UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

DOTTORATO DI RICERCA IN GENDER STUDIES

CICLO 38 (XXXVIII)

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06 Storia della Filosofia

SGUARDI DAI MARGINI SULLA P.A.: INFRASTRUTTURAZIONE, RIPRODUZIONE SOCIALE E PROCESSI DI SOGGETTIVAZIONE POLITICA

Dottoranda: Dott.ssa Martina Facincani

Supervisora: Ch.ma Prof.ssa Francesca Romana Recchia Luciani

Coordinatrice: Ch.ma Prof.ssa Francesca Romana Recchia Luciani

ESME FINALE 2026

Finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP H91I22000790007 Investimento 4.1 D.M. n. 351 del 9 Aprile 2022 – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza. Progetto: "Le donne tra produzione e riproduzione: conciliare tempo di vita e tempo di lavoro nella P.A."

INDICE

INTRODUZIONE 7

Prima parte. **LE CORNICI TEORICO-METODOLOGICHE** 16

CAPITOLO 1: Governare o riprodurre la vita. Genealogie femministe tra le infrastrutture della riproduzione sociale 17

1. Tra le crepe della crisi delle infrastrutture sociali 17

2. Il paradigma della riproduzione sociale: la divisione sessuale e razziale del lavoro di cura da una prospettiva materialista 22

2.1. La marginalizzazione del lavoro domestico e di cura: ciò che Marx non è riuscito a vedere 24

2.2. Il femminismo marxista bianco e la rilettura di Marx 27

2.2.1. La campagna *Salario al lavoro domestico* 30

2.3. L'organizzazione razzial-coloniale del lavoro di cura nel capitalismo globale 35

3. Etica femminista della cura: sguardi situati sulla relazione tra cura e potere 39

4. *Commons* e riproduzione sociale 49

5. Che cos'è un'infrastruttura? Una breve genealogia critica 53

6. "*Staying with the Trouble*": abitare le ambivalenze 62

6.1. Riprodurre, controllare, trasformare: la cura tra possibilità politica e governo della vita 65

6.2. Il politico eccedente: pratiche di lotta e processi di soggettivazione oltre la forma-Stato 70

6.3. "Torni lunedì!" Biopolitica del tempo e micro-pratiche di cura 76

CAPITOLO 2: Saperi situati e pratiche di ricerca: un approccio transfemminista militante 83

1. Conoscenza parziale, saperi situati: provare a fare ricerca transfemminista militante 83

1.1. Produciamo rappresentazioni di rappresentazioni 88

1.2. Le emozioni come fonte di conoscenza 91

2. Metodologia della raccolta e analisi dei dati 93

3. Presentazione dei casi di studio 97

3.1. *Obiezione Respinta* 99

3.2. *Socorristas en Red (feministas y transfeministas que abortamos)* 101

3.3**.** *Movimento di Lotta per la Casa Bari* 103

3.4. *Acquedotto Pugliese* 104

Seconda parte LA RICERCA EMPIRICA

***Sezione I* - L'accompagnamento femminista all'aborto come pratica di cura trasformativa** 107

CAPITOLO 3: *Obiezione Respinta* 108

1. La regolamentazione dell'interruzione volontaria di gravidanza in Italia: la legge 194/1978, tra norma e prassi 108

1.1. Obiezione vostro onore! 114

1.2. Aborto farmacologico, una storia di ritardi e ostruzionismo 117

2. Mappare l'obiezione di coscienza. La nascita di *Obiezione Respinta* 120

2.1. L'aborto è mio e lo racconto io! Lo *storytelling* come forma di contro-potere 126

3. Oltre la mappa: infrastrutture digitali e pratiche di accompagnamento 131

4. Contro, dentro, oltre l'istituzione: ripensare il rapporto tra cura e Stato 134

5. Conclusioni 140

CAPITOLO 4: *Socorristas en Red* 143

1. Il contesto argentino e la lunga battaglia per la legge sull'aborto. Una coalizione in crescita 144

2. La duplice traiettoria del misoprostolo: breve storia sociale dei suoi usi 149

2.1. Linee telefoniche e diritto all'informazione: una strategia di diffusione 153

2.2. Dalle linee telefoniche ai gruppi di accompagnamento 156

3. Da *Socorro Rosa* alla rete *Socorristas en Red*. Genealogia di un dispositivo 157

3.1. Dalla pratica alla rete: la nascita di *Socorristas en Red* 163

4. "Tutto un lavoro da formica!" Il *socorrismo* come *apuesta (contra)pedagógica* 165

4.1. "Anche mettersi in rete è una forma di cura" 167

4.2. L'aborto femminista come pratica prefigurativa di cura 172

5. Conclusioni 175

***Sezione II* - Affetti, pratiche, alleanze: verso un abitare come spazio di soggettivazione collettiva** 177

CAPITOLO 5: *Movimento di Lotta per la Casa Bari* 178

1. La costruzione moderna della separazione tra sfera pubblica e sfera privata 178

2. Pensare la casa come spazio politico: alcune genealogie femministe materialiste-decoloniali-queer 183

3. Abitare nel tardo capitalismo. La casa come nodo della riproduzione sociale 189

4. La casa come spazio di controllo: precarietà abitativa e dispositivi di sorveglianza/disciplinamento 195

5. La casa come spazio di soggettivazione: lotte per l'abitare e processi di infrastrutturazione 199

5.1. Tra riconoscimento e conflitto: il rapporto con il territorio e le istituzioni 203

5.2. La politicizzazione della perdita: temporalità della cura e trame comunitarie 206

5.3. Comunità di cura 208

6. Conclusioni 211

***Sezione III* – Sguardi dai margini sulla P.A.** 213

CAPITOLO 6: *Acquedotto Pugliese* 214

1. Perché *Acquedotto Pugliese*? 214

2. Breve inquadramento storico e territoriale di *Acquedotto Pugliese* 216

3. Politiche di benessere aziendale: il contesto regolativo multilivello di *Acquedotto Pugliese* 222

3.1. Tra tradizione organizzativa e nuove logiche di legittimazione: il benessere lavorativo e la parità di genere come dimensioni morali dell'impresa 229

3.2. Dentro e fuori le istituzioni: dalla cura dell3 dipendenti alla cura dei territori 235

4. *Acquedotto Pugliese* come infrastruttura pubblica: contraddizioni e tensioni 237

5. Conclusioni 243

CONCLUSIONI 245

1. Comunità intenzionali 247

2. La riproduzione sociale come spazio di organizzazione politica 250

3. Attraversare la soglia: dentro e fuori le istituzioni 252

APPENDICE 255

BIBLIOGRAFIA 256

SITOGRAFIA 284

ABSTRACT

ITALIANO

Negli ultimi anni, e in particolare dalla pandemia da Covid-19 in poi, il precipitare delle crisi sociali, economiche e ambientali ha riportato al centro del dibattito pubblico e della ricerca l'urgenza di ripensare il nostro modo di prenderci cura di noi, dellɜ altrɜ e del mondo, così come l'importanza di infrastrutture capaci di sostenere la cura nelle sue dimensioni individuali e collettive. Questa ricerca indaga la relazione tra produzione e riproduzione sociale attraverso la lente dei processi di infrastrutturazione, intesi non soltanto come costruzione di dispositivi materiali, ma come articolazione di relazioni, immaginari e pratiche quotidiane. Tale prospettiva consente di intrecciare in modo fecondo diverse elaborazioni femministe e transfemministe sulla cura, mettendo in dialogo il femminismo della riproduzione sociale e l'etica della cura. Il lavoro si concentra sulle tensioni che attraversano la sfera della riproduzione sociale, esplorando in particolare le ambivalenze della cura: da un lato come pratica di risposta a bisogni e condizioni di marginalizzazione; dall'altro come possibile vettore di normalizzazione o esclusione, quando assume i contorni della pratica istituzionalizzata. Attraverso l'analisi comparata di contesti differenti - da un'organizzazione fortemente istituzionalizzata, ad alcune esperienze di autorganizzazione nate da bisogni locali - la ricerca mette in luce come le pratiche di cura possano tanto riprodurre quanto sovvertire i modelli di vita dominanti. Da questo punto di osservazione, le infrastrutture del quotidiano emergono come terreni di negoziazione, ibridazione e conflitto, potenzialmente capaci di generare forme alternative di socialità e di cura. L'obiettivo complessivo è contribuire a una riflessione critica e situata su come la cura, nelle sue diverse configurazioni, partecipi non solo alla costruzione materiale e simbolica del vivere comune, ma costituisca anche un terreno di soggettivazione e organizzazione politica.

ENGLISH

In recent years, and particularly since the Covid-19 pandemic, the acceleration of social, economic and environmental crises has brought back to the forefront of public debate and

research the urgent need to rethink how we care for ourselves, others and the world, as well as the importance of infrastructures capable of supporting care in its individual and collective dimensions. This research investigates the relationship between production and social reproduction through the lens of infrastructural processes, considered not only as the construction of material devices, but also as the articulation of relationships, imaginaries and everyday practices. This perspective allows for a productive interweaving of various feminist and transfeminist elaborations on care, bringing social reproduction feminism and the ethics of care into dialogue. The work focuses on the tensions that cross the sphere of social reproduction, exploring in particular the ambivalences of care: on the one hand, as a practice that responds to needs and conditions of marginalisation; on the other, as a possible vector of normalisation or exclusion, when it becomes institutionalised practice. Through a comparative analysis of different contexts - from a highly institutionalised organisation to some experiences of self-organisation arising from local needs - the research highlights how care practices can both reproduce and subvert dominant models of life. From this point of view, everyday infrastructures emerge as areas of negotiation, hybridisation and conflict, potentially able to generate alternative forms of sociality and care. The overall objective is to contribute to a critical and situated reflection on how care, in its various configurations, not only participates in the material and symbolic construction of common living, but is also a terrain of subjectivation and political organization.

INTRODUZIONE

La presente ricerca di dottorato è stata finanziata da una borsa di ricerca D.M. 351/22 (dottorati di ricerca e dottorati innovativi per la pubblica amministrazione e il patrimonio culturale), che aveva come obiettivo generale l'elaborazione di strategie per facilitare la conciliazione tra tempo di vita e tempo di lavoro delle donne impiegate nella Pubblica Amministrazione (P.A.), a partire da una riflessione sul lavoro riproduttivo e sui modelli organizzativi del lavoro contemporanei[1].

Dalla pandemia da Covid-19 si è assistito a un rinnovato interesse per le dimensioni riproduttive dell'esistenza, in particolare per i vincoli che intercorrono tra produzione, riproduzione e sostenibilità ecosistemica. Questo perché stiamo effettivamente assistendo a una preoccupante accelerazione di quella che diversɜ studiosɜ hanno da tempo identificato come una crisi della riproduzione sociale, termine con cui si fa riferimento all'emergere di tensioni strutturali tra le spinte dell'accumulazione capitalistica e la capacità della società di rigenerare le condizioni materiali, affettive e relazionali della vita[2].

Cosa ormai nota, proprio la pandemia ha contribuito a rendere ancor più evidente questa crisi, mostrando come le economie e le istituzioni tutte dipendano da un insieme denso di attività quotidiane di cura, manutenzione e riproduzione della vita sociale che restano largamente non riconosciute. La "riemersione" del tema ha avuto un risvolto tanto teorico, quanto pratico-politico, poiché ha riattivato un campo di riflessione che, a partire dalle analisi del femminismo marxista negli anni Settanta, ha da tempo messo in discussione la subordinazione della sfera riproduttiva, generalmente associata al lavoro domestico e di cura, a quella produttiva del lavoro salariato. Tale subordinazione deriva da una separazione tra le due sfere, che attribuisce valore economico e politico differenziale alle specifiche attività svolte nell'una e nell'altra sfera, separazione che non ha nulla di naturale, ma che è funzionale alla riproduzione di rapporti di sfruttamento e di asimmetrie di potere. Mettere a critica questo assunto ha aperto e apre ancora oggi nuovi spazi di analisi e di mobilitazione. Nel dibattito contemporaneo si è tornatɜ così a

[1] Per un approfondimento della categoria analitica di "riproduzione sociale" si rimanda ai Capitoli 1 e 2.
[2] Cfr. C. Arruzza, T. Bhattacharya, & N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it., Laterza, Bari, 2019; N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it., Laterza, Bari, 2023; N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo,* trad. it., Mimesis, Milano, 2017.

tematizzare, per esempio, proprio il *continuum* inestricabile tra produzione e riproduzione, tra sfera del lavoro e sfera del privato, storicamente considerate separate. Per molti osservatori e osservatrici, la pandemia come "evento" sembrava aver stracciato il velo sulla centralità della riproduzione sociale e sull'urgenza di affrontare le profonde disuguaglianze nei sistemi sociali che sostengono la vita, l'educazione, la salute[3]. Si è parlato del ritorno di un "rimosso" rispetto alla presa di coscienza collettiva della dipendenza del lavoro produttivo da quello riproduttivo e, in generale, da un insieme di servizi in grado di garantire a tutti e tutte una vita dignitosa[4]. Tali servizi, dall'assistenza all'infanzia e alle persone anziane ai sistemi educativi, dai servizi sociali ai sistemi sanitari, sono stati gravemente compromessi da decenni di politiche di austerità, che hanno prodotto tagli, definanziamenti e processi di privatizzazione[5]. Nell'immediato, il virus - come ampiamente dibattuto - sembrava aver fatto vacillare la fiducia verso una crescita economica illimitata guidata da logiche cannibali, che non tengono conto, banalmente, dei limiti strutturali di energie e risorse naturali[6]. Il neoliberismo come governamentalità[7] e come progetto economico-politico specifico che - riprendendo l'analisi di David Harvey - mira alla riorganizzazione del capitalismo globale e alla riaffermazione del suo potere sulla classe lavoratrice[8], era stato nuovamente messo sotto accusa da analisi che hanno individuato nella razionalità neoliberista un amplificatore dei rapporti di oppressione di genere, razza e classe (etc.), che trovano radicamento nelle polarizzazioni binarie che costituiscono il fondamento del pensiero occidentale moderno (natura/cultura, sesso/genere, pubblico/privato etc.).

D'altra parte, è cosa altrettanto nota come continuiamo a trovarci immersɜ in un groviglio di crisi molteplici e intrecciate - economica, ecologica, sociale e politica - che, a dispetto dei buoni propositi generatisi all'indomani del Covid-19, continuano a mettere in discussione le condizioni di riproduzione della vita. Guerre, genocidi, nuove povertà, disuguaglianze crescenti e il riemergere di forme autoritarie e neofasciste delineano un

---

[3] G. Serughetti, *Democratizzare la cura. Curare la democrazia*, nottetempo, Milano, versione e-pub, 2020.
[4] Ivi.
[5] C. Arruzza, "Non vogliamo tornare alla normalità: il Coronavirus e le lotte delle donne", in *I Quaderni di Into the Black Box. PENSARE LA PANDEMIA*, Dipartimento delle arti, Università di Bologna, 2020, pp. 81-87.
[6] N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit.
[7] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2005; M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso Al Collège De France (1977-1978)*, trad. it, Feltrinelli, Milano, 2005.
[8] D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford University Press, Oxford, 2005.

orizzonte di vulnerabilità diffusa, nel quale la governamentalità neoliberale continua a operare come razionalità dominante. "Non torneremo alla normalità, perché la normalità era il problema", recitava lo slogan del femminismo cileno circolato durante il lockdown, che condensava il rifiuto di tornare a un ordine sociale fondato proprio su quelle disuguaglianze e violenze strutturali che la pandemia aveva reso visibili. A distanza di qualche anno dall'"evento", appare invece piuttosto evidente non solo la capacità del sistema neoliberale di resistere alle sue stesse crisi, riadattandosi in cerca di sempre nuovi spazi da colonizzare, ma anche la specificità del rapporto di sfruttamento che lo lega alla sfera della riproduzione sociale, oggi al centro di processi di accumulazione che producono nuove differenze di classe e discriminazioni[9]. Come scrivono Luci Cavallero e Verónica Gago, oggi la ristrutturazione dei rapporti di classe si gioca proprio sul terreno della riproduzione sociale, come spazio dove si intrecciano, in maniera complessa e non lineare, nuove forme di sfruttamento e di estrazione di valore, ma anche pratiche di resistenza e processi di soggettivazione[10]. Del resto, il movimento femminista ci invita da tempo a riconoscere che la riproduzione sociale non è solo un terreno di cattura per il capitalismo neoliberale, ma anche un luogo in cui si ridefiniscono sabotaggi e sottrazioni[11].

Dunque, sebbene la cornice originaria della borsa di ricerca orientasse il progetto verso l'elaborazione di strategie di conciliazione, nel corso del percorso di dottorato è venuto naturale spostare l'attenzione proprio su ciò che precede e rende possibile tale conciliazione, ossia i processi riproduttivi e le pratiche di cura che sostengono la vita, individuale e collettiva. Questo slittamento non rappresenta necessariamente un allontanamento rispetto agli obiettivi iniziali, ma un loro approfondimento critico. Interrogare la conciliazione "dal lato della riproduzione", volgendo lo sguardo all'"altra faccia della luna", significa infatti andare oltre l'approccio gestionale e strumentale che la riduce a una questione di bilanciamento individuale di tempi e risorse, per indagarla invece come questione strutturale, che riguarda la distribuzione sociale del lavoro, delle responsabilità della riproduzione e del valore attribuito a queste responsabilità.

[9] C. Arruzza, "Non vogliamo tornare alla normalità: il Coronavirus e le lotte delle donne", cit.
[10] L. Cavallero, & V. Gago, "Paradoxes of the Crisis: The Pandemic Has Generated an Explosion of Domestic Debts in Argentina", in *Critical Time: Interventions in Global Critical Theory*, 2021.
[11] V. Gago, *Neoliberismo dal basso. Economie barocche e pragmatica popolare*, trad. it., Tamu, Napoli, 2023.

