della complessità delle pratiche online, dei loro significati e delle intenzioni che li animano. Più i soggetti che emettono un discorso critico sono politicamente fragili, più è necessaria un'attenta

costruzione del pubblico di riferimento, una strategia di protezione e difesa dagli attacchi di coloro che difendono lo *status quo*, e una valutazione contingente della situazione personale, prima di “esporsi” e rendersi visibili con intenti emancipatori o di contestazione (Andrea Brighenti ha scritto pagine molto acute sulla questione).

*Questa riflessione sulla complessità delle pratiche online mi sembra illuminante e applicabile a una molteplicità di fenomeni, penso anche alle narrazioni di persone disabili e neurodivergenti che attualmente si stanno diffondendo anche nel nostro paese. Per ritornare invece ai tuoi temi di ricerca, quali saranno gli argomenti su cui ti orienterai nelle tue ricerche future e quali le direttrici teoriche più proficue, dal tuo punto di vista, nell'ambito delle questioni di genere e delle relazioni amorose?*

Ci vorranno anni per analizzare la quantità enorme di dati che ho raccolto. Quindi Maclic mi terrà occupata per un po'. I dati qualitativi evidenziano per esempio uno slittamento della concezione di “romantico”, che intendo approfondire. Oltre ai riferimenti di cui parlavo prima, da Luhmann alle ricerche empiriche di sociologhe quali Jacqui Gabb, Janet Fink, Stevi Jackson, sto leggendo i lavori di William Reddy per pensare queste trasformazioni. Sto anche lavorando sulle testimonianze delle persone che ho intervistato relativamente alla loro utilizzazione di concetti della psicologia popolare per capire e gestire le loro difficoltà relazionali: nei dati raccolti finora per Maclic mi ha molto sorpreso l'ampia influenza della cultura terapeutica (che altri, a cominciare da Giddens e Illouz, hanno documentato, ma che non avevo ancora toccato con mano) sugli immaginari amorosi e sulle concezioni del successo di una relazione intima che ho potuto raccogliere. Ma resta comunque il progetto – per ora poco definito – di replicare lo studio sui selfies con un campione di uomini di diversi orientamenti sessuali. Vedremo se il tempo sarà dalla mia parte!

*Mi auguro proprio di sì Chiara. Concludo rinnovando i miei complimenti per gli studi che hai sviluppato in questi anni, perché offrono un affresco delle relazioni amorose e sulle questioni di genere ancorato teoricamente e al contempo informato da dati empirici costruiti in modo rigoroso. Grazie per questa conversazione stimolante.*

*Riferimenti bibliografici*

Boudon, R.

2011, *Ordinary rationality: the core of analytical sociology*. In Demeulenaere P., *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 33-49.

De Certau, M.

2010, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma (ed. or. 1994).

Gerwig, G.

2023, *Barbie The Movie*, film, Stati Uniti/Regno Unito.

Giddens, A.

1995, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1992).

Guillaumin, C.

2002, *Racism, sexism, power and ideology*, Routledge, London.

Jamieson, L.

2007, *Intimacy*. In *The Blackwell encyclopedia of sociology. Second Edition*, John Wiley and sons.

Luhmann, N.

2001, *Amore come passione*, Asterio, Trieste (ed. or. 1982).

2016, *Amore. Un seminario*, Mimesis, Milano (ed. or. 2008).

Pasolini, P. P.

1964, *Comizi d'amore*, film documentario, Italia.

Piazzesi, C.

2003, *Abitudine e Potere. Da Pascal a Bordieu*, Edizioni ETS, Pisa.

2009, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, ETS, Pisa.



2010, *Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis*. In “Nietzsche-Studien”, vol. 39, n. 1, pp. 352-381.

2015, *Nietzsche*, Carocci, Roma.

2017, *Vers une sociologie de l'intime: Éros et socialisation*. Hermann, Paris.

2019, *Grammatiche dell'amore. Studi sociologici sulle relazioni intime*, Franco Angeli, Milano.

2023, *The Beauty Paradox: Femininity in the Age of Selfies*. Rowman & Littlefield.

Piazzesi, C., & Lavoie Mongrain, C.

2020, *Selfies de femmes, négociation normative et production de culture visuelle sur Instagram et Facebook*. In: “Recherches féministes”, vol. 33, n. 1, pp. 135-151.

Tavory, I., Timmermans, S.

2014, *Abductive analysis: Theorizing qualitative research*. University of Chicago Press, Chicago.