La mia analisi si colloca all'incrocio tra il paradigma della riproduzione sociale e l'etica femminista della cura. A partire dal primo, che rimane centrale, integro il contributo della seconda, non come un complemento accessorio, ma come una prospettiva altrettanto necessaria, in un dialogo indispensabile per illuminare le pratiche di cura al centro di questa ricerca. Al fine di orientare la lettura, è utile chiarire sin da subito l'uso che si farà di alcune categorie chiave. Con l'espressione riproduzione sociale faccio riferimento alla dimensione strutturale entro cui si organizzano i processi materiali che rendono possibile la rigenerazione quotidiana e intergenerazionale della vita e della forza-lavoro. Come vedremo, il paradigma della riproduzione sociale consente di analizzare tali processi come storicamente organizzati da rapporti di potere, in particolare di genere, razza e classe, e come terreno privilegiato di accumulazione e conflitto nel capitalismo contemporaneo. All'interno di questa cornice, utilizzo il termine cura per indicare un campo di (micro)pratiche e attività specifiche che sostengono la vita quotidiana, dal lavoro domestico e affettivo alle forme - istituzionalizzate o informali - di assistenza e sostegno del vivente. Quest'insieme di pratiche non esaurisce la sfera della riproduzione sociale, ma ne rappresenta una dimensione centrale, la cui analisi fa emergere le disuguaglianze strutturali che sorreggono l'organizzazione e la distribuzione della cura[12]. Infine, la cura è assunta anche come orizzonte etico e politico, in dialogo con l'etica femminista della cura, poiché mi consente di interrogare criticamente i modelli prevalenti di distribuzione della cura a partire da modi alternativi di organizzarla. Quando nei casi di studio esaminati la cura emerge come risposta politica, pratica di resistenza o terreno di sperimentazione collettiva, non viene quindi intesa come categoria puramente descrittiva, ma come postura critico-filosofica che prende forma a partire dalle contraddizioni della riproduzione sociale stessa. In alcuni casi, l'uso della parola cura racchiude tutte e tre queste dimensioni, che risulteranno fra loro intrecciate; in altri, debitamente segnalati, si farà invece riferimento specifico alla dimensione filosofico-politica.

Muovendo da questa postura, ho scelto poi di affrontare la questione del rapporto tra produzione e riproduzione sociale attingendo alle riflessioni prodotte in anni recenti sui processi di infrastrutturazione, intesi non solo come costruzione di dispositivi materiali, ma anche - e soprattutto - come articolazione di relazioni, immaginari, pratiche

[12] L. Chisté, L., A. Del Re e E. Forti, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzion*e, ombre corte, Verona, 2020.

quotidiane. Anche in questo caso, la pandemia da Covid-19 ha costituito un momento fondamentale di emersione della realtà delle infrastrutture, come forme sociali, affettive e politiche**,** e dell'importanza del loro funzionamento per mantenere e trasformare le condizioni che rendono possibile la vita comune[13]. L'intuizione a lasciarmi contaminare da questo campo di ricerca si è rafforzata a partire dall'esperienza di tirocinio svolta presso Acquedotto Pugliese (AQP)[14], un caso emblematico di infrastruttura che, pur avendo una dimensione eminentemente materiale, può essere letta, al contempo, come microcosmo sociale, economico e politico. Osservare AQP in relazione al territorio e al bene comune che gestisce, l'acqua, mi ha offerto l'occasione per interrogare le modalità attraverso cui le infrastrutture partecipano alla produzione e alla distribuzione della cura collettiva, e per riflettere sulle tensioni che emergono tra le logiche istituzionali della gestione pubblica e le istanze comunitarie o partecipative che si sviluppano attorno alla fruizione di un bene come l'acqua e, più in generale, del territorio come spazio di estrazione e di colonizzazione da parte del capitale.

Questa prospettiva mi ha inoltre consentito di intrecciare in modo proficuo le due genealogie che fanno da cornice teorica a questo lavoro - il femminismo della riproduzione sociale e l'etica della cura - senza rinunciare a metterle in dialogo, come invitano a fare, tra le altre, Maddalena Fragnito e Miriam Tola[15]. Proprio perché riproduzione sociale e cura non coincidono pienamente, pur non potendo essere considerate ambiti del tutto separati[16], assumere questo specifico focus mi ha permesso di mettere in evidenza, in senso più ampio, i processi che danno forma alla complessa sfera della riproduzione sociale, all'interno della quale si collocano anche le micro-pratiche di cura oggetto di questa ricerca.

Una parte centrale di questo lavoro consiste nell'indagare le ambivalenze che attraversano questi processi, in particolare quando riguardano la "cura", intesa come

---

[13] In particolare, M. Lupoli, "Infrastrutture della resistenza e della solidarietà: uno sguardo ai gruppi di mutuo aiuto nati in Italia durante l'emergenza pandemica", in V. Borghi e V. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma. Le infrastrutture come cose, processi e logiche della vita collettiv*a, Orthotes, Napoli-Salerno, 2024. pp. 277-294.

[14] La borsa di dottorato, finanziata nell'ambito del PNRR, ha previsto - oltre a un periodo di sei mesi di ricerca all'estero - un tirocinio aziendale della stessa durata, concepito per promuovere l'integrazione tra formazione universitaria e mondo del lavoro.

[15] M. Fragnito e M. Tola, "Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura", in M. Fragnito e M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, pp. 7-28.

[16] Del Re, A., "Inchiesta operaia e lavoro di riproduzione", in *Machina*, 10 maggio 2023: https://www.machina-deriveapprodi.com/post/inchiesta-operaia-e-lavoro-di-riproduzione (consultato il 21 ottobre 2025).

risposta ai bisogni di riproduzione sociale. Da un lato, queste pratiche si configurano come pratiche politiche situate, che emergono in contesti di marginalizzazione e oppressione e operano in senso trasformativo; dall'altro, possono funzionare come vettori di normalizzazione ed esclusione, soprattutto quando assumono forme istituzionalizzate. Tenere insieme queste ambivalenze nell'analisi apre a interpretazioni di carattere filosofico-politico, capaci di interrogare criticamente le tensioni tra la cura come pratica di resistenza e la cura come dispositivo di regolazione. Per questo, accanto a contesti fortemente istituzionalizzati - come, appunto, l'Acquedotto Pugliese - ho incluso nell'analisi anche esperienze di autorganizzazione della cura, nate da bisogni concreti di micro comunità, costituitesi per scelta o per le contingenze imposte dalle "circostanze". Nella loro parzialità, i casi selezionati sono un invito a ripensare le pratiche attraverso cui ci prendiamo cura (di noi stessɛ, dell'altrə, del mondo) per provare a mettere in discussione i modi in cui viviamo e aprire spazi per tornare a immaginare forme di infrastrutturazione alternative a quelle conosciute. Nel far emergere i travasi, le contaminazioni, ma anche le tensioni tra forme istituzionali e autorganizzate di cura, si vorrebbe contribuire a una riflessione critica e situata su come costruiamo e abitiamo le infrastrutture del quotidiano.

L'impostazione di questo lavoro di ricerca, sia nella parte teorico-metodologica che in quella empirica, si richiama a un approccio storico-genealogico, a cui sono fortemente debitrice. Ciò che segue, infatti, non aspira ad essere "nuovo" in senso assoluto; al contrario, ogni parola è radicata nelle ricerche che l'hanno preceduta, che costituiscono l'ossatura imprescindibile di questo lavoro. Per dirla con le parole di Sara Ahmed, «la citazione è memoria femminista. La citazione è il modo in cui riconosciamo il nostro debito verso coloro che ci hanno preceduto, coloro che ci hanno aiutato a trovare la nostra strada quando il percorso era oscuro perché avevamo deviato dai sentieri che ci era stato detto di seguire»[17]. Scegliere di adottare un approccio storico-genealogico risponde all'esigenza di cercare di interrogare gli scarti, le discontinuità e le risignificazioni che una categoria, compresa quella apparentemente familiare di riproduzione sociale, attraversa in diversi contesti e momenti storici, contribuendo a riorientarne la lettura nel presente[18].

[17] S. Ahmed, *Living a Feminist Life,* Duke University Press, Durham, 2017, pp. 15-16, traduzione mia.
[18] Foucault, M., *Microfisica del potere. Interventi politici,* trad. it. Einaudi, Torini, 1977.

Il lavoro è organizzato in due macro-sezioni principali. La prima, dedicata al quadro teorico e metodologico, delinea le premesse teoriche e gli strumenti epistemologici alla base di questa ricerca (Capitoli 1 e 2). La seconda, invece, consiste nell'analisi dei casi empirici che si è scelto di includere (Capitoli 3-6). Questa seconda parte è a sua volta suddivisa in tre sotto sezioni, ciascuna delle quali si focalizza su un diverso *territorio domestico*[19], inteso come ambito in cui si moltiplica la questione della riproduzione sociale. La scelta di articolare l'analisi attraverso casi apparentemente così diversi risponde alla consapevolezza di star compiendo delle incursioni non esaustive in un campo estremamente complesso, attraversato da tensioni strutturali, che richiedono di essere lette da prospettive multiple. L'esigenza non è quella di realizzare un confronto sistematico, quanto di mettere in relazione contesti eterogenei, per far emergere le connessioni o, all'opposto, i punti di rottura che attraversano le pratiche di cura, e il loro intrecciarsi con i processi di infrastrutturazione, in tempi e luoghi geografici distinti. È un tentativo di riattraversare un dibattito già ampiamente esplorato, ma assumendo una postura tesa a riprendere ciò che è già stato detto e scritto per smuovere nuove domande, lasciando che le esperienze concrete interroghino le categorie teoriche.

Più nello specifico, nel primo capitolo delineo, in maniera certamente non esaustiva, alcune genealogie femministe della riproduzione sociale e dell'etica della cura, con l'obiettivo di mettere in luce tanto le condizioni materiali in cui la cura prende forma, quanto le complesse trame di relazioni, affetti e interdipendenze che la sostengono. Successivamente, attraverso il supporto della letteratura esistente, propongo di considerare la cura come una infrastruttura, un insieme di pratiche, dispositivi materiali e relazioni che sostengono la vita e ne modellano le possibilità. A partire da questa proposta verranno esplorate alcune ambivalenze: in particolare, la tensione tra cura come riproduzione dell'ordine sociale e cura come potenza trasformatrice; il rapporto fra dimensione istituzionale e informale della cura; infine, lo scarto tra i tempi dei bisogni di cura delle persone e quelli delle infrastrutture che dovrebbero sostenerli. Questi nodi - che, anche in questo caso, non pretendono certo di esaurire la complessità del tema - avranno la funzione di bussola per l'analisi dei casi empirici.

Nel secondo capitolo descrivo l'impianto metodologico della ricerca, che si ispira all'epistemologia dei saperi situati e a una prospettiva di ricerca militante, erede della

[19] L. Cavallero e V. Gago, *La casa como laboratorio. Finanzas, vivienda y trabajo esencial*, Editorial Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburg, Buenos Aires, 2022.

tradizione operaista e delle sue rielaborazioni per opera prima del femminismo marxista, poi dei contributi apportati dai nuovi femminismi e - in special modo - dai paradigmi decoloniali.

La seconda sezione, composta dai Capitoli 3, 4, 5 e 6, che costituiscono il cuore di questo lavoro di ricerca, è dedicata all'analisi di quattro casi studio. Nei Capitoli 3 e 4 vengono approfondite due esperienze di autorganizzazione attorno al tema dei diritti riproduttivi (focalizzate sul diritto all'aborto, ma non limitate ad esso) che, come osserva Silvia Federici, sono oggi sotto attacco proprio perché toccano direttamente la riproduzione della vita e della specie. Le realtà prese in considerazione provengono da contesti geografici e sociali differenti (*Obiezione Respinta* dall'Italia, *Socorristas en Red* dall'Argentina), ma condividono la resistenza a quella che Federici e altre studiose definiscono *fascistizzazione della riproduzione sociale*[20]. Con questa espressione, la filosofa indica un processo globale di disciplinamento della vita, in cui il controllo dei corpi e della sessualità si intreccia con politiche economiche, ecologiche e sociali che compromettono le condizioni stesse della riproduzione sociale. Pertanto, questo processo di "fascistizzazione" non si limita a criminalizzare i diritti riproduttivi, ma si esercita su piani molteplici: per esempio, con la violenza dell'indebitamento, con la crescente precarizzazione del lavoro, con i tagli al welfare e la devastazione ambientale, che contribuiscono a restringere la capacità collettiva di prendersi cura e di rigenerare la vita. La scelta di mettere in dialogo contesti così diversi, quindi, risponde all'urgenza di adottare uno sguardo transnazionale su un fenomeno che, pur avendo le sue declinazioni locali, ha un'estensione globale. Dopo i casi studio a dimensione nazionale, il quinto capitolo riporta lo sguardo su una scala territoriale più ristretta (*Movimento di lotta per la Casa Bari*), ed è dedicato a un'esperienza locale di mobilitazione intorno al diritto alla casa, con lo scopo di mettere in relazione la lotta per l'abitare con i processi di riproduzione sociale, in particolare con la divisione sessuale del lavoro, il lavoro di cura e le forme di violenza strutturale che colpiscono i corpi e le soggettività "impreviste"[21]. Il sesto capitolo, come anticipato, è dedicato all'ultimo caso di studio, definito dal progetto di ricerca, quello di Acquedotto Pugliese, un'infrastruttura pubblica analizzata a

[20] Sul concetto di "fascistizzazione della riproduzione sociale" rimando alla serie di lezioni tenute dalla prof.a Gago all'Università di Paris 8: https://philosophie.univ-paris8.fr/gago-veronica-on-the-fascistization-of-social-reproduction-cross-border-views-about-anti-feminism-debt-and-neoliberalism-chaire-internationale (consultato il 7 novembre 2025).

[21] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, La Tartaruga, Milano, 2023.

partire dalle sue politiche aziendali, per poi estendere la riflessione al modo in cui queste si intrecciano con il territorio, con la gestione del bene comune e con i processi di riproduzione della vita. AQP è qui considerato come spazio in cui si incontrano - e, spesso, si scontrano - logiche istituzionali, politiche di governance e istanze partecipative. Il capitolo invita perciò a guardare alle istituzioni non solo come ad apparati tecnico-amministrativi, ma come infrastrutture in cui si articolano, in maniera complessa, visioni e prospettive diverse tra le finalità del servizio pubblico, quelle del mercato e i bisogni collettivi.

Infine, le conclusioni raccolgono e discutono gli esiti complessivi della ricerca, inevitabilmente parziali, facendo emergere la possibilità di nuove forme di organizzazione nel campo della riproduzione sociale.

Prima parte

LE CORNICI TEORICO-METODOLOGICHE

CAPITOLO 1

Governare o riprodurre la vita. Genealogie femministe tra le infrastrutture della riproduzione sociale

> *Senza comunità non c'è liberazione, ma solo il più vulnerabile e temporaneo armistizio tra l'individuo e la sua oppressione. Ma comunità non deve significare perdere le nostre diversità, né fingere pateticamente che esse non esistano*[22].

1. Tra le crepe della crisi delle infrastrutture sociali

Cosa sostiene la vita? E che cosa accade quando ciò che la sostiene si incrina, non funziona, si ritira? Judith Butler, riflettendo sulla vulnerabilità come condizione condivisa e sulla necessità di una giustizia sociale che parta dal riconoscimento dell'interdipendenza, sottolinea che la vita *vivibile* è sempre sostenuta da un insieme di infrastrutture sociali - materiali e relazionali - senza le quali la vita stessa non può fiorire. L'infrastruttura sociale, è facilmente intuibile fin da queste prime righe, non è qui intesa in maniera semplicistica come un semplice apparato tecnico, ma come una rete congiunta di condizioni sociali e politiche che rendono possibile la convivenza, e che devono essere continuamente mantenute, riparate e redistribuite. Quando queste condizioni vengono meno - quando non funzionano, per una molteplicità di ragioni che possono comprendere la privatizzazione e il sottofinanziamento - ciò che è in gioco non è un generico benessere, ma la sostenibilità stessa della vita, a maggior ragione per alcune fasce di popolazione, che rischiano l'abbandono e l'esclusione[23]. Questa riflessione chiama direttamente in causa il presente: negli ultimi quarant'anni, l'indebolimento o la dismissione sistematica di interi servizi associati al welfare state, riconducibili alla macrocategoria di "infrastruttura sociale", hanno effettivamente compromesso le condizioni di vivibilità per molte persone, aggravando quella che è stata definita una crisi strutturale della

[22] A. Lorde, *Sorella outsider. Scritti politici,* trad. it., Meltemi, Milano, 2022, p. 113.
[23] J. Butler, *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it., Nottetempo, Milano, 2020.

riproduzione sociale. Casa, salute, istruzione, accesso ai servizi pubblici, tutti elementi cruciali a sostenere la vita quotidiana, sono stati progressivamente sottratti alla sfera del pubblico per essere in larga misura delegati al mercato, affidati alla famiglia, o appaltati all'attività filantropico-umanitaria. Come discusso da diverse autrici, la crisi della riproduzione sociale non è un esito imprevisto né accidentale, ma rappresenta un sintomo di una tendenza intrinseca del capitalismo contemporaneo a erodere, fino a distruggere, le condizioni di vita che rendono possibile la sua stessa esistenza[24]. Da quando il capitalismo neoliberista sembra essersi affermato come principio organizzatore della vita, non solo economica ma anche sociale, questo arretramento del welfare ha subito un'accelerazione, contribuendo a impoverire la capacità delle singole persone e delle collettività di prendersi cura, capacità che, come menzionato, non può essere pensata in astratto, ma dipende dal sostegno fornito da reti e infrastrutture sociali funzionanti[25]. Va ricordato, però, che questa tendenza non è definitiva, ma è l'esito, di volta in volta diverso, del conflitto sociale e dei rapporti di forza tra classi, come dimostra la precedente fase di investimento nelle infrastrutture del welfare nel secondo dopoguerra.

Proprio perché si tratta di processi e tendenze dinamiche, diventa cruciale rivolgere l'attenzione proprio alle *macerie*[26] dei contesti segnati da disinvestimento pubblico e precarizzazione, dove possono aprirsi spazi non programmati di azione, di resistenza e invenzione, che rendono pensabile - e persino praticabile - immaginare infrastrutture sociali diverse, capaci non solo di sostenere la vita, ma anche di rimettere in moto forme di organizzazione collettiva fondate sul bisogno, sulla solidarietà e sull'accesso condiviso alle risorse. È qui che entra in gioco la dimensione politica della "cura", non solo, o non tanto, come risposta pratica ad una mancanza, o come gesto riparativo o compassionevole, ma come terreno di sperimentazione politica. È proprio in questi spazi che si intravede la possibilità di riattivare le condizioni minime per una democrazia reale, fondata sull'interdipendenza e sulla partecipazione[27]. Come ci ricordano Laura Fano Morrissey e

---

[24] N. Fraser, *Capitalismo Cannibale*, cit.; The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, trad. it., Edizioni Alegre, Roma, 2020.

[25] J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it., Nottetempo, Milano, 2017; J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad. it., Diabasis, Parma, 2014.

[26] O. De Leonardis, *Preferirei di sì. Idee di riproduzione sociale sulle macerie del welfare*, DeriveApprodi, Bologna, 2025.

[27] B. Casalini, "Rileggere criticamente Love's Labor di Eva Feder Kittay", in M. Fragnito e M. Tola, *Ecologie della cura*, cit., pp. 29-42; B. van Veelen, *et al.*, "Intervention: Democratising Infrastructures", in *Political Geography*, vol. 87, 102378, 2021.

Giorgia Serughetti riprendendo le analisi di Joan Tronto (autrice che verrà introdotta a breve anche in questo lavoro), il nesso tra cura e democrazia è di tipo bidirezionale: perché possa funzionare, una democrazia ha bisogno dell'uguale partecipazione di tuttɜ lɜ cittadinɜ, motivo per cui non può ignorare «le diseguaglianze che ostacolano di fatto la partecipazione sociale di coloro che non ricevono cure adeguate o che si vedono attribuita una quota sproporzionata dei compiti di cura»[28]. "Crisi della cura" e crisi della democrazia sono perciò strettamente intrecciate, a dimostrazione che quello della cura è argomento politico, che va sottratto alla *melassa*[29] delle buone intenzioni e alle letture moralizzanti.

Dalla pandemia da Covid-19 in poi, questo intreccio di questioni ha conosciuto una nuova centralità, così come le esperienze di solidarietà e mutuo supporto, che si sono spesso sostituite alle istituzione vere e proprie, logorate da decenni di tagli alla spesa pubblica, nel rispondere a «un vasto e diffuso bisogno di cura»[30], improvvisamente sotto gli occhi di tuttɜ. D'altra parte, è importante distinguere tra la crisi del welfare - e delle sue infrastrutture, appunto -, che si presenta come un fenomeno generalizzato, divenuto ancor più evidente dalla pandemia in poi, e il fatto che lo Stato sociale - anche nei suoi momenti di maggiore espansione - non ha mai sostenuto tutte le vite allo stesso modo. Come ricorda Premilla Nadasen[31], il welfare state ha sempre operato secondo logiche selettive e normative, escludendo o marginalizzando intere fasce della popolazione, in particolare quelle razzializzate, povere, migranti, queer[32]. Molte pratiche di autorganizzazione e mutualismo non nascono certo oggi come novità assoluta, ma si radicano in una lunga storia di resistenza alla violenza istituzionale e alla sistematica negazione del diritto alla cura. «[...]per un gran numero di persone», scrive Valeria Graziano, co-autrice e membra del progetto di ricerca transnazionale *Pirate Care*[33], «l'auto-organizzazione della cura non è una questione di predilezione, ma diventa sempre più una necessità di sopravvivenza»[34]. Se oggi queste esperienze si moltiplicano, è

[28] L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, Castelvecchi, Roma, 2024, p. 29.
[29] O. De Leonardis, *Preferirei di sì*, cit.
[30] L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura*, cit., p. 6.
[31] P. Nadasen, *Care: The Highest Stage of Capitalism,* Haymarket Books, Chicago, 2023.
[32] N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberis*ta, trad. it., ombre corte, Verona, 2014.
[33] https://pirate.care/pages/concept/ (consultato il 24 giugno 2025).
[34] V. Graziano, "Pirate Care", in *Cure ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, p. 98: https://wemake.cc/digitalsocial/cure-ribelli/.

proprio perché la crisi della riproduzione sociale si è estesa a settori sempre più ampi della popolazione, rendendo visibile ciò che per molte comunità era già realtà da tempo, se non addirittura orizzonte di vita quotidiano. Ciò che la cosiddetta classe media sta vivendo come una crisi relativamente recente della riproduzione sociale è un problema di più lunga data per le popolazioni più povere del mondo. Intere generazioni di persone BIPOC[35], soprattutto povere, hanno lottato per prendersi cura di sé e dellɜ proprɜ carɜ, per mettere in tavola del cibo decente, per acquistare o accedere a beni di prima necessità, tra cui l'assistenza sanitaria. Questo non dipende da un malfunzionamento occasionale dello Stato sociale, ma è il risultato di una logica sistemica, che vincola le forme di protezione a un'idea di cittadinanza costruita su precisi modelli di produttività e moralità. Per questo, non basta auspicare un "ritorno" allo Stato sociale, ma occorre interrogarsi su come i dispositivi di cura, soprattutto pubblica, siano costruiti, quali soggettività possono usufruirne e quali, invece, ne restano sistematicamente esclusɜ.

Per tutto questo insieme di ragioni è fondamentale, pertanto, non perdere di vista la genealogia politica delle pratiche di cura autorganizzate, perché non costituiscono semplicemente risposte "emergenziali" a un presente in crisi[36], ma portano con sé un'eredità fatta di saperi, conflitti, esperienze di sottrazione costruite a partire dagli interstizi lasciati vuoti dallo Stato, contro la sua normatività selettiva e la sua violenza. Ricostruire questa storia è fondamentale. Come scrive l'organizzatrice ed educatrice Kelly Hayes nell'introduzione a *Let this radicalize you. Organizing and the Revolution of Reciprocal Care*:

> Per comprendere il passato, dobbiamo indagare sulle storie che non ci sono state raccontate, perché quelle storie sono state tenute nascoste per un motivo. Dobbiamo cercare tutti i pezzi che non avremmo dovuto trovare, le cose che sconvolgono le narrazioni che ci sono state tramandate. Come hanno fatto le persone a sopravvivere a tempi così desolati? Come hanno trovato la gioia e l'umorismo che le hanno sostenute in lunghi periodi di assedio e sopravvivenza? Come hanno costruito relazioni che hanno permesso a persone in disaccordo di

[35] Acronimo di *Black, Indigenous, and People of Color.*

[36] Sull'uso strumentale della parola "crisi" - e sulla possibilità che questo possa disinnescare le pratiche più radicali di organizzazione e imporre una narrazione egemonica che, delle crisi economiche, ambientali e sociali, ne cancella le responsabilità coloniali - si vedano, a titolo esemplificativo, M. Ferdinand, *Un'ecologia decoloniale. Pensare l'ecologia dal mondo caraibico*, trad. it., Tamu, Napoli, 2024; F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata. E saremo liberi!*, trad. it., Tamu, Napoli, 2024.

> collaborare e raggiungere l'accordo? Come si presentavano quelle alleanze difficili? Cosa le ha aiutate ad avere successo e cosa le ha portate al fallimento? La storia è, come ha detto di Prima, "un'arma vivente"[37].

Riconoscere che questa storia ha una sua specificità permette anche di evitarne una narrazione idealizzata. La proposta contenuta in questo lavoro di ricerca è quella di leggere le esperienze di autonomia e infrastrutturazione dal basso[38] come spazi di riappropriazione, senza dimenticare quanto siano attraversate da contraddizioni, limiti materiali (per esempio, il rischio concreto di sovraccarichi emotivi) e tensioni interne, che si esplicitano soprattutto nella relazione con le istituzioni. La forza di queste esperienze non risiede nell'essere esperienze "pure", autonome, ma nella capacità di interrogare il regime neoliberale della cura[39] e di prefigurare mondi altri, più vivibili e, di conseguenza, più equi. Attribuire importanza alla dimensione politica di queste pratiche significa provare a riconoscerne la potenza trasformativa, senza perdere di vista il contesto di disuguaglianza da cui spesso nascono. Solo così è possibile cogliere che la loro potenzialità non si esaurisce nel supplire a mancanze strutturali, ma sta soprattutto nella possibilità di interrogare e pungolare l'organizzazione esistente della cura, contribuendo a immaginare nuove forme di infrastrutturazione sociale fondate su un'idea di giustizia che contempli l'interdipendenza. È qui che prende corpo una delle domande centrali di questo lavoro: che cosa accade quando la cura si organizza fuori o ai margini delle istituzioni? E come cambiano le sue forme, le sue possibilità, i suoi inciampi?

Spesso, siamo portatɜ a pensare che le pratiche di cura che si sviluppano al di fuori delle istituzioni riconosciute si pongano necessariamente in opposizione ad esse, o allo Stato che crediamo queste istituzioni rappresentino. In realtà, queste esperienze si muovono spesso in uno spazio più complesso, fatto di ibridazioni e contaminazioni,

---

[37] K. Hayes, & M. Kaba, *Let this radicalize you. Organizing and the Revolution of Reciprocal Care*, Haymarket Books, Chicago, 2023, p. 18, traduzione mia.

[38] In questo lavoro di ricerca, con l'espressione "processi di infrastrutturazione dal basso" intendo quelle esperienze di autorganizzazione e di creazione di reti di supporto - affettivo, materiale, simbolico, politico, comunitario - che emergono in contesti quotidiani, "emergenziali" e non. Si tratta di legami e pratiche che, per riprendere le parole di Ilenia Caleo, formano «una filigrana sottile di legami che prefigurano infrastrutture autonome di una cura promiscua"». Processi che, pur senza cadere nella trappola dell'idealizzazione, rappresentano forme concrete di sostegno reciproco e di costruzione di risorse comuni fuori o oltre i canali istituzionali. Cfr. I. Caleo, "Per istituzioni trans corporee. Note su queer commoning, lavoro improduttivo e politiche dell'interdipendenza", in M. Fragnito e M. Tola, *Ecologie della cura*, cit., pp. 143-157.

[39] N. Fraser, *La fine della cura*, cit.

coesistenze e tensioni[40]. È in questi spazi intermedi, dove la distinzione tra istituzionale e informale si fa incerta, che prende forma ciò che Manuela Zechner[41] definisce "cura comune", che non è una semplice risposta ai vuoti dello Stato, ma un insieme di micropratiche - Zechner le definisce micropolitiche - che, a partire dalle lotte sulla riproduzione sociale, provano a trasformare le condizioni stesse della convivenza. Come osserva Zechner in riferimento all'esperienza del municipalismo barcellonese, le istituzioni non sono strutture astratte o impenetrabili, ma ecologie relazionali costituite da chi le attraversa, le costituisce, le mette in discussione. Le micropolitiche, secondo la studiosa, non si limitano a "stare fuori" dalle istituzioni, ma possono contribuire a ridefinirle dall'interno, aprendo varchi di trasformazione. O, quantomeno, di contestazione.

Allo stesso tempo, questi spazi di apertura non sono mai neutri né univocamente emancipatori: piuttosto, le pratiche che vi si sviluppano sono attraversate da ambivalenze profonde. Se da un lato rispondono a bisogni reali e urgenti, dall'altro possono essere esposte al rischio di riprodurre logiche escludenti o normalizzanti, soprattutto quando vengono assorbite o condizionate da processi istituzionali. È proprio in questa ambivalenza - tra formalizzazione e autonomia, tra pubblico e privato, tra bisogni individuali e bisogni collettivi - che si colloca questo lavoro, che intende provare a interrogare le pratiche di cura, più o meno informali, come forme di infrastrutturazione sociale capaci, a seconda del caso, di supplire, sfidare e/o trasformare l'ordine sociale esistente.

2. Il paradigma della riproduzione sociale: la divisione sessuale e razziale del lavoro di cura da una prospettiva materialista

Quando si utilizza l'espressione *riproduzione sociale* si fa riferimento all'insieme ampio di attività che rendono possibile la rigenerazione quotidiana e intra-generazionale della vita e della forza-lavoro[42], un insieme di pratiche varie, spesso invisibili e non remunerate,

[40] J. Rendall, M. Curtin, M.J. Roy, & S. Teasdale, "Relationships Between Community-Led Mutual Aid Groups and the State During the COVID-19 Pandemic: Complementary, Supplementary, or Adversarial?", in *Public Management Review,* vol. 26, n. 2, 2022, pp. 313-333.

[41] M. Zechner, *Cura comune e potere collettivo. Le sfide al municipalismo di Barcellona*, trad. it., Momo Edizioni, Roma, 2023.

[42] Per una definizione teorica e politica più approfondita del concetto di riproduzione sociale, si vedano T. Bhattacharya, *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press,

che comprendono il lavoro domestico, l'educazione dellɜ bambinɜ, il sostegno emotivo e sessuale. Questo complesso insieme di attività, pur essendo fondamentale per il funzionamento dell'economia e dell'intera società, è stato a lungo relegato alla sfera privata e naturalizzato come espressione presumibilmente spontanea della femminilità. Come ci insegnano le teoriche della riproduzione sociale, assumere una prospettiva materialista sulla cura significa decostruire esattamente questa naturalizzazione e riconoscere che la riproduzione sociale è organizzata sulla base di rapporti materiali di potere storicamente regolati dalla divisione sessuale e razziale del lavoro. Divisione che ha strutturato gerarchicamente l'assegnazione delle attività di cura, facendole ricadere soprattutto su soggettività socializzate donne, contribuendo a consolidare una netta separazione tra attività considerate "produttive" - monetizzabili, pubblicamente riconosciute, mascolinizzate - e quelle invece svalutate e naturalizzate come "competenze femminili", legate alla sfera delle necessità del corpo (rigorosamente relegate nel privato, appunto).

Il femminismo della riproduzione sociale rappresenta perciò uno strumento teorico fondamentale per scovare tutte quelle gerarchie che attraversano la cura e per far emergere i meccanismi attraverso cui le categorie di genere, razza e classe operano congiuntamente nell'organizzazione sociale del lavoro (remunerato e non). Il paradigma della riproduzione sociale, infatti, così come sviluppato dal femminismo marxista e ripreso da molte voci dell'economia femminista contemporanea[43], consente di cogliere il nesso strutturale tra accumulazione capitalista e sfruttamento del lavoro di cura. Come sottolinea l'economista femminista Amaia Pérez Orozco, porre al centro l'organizzazione sociale della riproduzione significa spostare l'attenzione dalla crescita economica come unica misura del benessere, individuale e collettivo, alla sostenibilità della vita, rendendo visibile il conflitto strutturale tra logiche di accumulazione e processi vitali[44]. Nancy Fraser, similmente, la definisce crisi strutturale della cura[45]. Nell'analisi proposta dalla studiosa, questa frattura tra bisogni vitali e logiche dell'accumulazione non è un effetto contingente o secondario, ma la condizione strutturale di un capitalismo che tende

London, 2017; S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London, 2020.

[43] C. Carrasco Bengoa e C. Díaz Corral (editoras), *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianza*s, EntrePueblos, Barcelona, 2017.

[44] A. Pérez Orozco, *La subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2019.

[45] N. Fraser, *Fortune del femminismo*, cit.; N. Fraser, *La fine della cura*, cit.

ciclicamente a consumare le condizioni che rendono possibile la sua stessa riproduzione. La pensatrice statunitense descrive infatti la "crisi della cura" come un momento ricorrente nelle diverse fasi del capitalismo, in cui la pressione sul lavoro riproduttivo si esplica in un deficit cronico di tempo, risorse e riconoscimento[46].

2.1. La marginalizzazione del lavoro domestico e di cura: ciò che Marx non è riuscito a vedere

Alcuni punti del pensiero marxiano risultano centrali nella messa in discussione attuata dalle femministe marxiste e, in misura e intensità diverse, dalle teoriche della riproduzione sociale. Mi riferisco, in particolare, alla teoria marxiana del lavoro, all'analisi della forza-lavoro (e del salario) e a quella del cosiddetto processo di accumulazione originaria.

Com'è noto, lo studioso tedesco ha sviluppato una critica approfondita del capitalismo, che ha definito come un "modo di produzione" caratterizzato dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e dal lavoro salariato. Questo modo di produzione è il risultato di una serie di cambiamenti che conducono a una nuova organizzazione sociale, caratterizzata dalla divisione delle risorse e del lavoro e governata dai principi di privatizzazione della proprietà e di recinzione delle terre comuni (*enclosures*). Stiamo parlando della cosiddetta "accumulazione originaria", ossia la separazione del produttore dai mezzi di produzione, «il fondamento storico della produzione specificatamente capitalista»[47], il suo punto di partenza.

Il processo di accumulazione originaria crea le condizioni strutturali per trasformare il lavoro in una merce. In altre parole, quando il lavoratore viene separato dai propri mezzi di produzione, incapace di produrre autonomamente i beni necessari alla propria sussistenza, per sopravvivere è costretto a vendere l'unica risorsa che gli rimane: la propria forza-lavoro. Attraverso questa forza-lavoro vengono prodotte le merci, che Marx pone al centro della sua critica del capitalismo. Secondo la teoria del *valore-lavoro*, il valore economico delle merci deriva dalla quantità di lavoro socialmente necessario per produrle. Marx intende il lavoro come l'attività umana che trasforma la realtà per soddisfare i bisogni: è il lavoro, quindi, che genera valore. Pertanto, il valore di una merce

[46] Cfr. pp. 37 e 50, dove vengono riprese le analisi della studiosa in relazione al capitalismo.
[47] K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 2017, versione e-pub, 91%.

è determinato dalla quantità di lavoro "incorporato" nella merce, ossia dalla quantità di lavoro necessaria per produrla in base al livello medio di produttività e alle tecnologie prevalenti disponibili in una data società. Nel capitolo primo de *Il Capitale*, dedicato proprio all'"oggetto-merce", lo studioso scrive che «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci" e la merce singola si presenta come sua forma elementare»[48]. La merce può avere un valore d'uso, che si manifesta nel consumo e si misura in base alla sua utilità, ovvero nella capacità di soddisfare i bisogni umani essenziali, e un valore di scambio, che si riferisce invece alla sua capacità di essere scambiata con altre merci. Nella società capitalista, la produzione non è più finalizzata principalmente alla soddisfazione dei bisogni umani, ma è piuttosto orientata verso la creazione di beni - che incorporano entrambe le forme di valore - con lo scopo di generare ricchezza. La caratteristica centrale del capitalismo risiede nella costante ricerca del valore, come risultato del lavoro umano, oggettivato in denaro, per trasformarlo in capitale e aumentarlo continuamente a fini di arricchimento privato. Marx sostiene che l'obiettivo dell'accumulazione capitalistica è un «incessante accrescimento del valore» e descrive questo processo come il «moto incessante del guadagnare», che si trasforma in un desiderio assoluto di ricchezza[49].

Per comprendere la critica delle femministe marxiste alla marginalità assegnata al lavoro riproduttivo, è innanzitutto necessario contestualizzare l'attenzione selettiva di Marx per il lavoro retribuito, che, secondo Wally Seccombe, oscura la relazione del lavoro domestico con il capitale[50]. Nell'economia capitalista, i capitalisti acquistano forza-lavoro pagando un salario allз lavoratorз. Il salario rappresenta storicamente la forma in cui si manifesta la relazione di produzione all'interno del sistema capitalistico, poiché rappresenterebbe l'equivalente del valore delle merci. Tuttavia, il valore creato dallз lavoratorз durante il turno di lavoro eccede il valore del salario che ricevono, creando un surplus di valore. Questo surplus è quello che Marx chiama "plusvalore", e rappresenta la base del profitto capitalistico e dello sfruttamento dellз lavoratorз, poiché se ne appropriano i capitalisti senza restituire nulla in cambio. Il salario non è semplicemente una forma di remunerazione, ma un mezzo di subordinazione economica e sociale che perpetua una condizione di dipendenza, mascherando la natura reale dello

[48] K. Marx, *Il capitale*, cit., 3%.
[49] Ivi, 24%.
[50] Si veda W. Seccombe, "The housewife and her labour under capitalism", in *New Left Review,* n. 83, 1974.

sfruttamento sotto un'apparente corrispondenza tra lavoro e compenso. In realtà, invece, lɜ lavoratorɜ non hanno il controllo sulle condizioni del proprio lavoro né partecipano in modo equo alla distribuzione del valore che creano, da cui ne deriva il processo di alienazione nel lavoro[51].

La teoria del valore di Marx esclude il lavoro domestico e di cura svolto dalle donne, poiché riconosce come parte del processo di valorizzazione solo il lavoro salariato e il consumo che ne deriva. Secondo Silvia Federici, anche nei passaggi de *Il Capitale* in cui parla di riproduzione della forza lavoro, Marx non considera il lavoro domestico femminile, limitandosi a concepirlo solo sotto l'aspetto del consumo dei beni prodotti da lavoratorɜ salariatɜ[52]. All'interno delle sue analisi, infatti, Marx fa coincidere la riproduzione della forza lavoro con il tempo necessario per la produzione dei suoi mezzi di sussistenza. Non vi è, cioè, nessuna differenza tra la produzione di merci e la produzione di forza lavoro, perché è acquistando e consumando merci sul mercato che l3 lavorator3 garantiscono la loro sopravvivenza e riproducono sé stessɜ[53]. Marx riconosce che la riproduzione del lavoratore è una parte essenziale e una condizione dell'accumulazione del capitale, ma la concepisce solo sotto l'aspetto del "consumo" e mai, in nessun momento, «riconosce che la riproduzione della forza lavoro comporta il lavoro domestico non retribuito delle donne […]»[54]. Eppure, nota Federici, in alcuni passaggi Marx sembra riconoscere che il lavoro domestico «non possa essere completamente soppresso» e intravede le contraddizioni che l'impiego massiccio di donne nelle fabbriche produceva per la tenuta della riproduzione sociale[55]. Nel XIX secolo, infatti, lo sfruttamento intensivo del lavoro femminile e infantile - di cui Marx stesso offre una descrizione dettagliata - generò una profonda crisi della riproduzione sociale. Come ricorda Fraser, il capitale rispose a questa crisi attraverso una legislazione protettiva, la costruzione di sfere separate tra pubblico e privato e l'invenzione della famiglia moderna come dispositivo di sfruttamento del lavoro femminile[56].

---

[51] Si veda K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici 1844*, Quaderno I, trad. it., Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, pp. 130-131.
[52] S. Federici, "Notes on Gender in Marx's Capital", in *Continental Tought & Theory. A Journal of Intellectual Freedom*, 1(4), 2017, pp. 19-37.
[53] S. Federici, *Genere e capitale. Per una rilettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Bologna, 2020b, p. 84.
[54] S. Federici, "Notes on Gender in Marx's Capital", cit., p. 26, traduzione mia.
[55] Ivi, p. 27, traduzione mia.
[56] N. Fraser, *La fine della cura*, cit.

2.2. Il femminismo marxista bianco e la rilettura di Marx

Fin dagli anni Settanta, le teoriche femministe marxiste, soprattutto in Europa e negli Stati Uniti, hanno evidenziato come l'opera di Marx lasciasse in ombra una parte fondamentale del processo produttivo, la riproduzione della forza-lavoro[57]. Questo "silenzio assordante", come è stato definito[58], ha reso necessaria una ridefinizione radicale delle categorie marxiane[59], a partire proprio dalla valorizzazione del lavoro riproduttivo, la cui invisibilizzazione e svalutazione sono state lette come condizioni strutturali al funzionamento del capitalismo. Il capitale, scrive Silvia Federici, ha sempre fatto affidamento su una vasta quantità di lavoro riproduttivo gratuito, svolto soprattutto da donne, persone in movimento e soggettività razzializzate, per garantire la disponibilità e la continuità della forza-lavoro[60]. La sessualizzazione del lavoro di cura, continua l'autrice, si sarebbe consolidata con la transizione dal feudalesimo al capitalismo, attraverso un duplice processo di espropriazione e disciplinamento: da un lato, l'affermarsi delle *enclosures*, le recinzioni delle terre comuni che Marx identifica come il punto di partenza della società capitalista e che, per le donne specialmente, avrebbe comportato la perdita di accesso alle basi materiali di sussistenza - le terre comuni, appunto - e, di conseguenza, di autonomia; dall'altro, la domesticazione del corpo

[57] Tra alcuni dei testi fondativi della critica femminista marxista, che verranno ripresi più avanti in questo lavoro, si veda: M. Dalla Costa e S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol, 1972 (trad. it. *Donne e sovversione sociale*, con diverse edizioni e ristampe, tra cui quella per ombre corte nel 2021); C. Delphy, *"L'ennemi principal"*, in *Partisans, Libération des femmes. Année zéro*, juill.-oct. 1970, p. 157-172, scritto presentato con lo pseudonimo Christine Dupont, poi confluito nella raccolta C. Delphy, *L'Ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*, Édition Syllepse, Paris, 1998 (trad. it. *Il nemico principale. 1. Economia politica del patriarcato*, ultima ristampa per VandA Edizioni nel 2022); S. Federici, *Wages Against Housework*, 1975, pamphlet inserito poi nella raccolta *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Brooklyn, 2012 (trad. it. *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, ombre corte, 2014); L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale,* Marsilio Editore, Padova, 1981 (ultima ristampa per ombre corte nel 2025); H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive", in *Capital & Class*, vol. 3, 1979, pp. 1-33.

[58] A. Del Re, "Produzione/riproduzione", in S. Mezzadra, P. Vinci, M. Tronti, P. Virno, A. Negri, M. Surdi, C. Marazzi, A. Illuminati, C. Vercellone, *Lessico marxiano,* Manifestolibri, Roma, 2008, p. 137.

[59] Questo è particolarmente evidente nel caso di Silvia Federici, ma vale, in generale, per molte femministe marxiste, che hanno fatto delle analisi di Marx un punto di partenza necessario ma criticabile e, soprattutto, superabile. Anna Curcio, che ha svolto un lavoro fondamentale di traduzione e diffusione del pensiero di Federici in Italia, nella prefazione all'edizione italiana di *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, parla di un "vero e proprio corpo a corpo" dell'autrice con il pensiero marxiano. Non si tratta di una semplice adesione o di un rifiuto totale, ma di un confronto serrato e trasformativo, in cui alcune categorie centrali del marxismo - come lavoro, valore, accumulazione - vengono rilette alla luce dell'esperienza e dell'analisi femminista.

[60] S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, trad. it., ombre corte, Verona, 2018; S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, trad. it., ombre corte, Verona, 2020.

femminile, identificato come strumento di riproduzione della forza-lavoro[61]. Secondo questa ricostruzione, l'intero processo sarebbe stato accompagnato da un'intensa campagna repressiva, volta a instaurare un controllo capillare sul corpo e sulla sessualità delle donne, che ne ha ridotto l'autonomia, modificandone profondamente il ruolo sociale. Private dei mezzi per autosostenersi, le donne sarebbero state progressivamente espropriate anche della loro autorità comunitaria e confinate nello spazio domestico.

Nonostante la portata strutturale di questi processi, la loro analisi resta ampiamente marginale nel *corpus* teorico marxiano, che concentra la sua attenzione sul lavoro salariato interno al processo di produzione industriale. È proprio a partire da questa lacuna che, dagli anni Settanta, teoriche militanti come Selma James, Leopoldina Fortunati, Silvia Federici e Mariarosa Dalla Costa prima, e successivamente autrici come Lucia Chistè, Alisa Del Re e Edvige Forti[62], hanno messo in discussione l'idea che la riproduzione della forza-lavoro derivi unicamente dal consumo di merci prodotte nel ciclo industriale. Al contrario, la garanzia di avere una forza-lavoro efficiente e in piena salute dipende dal lavorìo, continuo e minuzioso, di attività quotidiane come cucinare, pulire, sostenere, riparare, che ne rende possibile la disponibilità. Questo lavoro di sostentamento non è esterno alla produzione capitalistica, ma ne costituisce il fondamento nascosto, una risorsa da cui il capitalismo trae valore senza riconoscimento né compenso, la *conditio sine qua* non di ogni altra attività produttiva. Secondo le teoriche femministe marxiste, se il capitalismo si basa sullo sfruttamento del lavoro umano come motore dell'accumulazione, è proprio da chi riproduce quella forza-lavoro che ha origine l'espropriazione. La "merce" prodotta dalle donne è l'essere umano stesso, l'operaio, la lavoratrice, il soggetto produttivo. E se anche Marx riconosce che il consumo individuale del lavoratore è funzionale alla riproduzione del capitale, manca nella sua analisi il riconoscimento del lavoro che rende possibile tale consumo, cioè il lavoro domestico femminile. Per fare un esempio il denaro - sotto forma di salario del lavoratore maschio - non può essere consumato direttamente, ma deve essere mediato attraverso il lavoro di cura. Avere i soldi per comprare il cibo, infatti, non è sufficiente in sé, poiché quel cibo

[61] S. Federici, *Il Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, trad. it., Mimesis Edizioni, Milano, 2020; S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit.

[62] L. Chisté, A. Del Re, E. Forti, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzion*e, ombre corte, Verona, 2020. Allargando lo sguardo al panorama internazionale, anche il lavoro di Lisa Vogel si inscrive nel solco della critica alla teoria marxiana classica. Cfr. L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women. Toward a Unitary Theory,* Rutgers University Press, New Brunswick, 2013 (edizione rivista dell'originale del 1983).

deve essere poi trasformato, tramite il lavoro domestico, in qualcosa di effettivamente consumabile, come un pasto cucinato. E questo vale, similmente, per molte altre attività connesse alla manutenzione del vivente.

Per questo nel 1972 Mariarosa Dalla Costa, nel fondamentale testo *Donne e sovversione sociale*, descrive la casa come il centro di produzione della forza-lavoro e definisce le donne "operaie della casa". Le attività quotidiane di cura non sono viste come inclinazioni naturali o doveri morali, ma come vero e proprio lavoro produttivo, che garantisce la rigenerazione fisica, psicologica e sessuale dellз lavoratorз. Riprendendo il lessico operaista, Dalla Costa invita a estendere il conflitto ben oltre i confini della fabbrica, includendo nel discorso politico sullo sfruttamento lavorativo anche le soggettività escluse dal lavoro salariato, prime fra tutte le casalinghe. «La giornata lavorativa», ribadisce anche Federici, «non produce necessariamente una busta paga, non comincia e finisce ai cancelli della fabbrica [...]»[63].

Il capitalismo, sostiene Dalla Costa, ha intensificato lo sfruttamento delle donne non perché ha inventato la loro oppressione, ma perché ha ridefinito la famiglia moderna come unità produttiva e istituzionalizzato la figura della casalinga, cancellando forme di convivenza collettiva e modelli comunitari precedenti. Questo ruolo è talmente pervasivo da non riguardare solo chi lavora in casa, ma tutte le donne, anche chi lavora fuori casa, anche chi ha una carriera o vive fuori da nuclei familiari eterosessuali. La specificità del lavoro domestico, afferma Dalla Costa, «determina la collocazione della donna ovunque essa si trovi e a qualunque classe essa appartenga»[64]. Riconoscere la specificità del rapporto donne-capitale significa dunque porre l'accento sul fatto che il lavoro domestico governa la vita di tutte le donne, anche di quelle che si rifiutano di impegnarsi nel ciclo del lavoro domestico convenzionalmente inteso, per esempio le donne lesbiche, quelle che non vogliono sposare un uomo o che non vogliono avere figliз. Come scrive Federici:

> Il capitale ha dovuto convincerci che si tratta di un'attività naturale, inevitabile e persino gratificante per farci accettare di lavorare senza salario. […] In realtà, quanto poco naturale sia essere casalinga è dimostrato dal fatto che ci vogliono almeno venti anni di socializzazione, un tirocinio giornaliero diretto da una madre senza salario, per preparare una donna a questo ruolo, e per convincerla che figli

[63] S. Federici, *Genere e capitale*, cit., p. 19.
[64] M. Dalla Costa, & S. James, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia, 1974, pp. 41-42.

> e marito sono il meglio che può aspettarsi dalla vita. […] una volta che è diventato un attributo femminile, tutte noi in quanto donne ne siamo segnate. Se è naturale fare certe cose, allora ci si aspetta che tutte le donne lo facciano e persino che piaccia loro farlo. E questo vale anche per quelle donne che, grazie alla loro posizione sociale, potrebbero evitare parte o gran parte di questo lavoro, perché i loro mariti possono permettersi domestiche e psicanalisti, e concedersi altre forme di distrazione e divertimento. Possiamo anche non servire un uomo in particolare, ma siamo tutte in un rapporto subordinato nei confronti dell'intero mondo maschile. "Sorridi tesoro, cosa c'è che non va?" è una cosa che ogni uomo si sente autorizzato a chiedere, che sia tuo marito, il bigliettaio sul treno o il tuo capo al lavoro[65].

2.2.1. La campagna *Salario al lavoro domestico*

Nata nei primi anni Settanta all'interno del Collettivo Internazionale Femminista (Cif), fondato a Padova nel 1972, la campagna *per* il *Salario al lavoro domestic*o ha rappresentato una delle esperienze teorico-politiche più innovative e radicali del femminismo marxista. Il collettivo, composto da attiviste provenienti da contesti differenti - tra cui Italia, Regno Unito, Stati Uniti e Francia - nasce da un intenso confronto teorico e pratico attorno al testo *Donne e sovversione sociale* di Mariarosa Dalla Costa, che riconosce nel lavoro domestico gratuito il pilastro invisibile dell'economia capitalista. Come anticipato, le riflessioni nate in seno all'esperienza della campagna *Salario al lavoro domestico* hanno insistito sulla necessità di sviscerare i modi in cui l'organizzazione capitalistica, tanto della produzione quanto della riproduzione sociale, incorporano e rinnovano la subordinazione femminile, rendendola strutturalmente necessaria al proprio funzionamento. L'oppressione di genere viene letta come parte integrante dell'analisi del capitalismo stesso, in contrasto con approcci - come quello di Christine Delphy - che la trattano come un sistema autonomo che necessita di una spiegazione separata[66]. Delphy, infatti, sostiene che l'oppressione delle donne sia il prodotto di un particolare sistema di sfruttamento delle donne da parte degli uomini, quello patriarcale, che è distinto da quello capitalistico, pur essendo con questo coesistente e persino compatibile. Il patriarcato come sistema sociale di dominio è

[65] S. Federici, "Salario contro il lavoro domestico", in *Il punto zero della rivoluzione*, cit., pp.32-35.
[66] C. Delphy, *Il nemico principale. Economia politica del patriarcato*, trad. it., Vanda Edizioni, Milano, 2022.

organizzato sulla base di un modo di produzione specifico, che la teorica materialista francese chiama "modo di produzione domestico". Delphy concettualizza il lavoro domestico come un rapporto sociale di produzione specificatamente organizzato attorno al nucleo familiare, legittimato e sorretto da istituzioni giuridiche, sociali e politiche che contribuiscono ad assicurare agli uomini - a loro prima di tutto, in quanto classe, non al capitalismo - la possibilità di beneficiare gratuitamente del lavoro delle donne. Questi due sistemi di oppressione distinti danno origine a due sistemi di classe contrapposti, quello degli uomini e quello delle donne, che non possono trovare una pacificazione nella classica contrapposizione marxista tra borghesia/padroni e lavoratorɜ/operaiɜ[67].

L'analisi elaborata da Delphy si colloca in tensione con quella delle teoriche del salario al lavoro domestico, per le quali la gratuità del lavoro riproduttivo rappresenta una condizione di necessità strutturale del capitalismo, per continuare a produrre profitto (per sé e solo poi, per effetto della posizione di privilegio accordata agli uomini nel sistema capitalista patriarcale, a questi ultimi). Mentre Delphy individua due sistemi di sfruttamento che rimangono autonomi, pur nel loro coesistere, le attiviste della campagna argomentano che la subordinazione femminile non possa essere compresa al di fuori dell'analisi del funzionamento del capitale, che è essenzialmente patriarcale: è il capitalismo che ha storicamente modellato, naturalizzato e occultato il lavoro domestico femminile come lavoro gratuito, trasformandolo in condizione imprescindibile per la produzione di valore. Sebbene entrambe le prospettive rifiutino l'idea che il salario possa costituire di per sé una soluzione, il significato attribuito a tale rivendicazione resta profondamente diverso: per Delphy la remunerazione del lavoro domestico non intacca in alcun modo il rapporto di dominio patriarcale che struttura il modo di produzione domestico, tutt'al più monetizza la subordinazione delle donne, mentre per le teoriche del *Salario al lavoro domestico* la rivendicazione rappresenta uno strumento politico utile a rivelare il cuore nascosto dell'accumulazione capitalistica per colpirlo politicamente.

Fin dalla sua fondazione, infatti, la rete *Wages for Housework* ha affermato la necessità di riformulare la definizione stessa di classe - nel significato marxiano della sua accezione - a partire da una nuova centralità, tutta da negoziare, accordata alle soggettività non salariate e al loro ruolo nel ciclo di produzione e riproduzione della forza-lavoro. La richiesta, centrale, di un salario per il lavoro domestico non rappresentava però una mera

[67] Ivi.

rivendicazione economica, né un tentativo di istituzionalizzare il ruolo della casalinga. Era, al contrario, uno strumento politico volto a disvelare la struttura materiale dello sfruttamento femminile, rompere la naturalizzazione della cura come destino biologico e contestare l'idea che il lavoro non salariato fosse esterno alla produzione capitalista. Come hanno scritto Federici e Cox, si trattava di rendere visibile ciò che il capitale occultava, il lavoro silenzioso e continuo che reggeva l'intero edificio sociale, riproducendo quotidianamente soggettività capaci di lavorare, consumare, obbedire[68].

Questa prospettiva ha aperto un nuovo campo di lotta, che tentava di superare la separazione tra fabbrica e casa, tra tempo produttivo e riproduttivo, tra salario e assenza di salario. Le donne venivano riconosciute come operaie della casa, non perché confinabili nel ruolo di casalinghe, ma perché il loro lavoro - anche quando rifiutato o delegato a terz3 - era comunque iscritto nel circuito dell'accumulazione capitalista. La richiesta di un salario era concepita come una leva per rovesciare questo rapporto di forza e per rompere l'assoggettamento alla famiglia, al "lavoro d'amore"[69] e alla dipendenza economica. Come ha evidenziato Silvia Federici, infatti, il salario non va inteso soltanto come retribuzione, ma come dispositivo disciplinare che produce gerarchie all'interno della classe lavoratrice. Attraverso la figura del lavoratore salariato maschio, il capitale si è assicurato la subordinazione delle donne, fondata sulla loro esclusione dal reddito monetario diretto, che le rende economicamente dipendenti. È assumendo questo punto di vista che Federici parla di "patriarcato del salario", una configurazione in cui il salario opera come strumento di disciplinamento sessuale e sociale, ponendo le donne nella condizione di lavoratrici non riconosciute, incaricate della riproduzione della forza-lavoro senza l'accesso a quel potere che il reddito salariale conferisce[70]. In anni più recenti Verónica Gago, analizzando il dispositivo dello sciopero transfemminista, attualizza le riflessioni sul salario come dispositivo disciplinare invitando a mappare le diverse forme non riconosciute e non pagate del lavoro. Scrive Gago che «mappare lo sciopero diventa così una modalità per rendere visibili le gerarchie del lavoro in un'ottica femminista,

[68] N. Cox e S. Federici, "Contropiano dalle cucine", in S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione*, cit., pp.46-62.

[69] S. Federici, "Salario contro il lavoro domestico", in *Il punto zero della rivoluzione*, cit. Federici mutua la metafora dall'esperienza di *Wages for Housework*, di cui è stata protagonista. La campagna ha prodotto molti scritti, parecchi dei quali sono disponibili presso l'*Archivio di Lotta Femminista per il salario al lavoro domestico*, donato da Mariarosa Dalla Costa.

[70] S. Federici, *El patriarcado del salario. Críticas Feministas al marxismo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.

dando valore e visibilità a varie forme di lavoro precario, informale, domestico, migrante. Ciò significa smettere di considerare queste forme di lavoro come supplementari o sussidiarie al lavoro salariato, mostrando invece che esse sono tasselli fondamentali delle attuali forme di sfruttamento ed estrazione di valore, e sono costitutive delle condizioni precarie e limitate di sostentamento collettivo»[71].

La forza della campagna risiedeva anche nella sua dimensione transnazionale, con i gruppi locali, attivi principalmente in Europa, Nord e Latino America, che condividevano strumenti di riflessione e pubblicazioni, tradotte e poi fatte circolare durante conferenze e incontri presenziali. La costruzione di una rete globale femminista, radicata nei territori ma tesa all'elaborazione di analisi sistemiche, rappresentò un tratto distintivo del movimento. Ancora oggi, la sua attualità - in parte testimoniata dal rinnovato interesse teorico - risiede anche nella capacità di aver anticipato questioni che diventeranno centrali negli anni successivi (e che continuano ad esserlo nella contemporaneità), quali il rapporto tra reddito e autodeterminazione, la politicizzazione del corpo e della sessualità, il valore politico dell'auto documentazione e dell'archivio[72].

Nel corso dell'esperienza, poi, alcune soggettività hanno elaborato letture situate che hanno radicalizzato e arricchito l'analisi del lavoro riproduttivo svolta all'interno della campagna. A partire dal 1975, per esempio, con la nascita del primo gruppo lesbico a Toronto, il *Lesbians for Wages for Housework*, poi rinominato *Wages Due Lesbians*, la soggettività lesbica rivendica la propria autonomia nella campagna[73], portando alla luce il ruolo produttivo dell'eterosessualità obbligatoria[74] nel sistema capitalista. Il lesbismo non si limita ad essere una delle espressioni della dissidenza sessuale, ma è piuttosto una posizione politica che rivela l'artificialità dell'ordine eterosessuale e la funzione che svolge nella riproduzione sociale ed economica. La sessualità viene letta come lavoro - "*Fuck is Work*", "scopare è lavoro", si intitola uno dei documenti fondativi del gruppo autonomo lesbico -, e l'isolamento imposto alle donne lesbiche, escluse dai diritti

---

[71] Si veda V. Gago, *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, trad. it., Capovolte Edizioni, Alessandria, 2022, p. 27.

[72] L'attualità delle istanze della campagna è testimoniata dalla persistenza del movimento, parte del quale è confluito in anni recenti nel *Global Women's Strike*, rete internazionale multirazziale di base che conduce una campagna per il riconoscimento e il pagamento di tutto il lavoro di cura svolto per le persone e il pianeta: https://globalwomenstrike.net/ (consultato il 4 agosto 2025). Per la distinzione tra reddito di autodeterminazione e Reddito di Cura rimando a O. Fiorilli (a cura di), *Salario alle lesbiche. L'esperienza di Wages Due Lesbians/Queer Strike*, Asterisco Edizioni, Milano, 2025, pp. XXIII-XXIV.

[73] Ibid.

[74] A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Onlywomen Press, London, 1981.

riproduttivi, marginalizzate dal welfare e socialmente stigmatizzate, diventa oggetto di una critica radicale alla normatività familiare come pilastro dell'accumulazione capitalista.

Rifiutando la dipendenza economica da un uomo e sottraendosi al contratto eterosessuale, infatti, le donne lesbiche si collocano al di fuori del modello dominante di redistribuzione delle risorse, esperendo in maniera specifica la povertà, la criminalizzazione della genitorialità non conforme e la negazione di riconoscimento istituzionale. Tuttavia, è proprio da questa posizione di marginalità[75] che le *Wages Due Lesbians* rivendicano il diritto a un reddito, a un tempo liberato e all'indipendenza per crescere figli3 liber3, per vivere relazioni non fondate sul lavoro gratuito, per liberarsi dal ricatto della dipendenza economica e dalla violenza strutturale della famiglia eteronormativa. Il contributo apportato alla campagna dalla componente lesbica ha permesso di politicizzare ulteriormente il legame tra lavoro, sessualità e autonomia, mostrando che anche le relazioni non eterosessuali sono condizionate dal rapporto tra produzione e riproduzione e che la negazione della loro esistenza garantisce al capitale un notevole risparmio[76]. Il lavoro gratuito svolto da persone della comunità LGBTQIA+ per sostenere sé stessɜ e lɜ propriɜ carɜ, già invisibilizzato in quanto lavoro di cura non salariato, è ulteriormente disconosciuto perché svolto all'interno di relazioni considerate "non vere" dal punto di vista dell'ordine cis-etero-normativo. Ciò comporta per lo Stato un enorme vantaggio, perché «permette di continuare a escluderla [n.d.a. la forza lavoro queer] dall'accesso ai servzi di un welfare che resta etero e cis-normato, tenendone in questo modo più bassi i costi»[77].

Lungi dal proporre una semplice redistribuzione del reddito, dunque, la campagna *Salario al lavoro domestico* ha provocatoriamente messo in crisi la centralità del lavoro salariato come misura dell'inclusione, rivendicando invece il diritto alla vita, al tempo e all'autonomia, anche sessuale e affettiva. L'elaborazione teorica della componente lesbica - così come di altre soggettività dissidenti, di cui discuteremo a breve - ha reso ancor più radicale questa prospettiva, smascherando i vincoli invisibili che legano la riproduzione della vita all'organizzazione capitalistica della sessualità, della famiglia, del welfare. Queste rivendicazioni riemergono con forza nei movimenti transfemministi

[75] O. Fiorilli (a cura di), *Salario alle lesbiche*, cit., pp. IX-XXXIV.
[76] Ivi, p. XX.
[77] Ibid.

contemporanei[78] e in elaborazioni teoriche più recenti, seppure in forme profondamente rinnovate e, talvolta, non del tutto conciliabili. Per esempio, l'attuale configurazione di *Wages Due Lesbians, Queer Strike*, sostiene l'istanza di un Reddito di Cura per tutte le persone che si prendono cura, di altre persone o del pianeta[79]. *Non Una di Meno,* invece, almeno nella sua declinazione italiana, rivendica un reddito di autodeterminazione[80], come misura per sganciarsi da rapporti di dipendenza familiare, lavorativa o affettiva, «mettendo l'accento» - come sottolineano lɜ curatorɜ di Salario alle lesbiche - «sull'incondizionalità del reddito e sul fatto che questo debba essere slegato dal lavoro (incluso quello di cura e riproduzione)», poiché questo metterebbe «nelle mani delle donne e di tuttɜ lɜ lavoratorɜ ri/produttivɜ un'arma insostituibile di negoziazione delle condizioni di qualsiasi tipo di lavoro»[81].

2.3. L'organizzazione razzial-coloniale del lavoro di cura nel capitalismo globale

Se l'analisi femminista marxista ha avuto il grande merito di politicizzare il lavoro domestico e mostrare come il ruolo della casalinga sia stato istituzionalizzato come cardine della riproduzione capitalistica, è necessario riconoscerne anche alcuni limiti. La figura della "casalinga", così come teorizzata da Dalla Costa, si fonda implicitamente su un modello biografico e di soggettività che rispecchia l'esperienza della donna bianca, occidentale, cis-eterosessuale. Se assunto in termini universali, il paradigma rischia di oscurare le innumerevoli differenze che attraversano la categoria di "donna". Le donne Nere, indigene, migranti, lɜ soggettɜ colonizzatɜ, per esempio, non sono mai state inclusɜ nella sfera della "domesticità" nel senso borghese del termine. Come ha sostenuto la filosofa e attivista argentina María Lugones, la "colonialità di genere" ha prodotto soggettività profondamente differenziate, in cui genere, razza e classe sono stati costruiti in modo interdipendente, spesso negando alle donne razzializzate persino la possibilità di essere considerate "donne" secondo i canoni imposti dalla modernità europea. Lugones

[78] In questo lavoro il termine transfemminismo verrà utilizzato per indicare un insieme di pratiche e prospettive femministe informate dalle epistemologie trans, che mettono in discussione la centralità della categoria di "donna" come soggetto esclusivo del femminismo, nonché la sua costruzione sociale, in un'ottica di superamento del binarismo di genere ciseteropatriarcale. Cfr. E.A. Arfini, "Transfeminism". in *Lambda Nordica*, *25*(1), 2020, pp. 160-165.

[79] https://globalwomenstrike.net/queerstrike/ (consultato il 15 novembre 2025).

[80] Si veda Non Una di Meno, *Abbiamo un piano. Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere*: https://nonunadimeno.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf (consultato il 15 novembre 2025).

[81] O. Fiorilli (a cura di), *Salario alle lesbiche*, cit., p. XXIV.

parte da una rilettura critica del concetto di "colonialità del potere" elaborato dal sociologo peruviano Anibal Quijano, che ha messo in luce come il progetto coloniale abbia prodotto un ordine mondiale gerarchico, fondato sul razzismo come tecnologia di dominio globale, sulla divisione internazionale del lavoro e sull'egemonia culturale occidentale. Per la filosofa femminista, in questa analisi manca un elemento fondamentale, il genere, che Quijano tratta come categoria secondaria, mentre per Lugones è costitutivo del sistema coloniale moderno. Secondo la sua prospettiva, il genere non è un dato universale né naturale, ma una costruzione imposta dalla colonialità, che ha introdotto un modello binario, patriarcale ed eteronormativo, cancellando o subordinando le organizzazioni sociali e i sistemi di genere preesistenti nelle società colonizzate. Le donne razzializzate non sono state semplicemente oppresse all'interno di un sistema di genere preesistente, ma escluse dalla categoria stessa di "donna" secondo i criteri imposti dalla modernità europea. Il concetto di colonialità di genere indica quindi la co-produzione storica e interdipendente di genere, razza e classe come strumenti di dominio all'interno del progetto coloniale[82].

Anche Angela Davis ha criticato con decisione la campagna *Salario al lavoro domestico* proprio per questa mancanza di attenzione all'intersezione tra razza e classe. Nel saggio *Verso la fine del lavoro domestico*, Davis ripercorre la storia del lavoro delle donne Nere negli Stati Uniti, mostrando come, già durante la schiavitù, queste donne lavorassero nei campi tanto quanto gli uomini, condividendone le responsabilità e la durezza delle fatiche[83]. Con la fine della schiavitù, sono state tra le prime a entrare a far parte del mercato del lavoro salariato, come domestiche assunte da famiglie bianche o come operaie sottopagate, spesso a scapito del tempo da dedicare alla propria casa e allз proprз figlз. La separazione tra lavoro produttivo e riproduttivo, tra fabbrica e casa, che ha definito l'esperienza della donna bianca borghese, non ha mai riguardato le donne Nere. La sfera della riproduzione sociale non può quindi essere pensata come uno spazio omogeneo o unitario, ma come campo stratificato di relazioni di potere, dove agiscono simultaneamente lo sfruttamento economico, la subordinazione sessuale e la gerarchia razziale. Va notato però che la critica di Davis si fonda sull'interpretazione letterale della rivendicazione proposta dalla campagna, che la spinge a sostenere che il riconoscimento

[82] M. Lugones, "The coloniality of gender", in L. De Souza Lima, E. Otero Quezada, & L. Roth, *Feminisms in Movement: Theories and Practices from the Americas*, transcript Verlag, Bielefeld, 2023, pp. 35-58.
[83] A. Davis, *Donne, razza e classe*, trad. it., Edizioni Alegre, Roma, 2018.

economico del lavoro riproduttivo equivarrebbe a una sua normalizzazione e stabilizzazione all'interno della sfera capitalistica, rafforzando così la subordinazione di chi lo svolge. Piuttosto, Davis auspica la socializzazione delle responsabilità domestiche e familiari. Tuttavia, questa lettura non coglie il carattere strategico e paradossale della proposta avanzata dalle femministe marxiste, che, come evidenziato anche da Verónica Gago, non mira a istituzionalizzare il lavoro domestico, bensì a denunciarne la naturalizzazione e a rivendicarne la politicità. La richiesta di salario agisce come dispositivo di rottura più che come orizzonte rivendicativo[84]. Le analisi intersezionali di Davis restano tuttavia centrali, in particolare nella lettura dell'articolazione tra genere, razza e classe. Inoltre, l'invito a socializzare le attività di cura richiama con forza la proposta di "cura universale" avanzata da Fraser, che ipotizza una riorganizzazione radicale dell'ordine di genere, fondata sull'idea che la partecipazione paritaria alla vita sociale richieda per forza un diverso modo di organizzare tanto la sfera produttiva quanto quella riproduttiva. A differenza del modello del *breadwinner* affermatosi nelle società post-industriali - che ha esternalizzato il lavoro di cura prima allo Stato, poi al mercato (ma sempre a scapito delle donne) -, la proposta di Fraser suggerisce che se la cura è indispensabile alla riproduzione della vita, allora deve essere assunta come responsabilità condivisa, anche dagli uomini. Per far sì che ciò avvenga, è necessario, per esempio, ridurre gli orari di lavoro, perché siano compatibili con l'esigenza di dedicarsi alla cura. Rimangono fondamentali i sostegni istituzionali - come misure a sostegno dell'occupazione, sussidi sufficientemente elevati, sistemi di welfare che permettano di conciliare vita e lavoro senza scaricare il carico del lavoro riproduttivo su una sola parte della popolazione - ma essi vanno accompagnati da un ripensamento globale dell'ordine di genere[85].

Se torniamo alle analisi marxiane, così come ha ignorato il ruolo centrale del lavoro domestico nella riproduzione della forza-lavoro, si può quindi sostenere che Marx abbia sottovalutato - pure per ragioni storiche - anche la dimensione razziale e coloniale dell'accumulazione capitalistica. Un'analisi rigorosa della complessità della sfera della riproduzione sociale implica studiare i modi attraverso i quali il razzismo strutturale e il colonialismo hanno organizzato la divisione globale del lavoro e contribuito a

[84] V. Gago, *La potenza femminista*, cit., pp. 48-49.
[85] N. Fraser, *Fortune del femminismo,* cit., pp. 161-164. Questa prospettiva è in parte ripresa, per esempio, nel volume collettaneo *Manifesto della cur*a. Cfr. The Care Collective, *Manifesto della cura*, cit. pp. 71-80.

naturalizzare il lavoro riproduttivo come compito dellɜ soggettɜ subalternɜ. Questo ulteriore livello di complessità è particolarmente evidente nel modo in cui il lavoro di cura è stato riorganizzato nelle attuali economie globali. Negli ultimi decenni, l'accelerazione dei processi migratori ha prodotto una vera e propria "internazionalizzazione" dei compiti domestici e di cura, quando è possibile delegati a donne e soggettɜ migranti - spesso provenienti da contesti post-coloniali impoveriti e saccheggiati -, che se ne assumono la maggior parte del carico. Riprendendo il concetto di "catene globali del valore", Arlie Hochschild ha definito questo fenomeno "catene globali della cura"[86], reti transnazionali che contribuiscono a sostenere il benessere e lo stile di vita delle famiglie nel Nord globale, scaricando il costo di tale benessere su soggettɜ femminili e/o razzializzati. È tuttavia importante ricordare, come sottolinea Raffaella Sarti in alcuni dei suoi studi, che il legame tra lavoro domestico/di cura e mobilità umana ha radici storiche profonde: le catene globali della cura non rappresentano dunque una novità assoluta, quanto piuttosto una riarticolazione su ampia scala di processi storici di lunga durata[87]. L'elemento di novità, piuttosto, è l'intensità con cui la riproduzione si va configurando come terreno privilegiato di accumulazione capitalista, dove si riproducono profonde disuguaglianze coloniali e patriarcali.

È ciò che sostiene anche Nadasen, quando parla della cura come "stadio più alto del capitalismo", ossia come uno dei principali terreni di accumulazione del capitalismo contemporaneo. La *care economy*, nella sua analisi, non è semplicemente un settore economico in espansione, ma una precisa forma di organizzazione della riproduzione sociale, per mezzo del quale il capitale estrae valore dalla vulnerabilità, dalla dipendenza e dalla precarietà. Se è indubbio che questa estrazione si fonda su un bisogno generalizzato di cura, a sostenerne il peso sono soprattutto alcuni corpi e alcuni territori. È evidente come, storicamente, alcune soggettività siano state costrettɜ a prestare cura, in larga parte in condizioni di vulnerabilità e privazione di tutele, mentre altre siano statɜ lɜ destinarɜ privilegiatɜ della cura. Il concetto di *affective labour*, elaborato da Encarnación Gutiérrez-Rodríguez, mette in luce come il lavoro di cura svolto da soggettività migranti e razzializzate costituisca un asse strutturale invisibilizzato della riproduzione sociale

[86]A.R. Hochschild (edited by), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy,* Henry Holt and Company, New York, 2002.

[87] Per esempio, R. Sarti, "From household to household: the circulation of servants and domestic workers, a crucial issue from local to global level", in E. Asquier, *et al*., *Vingt-cinq ans après. Les femmes au rendez-vous de l'histoire*, Publications de l'École française de Rome, Roma, 2019, pp. 187-214.

nelle società capitaliste. Pur non usando il termine "infrastruttura", la sua analisi permette di interpretare questi corpi come "infrastrutture viventi" su cui si fonda la garanzia della continuità della quotidianità dellɜ altrɜ, senza che venga loro riconosciuta loro la stessa necessità di cura, né pari diritti o accesso alle risorse[88]. Nelle prime pagine di *Un femminismo decoloniale*, Françoise Vergès restituisce chiaramente questa questione, domandandosi sulle spalle di chi si regga il funzionamento quotidiano delle infrastrutture sociali:

> Ogni giorno, instancabilmente, miliardi di donne [n.d.a. razzializzate] puliscono il mondo. Senza il loro lavoro, milioni di dipendenti e agenti del capitale, dello Stato, dell'esercito, delle istituzioni culturali, artistiche e scientifiche non potrebbero occupare i loro uffici, mangiare nelle loro mense, tenere le loro riunioni, prendere le loro decisioni in spazi lindi dove sono stati ripuliti e messi a loro disposizione cestini, tavoli, sedie, poltrone, pavimenti, servizi igienici, ristoranti. Questo lavoro, indispensabile per il funzionamento di qualunque società, deve rimanere invisibile.

Dovrebbe ormai essere evidente, riprendendo Pascale Molinier, che la "cura" non va romanticizzata[89], e che può assumere i contorni di un dispositivo di governo. La cura non rappresenta necessariamente una deroga alle logiche capitalistiche, ma può paradossalmente trasformarsi in una delle prove più sofisticate della loro persistenza, quando diventa direttamente materia di accumulazione.

3. Etica femminista della cura: sguardi situati sulla relazione tra cura e potere

La parola "cura" è una parola complessa, polisemica, che si riferisce a una molteplicità di dimensioni (dall'atteggiamento attento e premuroso verso l'altrə, al lavoro di assistenza, materiale e affettiva, nei confronti delle persone non autosufficienti, fino alla

[88] Si rimanda a E. Gutierrez-Rodriguez, "Domestic Work-affective Labor: on Feminization and the coloniality of Labor", in *Women's Studies International Forum*, vol. 46, September-October 2014, pp. 45-53. Alcuni lavori più recenti hanno esteso questa lettura parlando di *affective infrastructures*, anche in chiave relazionale o potenzialmente trasformativa, ma qui il concetto viene impiegato in senso critico, per descrivere una condizione di subordinazione strutturale e non di *agency* volontaria.

[89] P. Molinier, *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2019.

cura in senso medico/terapeutico[90] o, ancora, alla cura intesa come manutenzione degli spazi che abitiamo e attraversiamo). In inglese, effettivamente, la parola "*care*" si presta a tutta questa pluralità di sfumature, «che includono l'attenzione e la preoccupazione per gli altri, e l'avere qualcosa a cuore, tenere a qualcosa o qualcuno»[91].

Come anticipato nell'introduzione, l'utilizzo della parola "cura" in questo lavoro di ricerca ne richiamerà largamente anche le dimensioni interpersonali e relazionali, ampiamente messe a tema dalle teoriche dell'etica della cura. Come scrive Brunella Casalini, se il femminismo della riproduzione sociale offre strumenti per comprendere più a fondo le trasformazioni storiche e sistemiche che hanno investito la cura nel passaggio attraverso le diverse fasi del capitalismo globale, la prospettiva dell'etica della cura si concentra sull'analisi delle relazioni di cura, evidenziandone la complessità, le ambivalenze e i costi, spesso invisibili[92]. Sviluppatasi a partire dagli anni Ottanta nel contesto nordamericano, l'etica della cura ha messo profondamente in discussione il paradigma liberale dell'autonomia individuale, fondato sulla rimozione della nostra interdipendenza sostanziale, rivendicandola invece come condizione costitutiva della soggettività e della vita sociale. Particolare rilievo è stato dato alle dimensioni situate e relazionali della cura, decisamente lontane da qualsiasi principio presumibilmente universale e astratto di giustizia, alla necessità di riconoscere i bisogni dell'altrə, e alla responsabilità morale che ne deriva. Da questa prospettiva, la cura non vuole essere concepita come un gesto privato o connesso esclusivamente allo spazio domestico, né come una pratica spontanea e femminilizzata, ma come un'attività etica e politica, radicata nelle condizioni materiali dell'esistenza e nelle relazioni asimmetriche che strutturano il mondo sociale. Joan Tronto e Berenice Fisher hanno felicemente definito la cura come "tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo" - un mondo che include corpi, materia, relazioni, ambienti - affinché sia possibile viverci nel modo migliore possibile[93]. Questo approccio contribuisce a spostare il focus da una dimensione

[90] Per essere precise, nella lingua inlgese c'è un termine specifico per riferirsi alla cura in un'accezione medico-terapeutica, che è quello di "*cure*".
[91] G. Serughetti, *Democratizzare la cura/ Curare la democrazia*, cit., versione epub, 60%.
[92] B. Casalini, "*Care* e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia", in *Bollettino telematico di filosofia politica*, 2016, p. 3.
[93] B. Fisher, & J. Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring", in E. K. Abel, & M. K. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York, Albany, pp. 35–62, 1990.

esclusivamente affettiva o individuale della cura alla cura come pratica collettiva continua, indispensabile per la riproduzione della vita.

Il passaggio non avviene immediatamente. La prima generazione di pensatrici dell'etica della cura, infatti, è stata spesso tacciata di riproporre una visione sostanzialmente essenzialista del genere e della cura, che ha rischiato di riproporne la delega a soggetti femminilizzati, sancendo al contempo la sua esclusione dalla sfera pubblica. L'etica della cura diviene oggetto di interesse a partire dalle ricerche pionieristiche di psicologia di Carol Gilligan, condotte dalla studiosa per mettere in luce i limiti di modelli universalistici di sviluppo morale - in particolare quello di Lawrence Kohlberg, con cui Gilligan aveva peraltro lavorato - poiché ignorano l'esistenza di criteri morali differenti, guidati dall'attenzione alle relazioni e ai rapporti sociali[94]. Attraverso alcuni esperimenti[95], Gilligan mette in evidenza l'esistenza nelle bambine di una "voce" morale distinta, non riducibile al paradigma della giustizia e dei diritti, che tende a prediligere l'ecologia delle relazioni interpersonali. L'attenzione ai legami, alle interdipendenze e alla qualità delle relazioni, è stata a lungo letta come segnale di un'insufficiente capacità di astrazione. Gilligan ribalta questa interpretazione, sostenendo che ciò che appare come un "deficit" di sviluppo della morale non è una mancanza, ma l'espressione di un diverso registro etico, centrato sulla responsabilità verso l'altrə e sulla salvaguardia delle relazioni[96]. Al lavoro di Gilligan è stato contestato soprattutto il rischio di naturalizzare differenze che sono invece storicamente e socialmente prodotte, riproducendo stereotipi di genere e ignorando le profonde differenze interne alla categoria di donna. Inoltre, l'attenzione di Gilligan alle relazioni interpersonali è stata criticata per la scarsa considerazione della dimensione strutturale del potere, aspetto che verrà affrontato in maniera più approfondita dalle teoriche della cura di seconda generazione. La stessa Gilligan ha tuttavia compiuto una sorta di attualizzazione del suo precedente lavoro con la pubblicazione di *In a Human Voice* (2023), tradotto in italiano con il titolo *Con voce umana*, in cui si interroga su come sia stato letto e recepito il suo primo lavoro,

---

[94] C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1991.

[95] Ivi. Per esempio il dilemma di Heinz a cui vengono sottoposti un bambino e una bambina: di fronte alla malattia della moglie, il signor Heinz è costretto a decidere se lasciarla morire o rubare il farmaco che servirebbe per curarla, e che la coppia non può permettersi. Mentre il bambino non ha alcun dubbio sulla necessità di rubare il farmaco, perché sembra applicare una gerarchia di diritti chiara (la vita vale più della proprietà), la bambina sposta l'attenzione sulle conseguenze dell'azione per tuttɜ lɜ soggettɜ coinvoltɜ, privilegiando la dimensione relazionale a quella dell'autoaffermazione.

[96] Cfr. D. Belliti, "Il potere che cura. L'altro ordine delle cose e del mondo", in G. Dioni (a cura di), *L'abito femminile del pensiero*, Artetetra Edizioni, Capua, in corso di pubblicazione.

cercando di rispondere alle critiche ricevute, compresa quella di essenzialismo[97]. A partire dai propri studi e dalla propria esperienza, anche come consumatrice di prodotti mediali come film e romanzi, a cui attinge ampiamente, la studiosa chiarisce che la voce differente "sotto la conversazione" di cui intendeva mettere in luce la rilevanza e la persistenza non era necessariamente una voce di donna, femminile, ma una voce umana, che tenta di resistere ai mandati di genere dell'ordine patriarcale, quella «"voce sotto la voce"», scrive Marina Calloni nella prefazione all'edizione italiana dell'opera - [...] che si «tende a reprimere attraverso processi di socializzazione che impongono ruoli e comportamenti di genere rigidi e binari, con la standardizzazione dell'essere maschio o femmina, pena l'isolamento». Gilligan precisa inoltre che il fatto di aver lavorato prevalentemente con ragazze e giovani donne non dipende dall'attribuzione automatica a queste ultime di una specifica competenza morale "naturale", bensì dal fatto che, nel contesto della socializzazione patriarcale, proprio nelle narrazioni femminili questa voce che Gilligan va ricostruendo risulta spesso più udibile. Questo succede anche perché le ragazze tendono a conformarsi dopo ai copioni di genere (tra gli 11 e i 14 anni), mentre per i ragazzi questo processo si compie solitamente già tra i 4 e i 7 anni. Ciò che determina il silenziamento di questa voce è dunque, in ultimo, il sistema patriarcale, di cui la voce umana, l'etica della cura che valorizza l'attenzione e la relazione, è contrappunto e forma di resistenza.

Probabilmente, le critiche rivolte all'etica della cura sono state determinate anche dall'attenzione che la prima generazione di teoriche della cura effettivamente accorda all'esperienza della maternità, che diventa il paradigma attraverso cui pensare la relazione etica con l'altrə. È il caso, ad esempio, di Nel Noddings, la cui analisi prende avvio dalla relazione primaria tra chi si prende cura (*one-caring*) e chi riceve cura (*cared-for*), modellata sull'esperienza della maternità e caratterizzata da un coinvolgimento affettivo immediato[98]. In una direzione affine si colloca anche Sara Ruddick, che nelle pratiche dell'esercizio materno individua una forma specifica di razionalità e di virtù morali, incentrate sulla sensibilità, un atteggiamento morale che risponde concretamente ai bisogni e alle vulnerabilità dell'altro[99]. Queste elaborazioni hanno certamente contribuito a valorizzare aspetti della cura precedentemente svalutati e, nonostante le critiche, vale la

[97] C. Gilligan, *Con voce umana,* trad. it., VandA edizioni, Milano, 2024.
[98] S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York, 1990.
[99] N. Noddings, *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1984.

pena ricordare che, nelle intenzioni di Noddings e Ruddick, il "materno" non rinvia a un tratto biologico, ma a un insieme di pratiche relazionali e di competenze affettive che potrebbero essere coltivate da chiunque. Anche le pratiche che si sviluppano attorno alla maternità, d'altra parte, sono storicamente e culturalmente condizionate, e non possono essere assunte come fondamento universale di una morale alternativa. A spostare il baricentro in maniera decisiva è Virginia Held che, sebbene venga annoverata tra le teoriche della prima generazione della cura, ne propone una lettura più ampia, che vede nella cura un principio normativo capace di orientare non solo le relazioni interpersonali (familiari e non), ma anche le istituzioni sociali e politiche, ponendosi come alternativa all'individualismo liberale e alla centralità del contratto sociale[100]. La prospettiva di Held apre così la strada a una concettualizzazione più politica della cura, che pone l'accento sulla cura come pratica concreta, che verrà estesa dalle teoriche successive.

Particolarmente rilevanti, in questa direzione, sono proprio le elaborazioni successive a *Toward a Feminist Theory of Caring* di Joan Tronto, una delle rappresentanti più riconosciute fra le teoriche della cura di seconda generazione, che ha insistito sull'importanza di considerare il diritto di soddisfare i propri bisogni di cura - e, come ricorda Brunella Casalini, contemporaneamente di prestare cura[101] - come una questione centrale, che non riguarda solo le donne. Sebbene il suo contributo forse più conosciuto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993), venga pubblicato solo una decina di anni dopo quelli di Gilligan e Noddings, la sua impostazione teorica segna un cambio di paradigma. Tronto, infatti, amplia la prospettiva morale inaugurata da Gilligan - che vede nella cura una predisposizione verso l'altrə in grado di orientare i giudizi morale ə soggettə secondo un paradigma alternativo a quello dell'etica della giustizia e dei diritti -, estendendo l'attenzione al mondo, «che include i nostri corpi, noi stessi, il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita»[102].

La politologa insiste su un'idea di cura come insieme di pratiche - non solo, dunque, come predisposizione morale - che richiede tempo, competenze precise, infrastrutture e condizioni materiali adeguate per essere svolta al meglio, un vero e proprio lavoro che dà forma a relazioni complesse, fatte di negoziazioni continue e, spesso, di una distribuzione

[100] V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006.
[101] B. Casalini, "Care e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia", cit.
[102] Tronto, *Confini morali*, cit., p. 132.

profondamente asimmetrica di responsabilità e fatiche che deve essere contestualizzata e di cui vanno messi in discussione i confini presuntamente neutri e naturali. La cura, in altri termini, non è semplicemente ciò che "manca" e che deve essere reintrodotto in una società iperindividualista; al contrario, è già presente, ma organizzata in modo profondamente diseguale, mercificata, sfruttata e per lo più invisibilizzata. La cura - scrive Tronto - «può caratterizzare una singola attività o descrivere un processo. A questo riguardo, la cura non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere, ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione»[103]. Spostando l'analisi su un terreno storico-politico, Tronto ricostruisce le ragioni che hanno condotto all'attribuzione dei compiti di cura a soggetti femminili, mettendo profondamente in discussione la loro subalternità rispetto la sfera della politica. L'analisi politica che Tronto propone del lavoro di cura implica, dunque, interrogare la funzione sociale attribuita alla cura[104] alla luce - anche - delle strutture di potere e delle disuguaglianze sistemiche che ne fanno una pratica distribuita in maniera diseguale. Per rendere più facilmente visualizzabile la cura come pratica concreta, contestuale, Tronto elabora un modello articolato in quattro fasi (cui successivamente ne aggiungerà una quinta), che illustrano come la cura si sviluppi come un processo collettivo, fatto di scelte, azioni e responsabilità distribuite. Queste cinque fasi, secondo Tronto, pur non essendo per forza consequenziali, sono in qualche modo interconnesse:

1. Interessarsi a (*caring about*): indica il momento in cui si riconosce l'esistenza di un bisogno, si sviluppa l'attenzione verso una condizione di vulnerabilità e si genera una disposizione morale verso l'altrə.
2. Avere cura, prendersi cura (*taking care of*): implica assumersi la responsabilità di rispondere a quel bisogno, cioè organizzare una risposta che si concretizza nei gesti e nelle molteplici pratiche della cura.
3. Prestare cura (*care-giving*): riguarda l'atto stesso del fornire la cura, ovvero il lavoro effettivo - corporeo, affettivo e relazionale - necessario per soddisfare il bisogno individuato.
4. Ricevere cura (*care-receiving*): questa fase evidenzia il ruolo attivo di chi riceve la cura, spesso erroneamente percepitə come passivə o "debole", ma in realtà

[103] B. Fisher, & J. Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring", cit., p. 40.
[104] B. Casalini, "Care e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia", cit.

> cruciale per il buon esito del processo di cura. La persona che riceve cura non dovrebbe essere ə semplice destinatariə, bensì partecipare in modo attivo, contribuendo, eventualmente, a riorientare il gesto di cura[105].

Tuttavia, ci mettono in guardia alcune autrici (ma anche la stessa Tronto), il passaggio tra queste fasi non è affatto lineare o assicurato. Nelle società contemporanee, per lo più caratterizzate da una forte frammentazione relazionale, dall'accelerazione dei tempi di vita e da una precarizzazione diffusa, osserva per esempio Zechner, la transizione dall'"interessarsi a" (*caring about*) all'"avere cura di" (*taking care of*), nel senso di organizzare concretamente una risposta, può incontrare ostacoli significativi. Scrive la studiosa che

> Nelle società del Nord contemporanee, in particolare in quelle del Nord globale, la cura sembra essere onnipresente. Prende la forma delle preoccupazioni e dei timori legati alle crisi, alle catastrofi e alle ingiustizie. I social media sono spesso sia il teatro che il mercato di questo prendersi cura virtuale: è facile far circolare la preoccupazione, la rabbia e l'inquietudine quando ciò che sembra possibile fare per un problema urgente è aggiungere un like, leggere, condividere e commentare. [...] Al contrario, ciò che risulta facile, incessantemente, sono le scelte e i gesti venduti per azioni: compra questo o quello, firma qui, usa questo invece di quello, indossa questo, posta un selfie con questo. Il problema, naturalmente, non è l'esistenza di piccoli atti ma, al contrario, la loro capacità di generare forme collettive di soggettivazione e di *agency*. Quando rimaniamo isolati nel nostro "prenderci cura di", nelle nostre azioni e nei nostri gesti alimentando solamente comunità astratte (come alcune di quelle che ci interpellano online, o come quelle della Nazione o dello Stato) non costruiamo forme di *agency* collettiva, e neppure incarniamo alcuna forma di potere[106].

In altre parole, le fasi delineate da Tronto rischiano di restare tracce analitiche irrealizzate, se, come scrive ancora Zechner, non si afferra «il significato della cura come lavoro, forza collettiva, forza della riproduzione»[107]. È anche per rispondere a questa esigenza che Tronto introdurrà successivamente una quinta fase, *prendersi cura insieme* (*caring with*),

---

[105] Cfr. anche B. Casalini, "L'etica della cura. Dal personale al globale", in b@belonline.ptint, pp. 223-233: https://flore.unifi.it/handle/2158/640915 (consultato il 7 novembre 2025).
[106] M. Zechner, *Cura comune e potere collettivo*, cit., p. 18.
[107] Ibid.

sviluppata soprattutto in *Caring Democracy*[108]. Questa fase riguarda la necessità di costruire collettivamente un orizzonte politico in cui la cura sia riconosciuta come valore condiviso, e non relegata alla sfera privata o delegata a soggettɜ marginalizzatɜ. Tronto insiste sul fatto che una democrazia pienamente realizzata debba essere anche una democrazia della cura, capace di garantire che tutte e tutti possano partecipare equamente non solo alla cura come destinatarɜ, ma anche ai processi decisionali che ne regolano l'organizzazione e la distribuzione. In tal senso, la cura diventa uno strumento critico per mettere in discussione i modelli politici che escludono, silenziano o ignorano le esigenze di chi vive in condizioni di maggiore vulnerabilità, impedendo che le preoccupazioni di queste persone trovino anche solo spazio di ascolto e articolazione[109]. Una società giusta, per la politologa, è una società che si assume la responsabilità collettiva dellɜ proprɜ membrɜ e del mondo che abbiamo in comune. È qui che il legame tra cura e democrazia si esplicita con maggiore chiarezza, aprendo la strada a una connessione generativa con l'attenzione al "fare comune" delle teoriche della riproduzione sociale (*commoning care*)[110].

È precisamente dall'incrocio di queste riflessioni che altre studiose - tra cui la stessa già citata Maria Puig de la Bellacasa - hanno invitato a estendere ulteriormente il campo applicativo dell'etica della cura, fino a concepirla come una vera e propria infrastruttura della vita sociale. In questa proposta si intende mettere in luce la dimensione materiale di ciò che sostiene i mondi che abitiamo. Significa, cioè, che la cura riguarda anche le strutture, le risorse e le azioni condivise che permettono a comunità e ambienti di vivere e prosperare. Da una prospettiva postumanista, "generare cura", secondo Puig de la Bellacasa, implica precisamente un impegno pratico ed etico nella costruzione e manutenzione di reti di sostegno che permettano la sopravvivenza e la fioritura di vite diverse, anche non umane, all'interno di mondi che sono costitutivamente interdipendenti.

Sicuramente, questa riconcettualizzazione apre uno spazio critico, necessario e urgente, per interrogare le forme istituzionalizzate di cura, spesso rigide, escludenti o incapaci di rispondere alle esigenze effettive dellɜ singolɜ soggettɜ. Tuttavia, esiste anche il rischio di concentrarsi unicamente sulle dimensioni micro e meso delle relazioni

---

[108] J. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013.
[109] M. Puig de la Bellacasa, "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things", in *Social Studies of Science*, vol. 41, n. 1, 2011, pp. 85-106.
[110] Si vedano pp. 49-53.

interpersonali - per esempio, tra *caregiver* e *care receiver*[111], tra soggettɜ familiari, tra singolə individuɜ e istituzioni - senza interrogare sufficientemente le condizioni materiali, le strutture economiche e le gerarchie sistemiche che rendono possibile l'esercizio della cura.

Come è stato osservato da varie studiose, un'etica della cura che non si misura con le disuguaglianze globali rischia di incoraggiare un certo sentimentalismo che, seppur animato da buone intenzioni, può sembrare sostenere una certa naturalizzazione del lavoro di cura e ignorare le logiche estrattive che lo regolano su scala mondiale. Lungi dall'essere una risorsa liberamente condivisa, la cura è oggi una forza-lavoro altamente strutturata e gerarchizzata, che circola lungo assi globali definiti da differenze di genere, razza, classe e cittadinanza. Le cosiddette *global care chains* mettono in luce come la cura venga redistribuita in modo diseguale attraverso i diversi confini nazionali, scaricando il "deficit di cura" dei paesi del Nord globale sulle spalle di lavorator3 migranti provenienti dal Sud globale, spesso in condizioni di indeterminatezza giuridica, sfruttamento economico e isolamento sociale. Assumendo questa prospettiva globale, un'etica della cura che si limiti a valorizzare la dimensione relazionale o l'imperativo morale del "prendersi cura" rischia di produrre una rappresentazione parziale, se non fuorviante, della realtà materiale in cui la cura viene praticata nel capitalismo contemporaneo, che ne ha storicamente attribuito l'assegnazione a gruppi minorizzati, a soggettɜ oppressɜ continuamente espostɜ alla violenza dell'oppressorə. Questa assegnazione violenta dei compiti di cura non genera necessariamente attaccamento, vicinanza o impegno verso l'altrə, ma produce senz'altro un'attenzione, tutta a beneficio dellɜ soggettɜ dominantɜ. Come scrive Elsa Dorlin, «i dominanti, in questo modo, risparmiano tempo per sé stessi: per conoscersi, amarsi, ascoltarsi, acculturarsi. Prendendosi come oggetto esclusivo di attenzione e cura, si danno importanza, peso, spazio, e riproducono così le condizioni materiali che assicurano la perennità della loro dominazione»[112]. Descrivendo questo tipo di attenzione, comunemente associata alla

[111] Sulla natura asimmetrica delle relazioni di cura rimando anche al concetto di "mutualismo asimmetrico" proposto da Marina Calloni, che si interroga sul "valore" prodotto e scambiato nelle relazioni tra datorɜ di lavoro, prevalentemente donne, e caregiver con *background* migratorio, mettendo in luce come il lavoro di cura, pur fondato su relazioni di reciprocità, sia attraversato da squilibri strutturali di potere, in cui il valore prodotto eccede la dimensione strettamente economica e coinvolge un complesso intreccio di risorse emotive, affettive e culturali. Cfr. M. Calloni, "Mutualismo asimmetrico e surplus emotivo nel lavoro di cura. Il caso delle donne con background migratorio", in *Politica & Società*, vol. 14, n. 1, 2025, pp. 3-28.

[112] E. Dorlin, *Difendersi. Una filosofia della violenza*, trad. it., Fandango, Roma, 2020, versione epub, 95%

cura, la filosofa propone il concetto, particolarmente interessante, di *dirty care*, proprio per descrivere quella postura di costante attenzione all'altrə, un'"inquietudine radicale" finalizzata a cogliere ogni dettaglio utile ad anticipare le violenze. Si tratta, come scrive Dorlin, «di proiettarsi continuamente nelle intenzioni dell'altro, nell'anticipare le sue volontà e i suoi desideri, nel fondersi nelle sue rappresentazioni a scopo di autodifesa [...]», atteggiamento [...] che impedisce una qualsiasi attenzione a sé o che fa passare le proprie rappresentazioni, visioni, desideri, intenzioni, emozioni, in secondo piano [...]». Questa dinamica emerge in modo particolarmente evidente nelle relazioni intime violente, dove l'iper-vigilanza verso l'altrə diventa una vera e propria forma di sopravvivenza. Si ritiene importante nominare questa analisi, poiché restituisce con forza la dimensione intersezionale della cura, quale campo attraversato da rapporti di dominio che possono trasformare la cura nell'ennesimo strumento di oppressione[113].

La rimozione di queste dimensioni strutturali, quindi, ha implicazioni importanti. Come nota la storica Premilla Nadasen[114], non si può comprendere la crisi generalizzata della cura senza collocarla all'interno delle logiche dell'accumulazione capitalistica, che ha sempre fatto affidamento su forme non retribuite o sottopagate di lavoro riproduttivo per garantire la continuità della produzione. È a partire da questa esigenza di storicizzare che emerge la necessità di affiancare l'etica della cura con il paradigma della riproduzione sociale, che ha spostato l'attenzione dalla sfera etica a quella politico-economica[115]. Queste genealogie, che divergono per provenienza teorica e politica, non vanno lette come alternative o sovrapponibili, ma come complementari e potenzialmente alleate, a patto di riconoscere i loro punti di attrito e le tensioni. Negli ultimi decenni, la cura è diventata uno dei concetti più discussi e mobilitati, tanto nel pensiero critico quanto nelle politiche pubbliche, per le quali è divenuta vera e propria "strategia di governo". Come ha ben osservato Cristina Morini, la cura si è trasformata in una parola di moda (*catchword*), un "codice" abusato, ovunque reclamato, con il rischio, spesso concretizzatosi, di uno svuotamento di significato[116]. Proprio questa proliferazione,

---

[113] Ivi, 94%.

[114] P. Nadasen, *Care: The Highest Stage of Capitalism*, Haymarket Books, Chicago, 2023.

[115] B. Casalini, "Care e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia", cit.

[116] A. Kolioulis, "A Critique of Care Politics. Interview with Cristina Morini", in *Engagée*, n. 10, 2021, pp. 6-11. L'intervista è stata tradotta in italiana con il titolo "La cura come continuazione della guerra - intervista di Alessio Kolioulis a Cristina Morini", in *Effimera*, https://effimera.org/la-cura-come-continuazione-della-guerra-intervista-di-alessio-kolioulis-a-cristina-morini/# (consultato il 26/06/2025).

infatti, rende urgente una messa a fuoco: di quale cura si parla, in che contesti, con quali genealogie?

A questo rischio di svuotamento è importante rispondere cercando di integrare le prospettive della riproduzione sociale, per rafforzare l'idea di cura come pratica politica e ripensarla in relazione al lavoro, alla violenza simbolica e ai privilegi. Il femminismo della riproduzione sociale, infatti, ha messo a fuoco un paradosso strutturale: ciò che chiamiamo cura, nella sua forma storicamente naturalizzata e gerarchizzata, è stato non solo ignorato, ma attivamente sussunto per garantire la tenuta del sistema capitalistico[117]. Ma, come diremo più avanti, pensare che la cura non possa che essere organizzata secondo logiche estrattive significa rinunciare in partenza a pensarla come un luogo di conflitto, di organizzazione e di potenziale trasformazione collettiva. Praticare la cura, organizzarla collettivamente, significa anche riappropriarsi di una capacità di fare mondo, di costruire spazi abitabili in cui sia possibile sottrarsi, almeno in parte, alla logica estrattiva del presente[118], o quantomeno contestarla. Come scrive Manuela Zechner, se lɜ soggettɜ della politica fossero coloro che sostengono e riproducono la vita, piuttosto che coloro che accumulano capitale, si aprirebbero con ogni probabilità spazi di democratizzazione più ampi[119].

4. *Commons* e riproduzione sociale

I beni comuni sono quei beni, risorse e servizi, indispensabili alla vita, che si trovano disseminati tutto intorno a noi e che dovrebbero essere sottratti alla logica proprietaria del

[117] M. Fragnito e M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura*, cit.; M. Zechner, *Cura comune e potere collettivo*, cit.; F. Vergès, *Un femminismo decoloniale*, trad. it., ombre corte, Verona, 2020. È difficile selezionare pochi riferimenti bibliografici e riuscire a rendere conto dell'ampiezza della produzione concettuale, proveniente soprattutto da contesti postcoloniali impoveriti, dove viene messo a tema come il progressivo indebolimento della nostra capacità di sostenere la vita, tanto sul piano sociale quanto ecologico, è il risultato dell'accelerazione capitalista nei processi di estrazione e sfruttamento tanto dei corpi, quanto dei territori. Si veda, a titolo esemplificativo: C. Vega, R. Martínez-Buján y M. Paredes (eds.), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vid*a, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018; F. Fernandez Droguett y F. Puente (Coords.), *Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Cuidar, Crear, Re-Existir,* Fundación Rosa Luxemburg, Buenos Aires, 2024.

[118] E. Gudynas, *Extractivisms: Politics, Economy and Ecology*, Fernwood Publishing, Black Point, Nova Scotia, 2021; R. Zibechi, "La impostergable lucha contra el extractivismo", in M. Palau (editado por), *La dimensión represiva y militar del modelo de desarrollo*, Serpaj PY, BASE y Diakonía, Asunción Paraguay, 2017, pp. 87-94.

[119] M. Zechner, *Cura comune e potere collettivo*, cit., p. 26.

profitto[120]: l'aria che respiriamo, l'acqua, le foreste, la lingua che utilizziamo per comunicare, i sistemi sanitari, la cultura e la storia - ci ricorda Federici - sono beni comuni[121]. Persino internet e la rete digitale, per fare un esempio forse meno immediato ma oggi sempre più centrale, possono essere considerati *commons*. I *commons*, dunque, sono tutte quelle risorse, materiali e immateriali, che sono condizione indispensabile alla riproduzione sociale, e che sono continuamente sottoposti all'attacco del capitale, che tenta con ogni mezzo di trasformarli in risorse da cui trarre profitto, consumandole fino al punto di non ritorno. Secondo Fraser, per esempio, il capitalismo dipende dallo sfruttamento di risorse naturali gratuite, la cui estrazione incontrollata, però, genera quelle crisi ecologiche cicliche, "radicate in profondità" nella struttura delle società capitaliste[122], dei cui effetti siamo ampiamente spettatorɜ. All'origine della sua storia, come ci ha insegnato Marx, il capitalismo ha attinto dall'espropriazione delle terre comuni, ma - proprio perché la sua voracità necessita di sempre nuovi bacini - questo processo continua nell'oggi, in forme diverse ma con logiche simili. Federici parla in proposito di "nuove recinzioni", descrivendo le forme contemporanee di espropriazione e sottrazione dei mezzi di (ri)produzione operate dal capitale, che la filosofa individua, per esempio, nelle nuove forme di debito, nel saccheggio delle terre dei popoli aboriginɜ, indigenɜ e nativɜ, nelle privatizzazioni idriche e nell'estrattivismo minerario. Le recinzioni dell'età contemporanea assumono forme diverse ma non meno violente, trasformando comunque questi beni, risorse e servizi in oggetto di contesa, poiché l'utilizzo che il capitale ne fa ne provoca il depauperamento e il rischio di esaurimento. Il loro sfruttamento e la loro svalutazione condividono la stessa matrice che ha giustificato l'espropriazione delle terre comuni a partire dalla fine del Quattrocento e che continua a incoraggiare lo sfruttamento del lavoro riproduttivo e dei corpi femminilizzati e subalterni. Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen, eco-femministe della scuola di Belfield, hanno sostenuto che, «in un certo senso, le donne sono trattate come i *commons* e i *commons* sono trattati come le donne»[123].

---

[120] Cfr. L. Coccoli, "Ieri, oggi, domani. I beni comuni tra passato e futuro", in L. Coccoli (a cura di), *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comun*i, goWare, 2019, pp. 15-17.
[121] S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit. p. 118.
[122] N. Fraser, *Capitalismo cannibale,* cit., versione e-pub, 53%.
[123] V. Bennholdt-Thomsen, & M. Mies, "Defending, Reclaiming and Reinventing the Commons", in *Canadian Journal of Development Studies / Revue Canadienne d'études Du Développement*, vol. 22, n. 4, 2001, pp. 997–1023.

Negli ultimi anni il tema dei beni comuni è tornato centrale, sia per la crisi dei modelli tradizionali di gestione pubblico/privato, sia per i processi di privatizzazione e mercificazione che hanno investito risorse essenziali come l'acqua, che hanno reso evidente il «pericolo di vivere in un mondo in cui non ci sia più concesso l'accesso ai mari, agli alberi, agli animali e agli altri esseri umani, se non attraverso il denaro»[124]. La consapevolezza di questo rischio ha smosso gli interessi di pensatorɜ e teoricɜ. Inizialmente, il tema dei *commons* viene affrontato come una questione prevalentemente economica. Negli anni Settanta, per esempio, l'economista Elinor Ostrom aveva individuato nei *commons* una possibile terza via tra Stato e mercato, enfatizzando la capacità delle comunità locali di autogovernare collettivamente risorse condivise, senza dover necessariamente ricorrere alla mediazione dell'istituzione[125]. Solo successivamente, come ricostruisce Lorenzo Coccoli[126], i *commons* escono dal perimetro dell'analisi economica per entrare in quello della teoria politica. Nei primi anni Duemila, infatti, sopraggiunge la pubblicazione della trilogia di Michael Hardt e Antonio Negri, dove i due teorici arrivano progressivamente a ipotizzare l'avvento di una società in cui l'affermarsi del capitalismo cognitivo avrebbe contribuito a una riorganizzazione della produzione sulla base di una maggiore cooperazione sociale, derivata dalla circolazione libera del sapere[127]. Secondo Coccoli

> La fortunatissima trilogia di Hardt e Negri ha fatto in qualche modo da apripista al passaggio dei commons nello strumentario della teoria critica di stampo post-marxista. Tuttavia, [...] tale passaggio non è stato senza conseguenze: pur mantenendo alcuni punti di contatto (come l'alterità del Comune rispetto al binomio pubblico/privato), la questione dei beni comuni si arricchisce di nuove sfumature di senso. In breve, si potrebbe dire che, rispetto all'uso specifico e scientificamente delimitato che ne fa Ostrom, all'interno del discorso politico il concetto perde in intensione quel che guadagna in estensione: privi ormai di caratteristiche rigidamente identificabili, i commons possono arrivare ad abbracciare una vasta gamma di esperienze e situazioni diverse. Dall'acqua all'università, dal lavoro all'informazione, i beni comuni sono in effetti diventati

[124] S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit., p. 120. Cfr. anche Capitolo 6.
[125] E. Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, University of Cambridge, Cambridge, 1990.
[126] L. Coccoli, "Ieri, oggi, domani. I beni comuni tra passato e futuro", cit., pp. 13-14.
[127] M. Hardt e A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. it., Rizzoli, Milano, 2010.

> lo *shibboleth* di molte delle battaglie combattute dai movimenti in Italia e nel mondo. Tuttavia, l'apparente trasformazione dei commons in generica parola d'ordine politica rende ancora più urgente interrogarsi sul loro reale significato[128].

È lo stesso avvertimento che lancia Federici, che non concorda con nessuna delle due proposte - né con quella di Ostrom, né con quella di Hardt e Negri -, in cui vede dei limiti, sia nel sottovalutare la tendenza del mercato a riadattare l'idea dei *commons* a proprio vantaggio, sia nel "limitarsi" a preoccuparsi più «delle condizioni formali della loro esistenza [...]», che della loro «[...] potenziale funzione nella costruzione di forme di riproduzione che ci permettano di resistere alla dipendenza dal lavoro salariato e alla subordinazione ai rapporti capitalisti»[129]. Se Coccoli individua tre caratteristiche che, pur permettendo al concetto di bene comune di rimanere fluido, ne delineano un «nucleo semantico minimo» (la sottrazione al mercato capitalistico; l'alterità del Comune sia rispetto al Privato che al Pubblico; il legame tra beni comuni e comunità)[130], Federici parte proprio da quest'ultimo presupposto - non esistono *commons* senza comunità - per rileggere i *commons* in prospettiva femminista. Non solo perché «le donne, in quanto soggetti primari del lavoro riproduttivo, [...] dipendono più degli uomini dall'accesso alle risorse comuni, e per questo sono maggiormente impegnate nella loro difesa»[131], ma anche perché l'attacco ai beni comuni intacca nel profondo le capacità di riprodurre la vita. Inserendosi in un dibattito prevalentemente maschile[132], Federici mette in evidenza un elemento che, a suo avviso, questo dibattito tende a trascurare, ossia la centralità della riproduzione sociale. Perciò, pur interpretando, come De Angelis[133], i *commons* come processi sociali di cooperazione, la sua proposta di *commoning* è profondamente radicata nell'idea che è nella riproduzione - e dunque nella cura come pratica collettiva - che è possibile sottrarre i *commons* sia alla logica proprietaria che a una loro concezione astratta e neoliberale. Per Federici, produrre il comune significa sottrarre la riproduzione tanto alla solitudine domestica quanto al dominio del mercato, riattivando forme di cooperazione materiale e relazionale che mettano al centro l'interdipendenza. Le

---

128 L. Coccoli, "Ieri, oggi, domani. I beni comuni tra passato e futuro", cit., p. 14.
129 S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit., p. 123.
130 L. Coccoli, "Ieri, oggi, domani. I beni comuni tra passato e futuro", cit., pp. 15-17.
131 S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit., p. 123.
132 Ivi, p. 119.
133 M. De Angelis, *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, Zed Books, London, 2017.

esperienze che menziona spesso nei suoi lavori, come gli orti urbani o le cucine popolari, non sono per la studiosa esempi minori, ma veri e propri laboratori di trasformazione sociale che conservano la memoria delle lotte delle donne sul terreno della riproduzione sociale, spazi di di soggettivazione e organizzazione politica dove si gioca la possibilità di costruire nuove forme di vita collettiva, capaci di resistere alla spinta atomizzante dell'era neoliberale. Scrive la filosofa:

> Se la nozione di "*commoning*" ha un significato, deve essere quello della produzione di noi stessi come soggetti comuni. Questo è il modo in cui dobbiamo intendere lo slogan "non c'è 'commons' senza comunità". La comunità deve essere però intesa non nel senso di una realtà segregata, un raggruppamento cioè di persone unite da interessi esclusivi e separate dagli altri, come nelle comunità fondate su base religiosa o etnica. "Comunità" deve essere intesa come una qualità dei nostri rapporti, come principio di cooperazione e di responsabilità: tra di noi e rispetto alla terra, le foreste, i mari, gli animali[134].

La via indicata da Federici offre una chiave di lettura tuttora efficace per leggere le esperienze che esamino in questo lavoro, che non solo si configurano come tentativi concreti di costruire spazio a forme alternative di riproduzione della vita, ma si muovono in difesa di quelli che possiamo considerare a tutti gli effetti beni comuni: il sistema sanitario e la salute, la casa, l'acqua come risorsa indispensabile alla vita. Queste sperimentazioni non agiscono nel vuoto pneumatico, in assenza di un contesto, ma si articolano in relazione a infrastrutture e istituzioni statali riconosciute e consolidate, contribuendo, in alcuni casi, a riattivarle, in altri a trasformarle o a immaginarne di inedite. Di qui la necessità di chiarire preliminarmente l'uso del concetto di infrastruttura adottato in questo lavoro.

5. Che cos'è un'infrastruttura? Una breve genealogia critica

Il concetto di infrastruttura ha conosciuto negli ultimi anni una notevole espansione teorica - nelle scienze sociali in generale, e in particolare negli studi urbani e partecipativi, nella teoria femminista e negli studi STS (*Science and Technology Studies*) -, tanto da

[134] S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit. p. 127.

diventare una chiave interpretativa centrale nella lettura dei processi sociali contemporanei. Con il termine "infrastruttura" si intende innanzitutto quell'insieme di dispositivi tecnici e materiali che rendono possibile il funzionamento della vita sociale: le reti viarie, quelle idriche, elettriche o di telecomunicazione sono esempi di infrastrutture; ma lo sono anche gli ospedali, le scuole, le filiere agroalimentari[135], persino le prigioni[136]. Ma non è tutto. In sé, il termine infrastruttura richiama una dimensione collettiva - è «un nome singolo che rimanda ad una pluralità di parti ed elementi tra loro collegati»[137] - ma anche relazionale: le infrastrutture connettono, legano, vincolano, attraverso questi sistemi socio-tecnici è possibile realizzare e far circolare enormi flussi di persone, merci e dati[138]. *Infra*struttura, dal latino infra - ciò che sta sotto - indica appunto ciò che sostiene la vita - e prima ancora l'economia e lo sviluppo sociale - pur rimanendo, il più delle volte, invisibile nel suo operare quotidiano. Spesso, le infrastrutture si manifestano chiaramente solo quando si inceppano, si guastano o rivelano la loro inadeguatezza rispetto ai bisogni di alcunɜ soggettɜ[139]. Basti pensare, ad esempio, al lento depauperamento delle risorse destinate al Sistema Sanitario Nazionale italiano, su cui torneremo più approfonditamente nel terzo capitolo, e alla sua frammentazione territoriale, a quanto abbiano reso evidenti le disuguaglianze di accesso al diritto alla salute. Oppure, all'opposto, a eventi improvvisi e massivi come il blackout che ha colpito Portogallo, Spagna e sud della Francia nell'aprile 2025, paralizzando intere città e impedendo alle persone di compiere le attività (apparentemente) più basilari, come

---

135 A. Carse, "Keyword: Infrastructure: How a Humble French Engineering Term Shaped the Modern World", in P. Harvey, C.B. Jensen, & A. Morita (eds.), *Infrastructures and Social Complexity*, Routledge, London-New York, 2017, pp. 27-39.

136 Sulla scorta delle riflessioni critiche sui "*negative commons*" - ossia quei "beni" comuni che, anziché produrre benefici condivisi, generano effetti collettivi dannosi, spesso a carico delle comunità più vulnerabili - anche le prigioni possono essere lette come infrastrutture a carattere ambivalente. Come nel caso di discariche, fiumi inquinati o dell'espropriazione di suolo in contesti coloniali e post-coloniali, il danno non è insito tanto - non solo - nell'infrastruttura in sé, ma emerge in relazione alle diseguaglianze che essa contribuisce a produrre o consolidare. Le prigioni, benché legittimate dal discorso securitario dominante - che associa ordine sociale a repressione e controllo - funzionano in realtà come dispositivi di gestione punitiva della marginalità. Operano selettivamente su corpi razzializzati, migranti e poveri, contribuendo alla riproduzione di gerarchie sociali e alla normalizzazione dell'esclusione. Per approfondimenti si rimanda a A. Monnin, "Negative Commons. Between Waste and Ruins", in *Etudes,* n. 9, September 2021, pp. 59-68; M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2014; L. Wacquant, "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", in *Punishment & Society*, vol. 3, n. 1, 2001, pp. 95-133; L. Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2006; R. Wilson Gilmore, *Abolition Geography: Essays Towards Liberation*, Verso Books, London/New York, 2022.

137 V. Borghi e E. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma*, cit., p. 12.

138 Ivi, p. 13.

139 S. Leigh Star and K. Ruhleder, "Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces", in *Information System Research*, vol. 7, n. 1, 1996.

accendere la luce, cucinare, prelevare del denaro, prendere la metro o l'ascensore, comunicare attraverso una rete wi-fi. L'interruzione di tutte queste attività ha reso evidente la loro centralità sia nell'organizzazione complessiva della vita sociale, sia nell'alimentare quei circuiti economici che si reggono sulle infrastrutture.

Star propone di leggere le infrastrutture come "progetti ecologici", composti da elementi che dipendono da altri sistemi e che, nella loro quotidiana operatività, tendono a scomparire sullo sfondo dell'esperienza[140]. Pensiamo, di nuovo, all'utilizzo quotidiano dei dati internet, che «dipende dalle routine al lavoro e a casa, dalle scelte tecnologiche, dai comportamenti di consumo e, soprattutto, dalla qualità di altre infrastrutture, come l'edilizia abitativa e l'elettricità»[141]. Tuttavia, come osserva l'antropologo Brian Larkin, l'invisibilità delle infrastrutture non è una condizione universale e costante, ma piuttosto situata e differenziale. Va immaginata come un *continuum*, dove ciò che per alcunɜ resta sullo sfondo come garanzia silenziosa del corretto funzionamento sociale - ad esempio, nei contesti tecnicamente ben serviti - per altrɜ può essere oggetto di preoccupazione quotidiana, fonte costante di frustrazione o terreno di mobilitazione politica[142]. Da questo punto di vista, ogni infrastruttura assente, malfunzionante o non equamente distribuita non è solo un problema tecnico, ma un indicatore potente delle disuguaglianze e delle razionalità politiche incorporate nei sistemi materiali. Le infrastrutture, infatti, non sono solo dispositivi tecnici: sono anche strumenti semiotici e affettivi, in grado di produrre desideri, aspettative e delusioni e, al tempo stesso, il loro funzionamento (o malfunzionamento) modella le condizioni materiali e simboliche dell'accesso alla cittadinanza, agendo come una forma di governamentalità biopolitica[143]. Non viviamo le infrastrutture come utenti disincarnatɜ, astrattɜ, neutrɜ, ma ne facciamo esperienza come corpi situati, attraversati da storie, identità, vulnerabilità ed esigenze molteplici. La nostra relazione con le infrastrutture è profondamente influenzata da chi siamo, da dove ci troviamo, a quali risorse abbiamo accesso e su quali reti di sostegno possiamo contare.

---

[140] S.L. Star, "The ethnography of infrastructure", in *American Behavioral Scientist*, vol. 43, n. 3, 1999, pp. 377-391, traduzione mia.

[141] A. Alam, & D. Houston, "Rethinking care as alternate infrastructure", in *Cities*, vol. 100, 2020.

[142] In alcuni casi, osserva Larkin, le infrastrutture diventano oggetto di una vera e propria messa in scena pubblica. Attraverso cerimonie o inaugurazioni, per esempio, possono essere rese iper-visibili per incarnare una promessa di modernità e progresso. Questo è particolarmente evidente in contesti postcoloniali o autoritari, dove anche progetti infrastrutturali "falliti", incompiuti o non funzionanti possono assolvere una funzione simbolica: rappresentare, a prescindere dalla loro efficacia tecnica, l'idea stessa di uno Stato moderno e performativo. Si veda anche A. Nikhil, A. Gupta, & H. Appel (eds.), *The Promise of Infrastructure*, Duke University Press, Durham, 2018.

[143] M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

Ogni infrastruttura è anche uno spazio attraversato da differenze, e ciò che per alcunɜ è una presenza silenziosa e affidabile, per altrɜ, come già accennato, può diventare un ostacolo, una barriera o una fonte costante di disagio[144]. L'accessibilità, l'efficienza, la trasparenza o l'opacità delle infrastrutture non sono dunque caratteristiche intrinseche, ma esperienze situate, modellate dalle disuguaglianze e dai rapporti di potere che attraversano i contesti sociali. In un processo circolare e performativo[145], le infrastrutture non si limitano a riflettere le disuguaglianze sociali, ma le rendono esperibili, visibili, contribuendo a rimandare - spesso in modo implicito - un'immagine di chi siamo, di quanto contiamo, di quanto e come possiamo circolare nello spazio pubblico[146]. Per questo, come scrivono Vando Borghi e Emanuele Leonardi, «[...] le infrastrutture sono strumenti di cui ci serviamo per fare delle cose, ma sono anche dispositivi che fanno qualcosa della nostra vita sociale»[147]. "Fanno qualcosa" non solo perché sono strumenti concreti attraverso cui ci orientiamo e agiamo nel mondo - e, come abbiamo visto, la loro assenza può compromettere la nostra capacità di farlo - ma perché, in quanto forme storicamente situate di organizzazione della vita collettiva, riflettono, producono e riproducono rapporti di potere, gerarchie sociali e regimi di legittimità/visibilità[148]. Il fatto che alcune persone possano sentirsi "fuori posto" in un ospedale, in una scuola, nell'attraversare uno spazio pubblico come una piazza o una stazione ferroviaria non è un'anomalia sporadica o un incidente di progettazione di una determinata infrastruttura, ma l'esito di un preciso ordine sociale che in quella stessa infrastruttura si imprime. Negli Stati Uniti, per esempio, il femminismo abolizionista ha ampiamente denunciato come le infrastrutture statali siano state sistematicamente impiegate per costruire, rafforzare e

---

144 A. Amin, "Lively Infrastructure", in *Theory, Culture & Society*, vol. 31, n. 7-8, 2014, pp. 137-161.

145 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.

146 Rispetto alla performatività delle infrastrutture, mi pare utile richiamare le *relief maps,* strumento metodologico elaborato dalla geografa femminista Maria Rodó de Zárate. Intrecciando dimensione sociale (posizioni e identità di genere, classe sociale, razza, età, ecc.), geografica (luoghi della vita quotidiana che si attraversano) e psicologica (effetti che questi attraversamenti hanno sulle emozioni) le *relief maps* evidenziano quanto l'esperienza dello spazio - e delle infrastrutture che lo costituiscono e lo attraversano - non sia mai neutra. Al contrario, è marcata da rapporti di potere che si traducono in sensazioni/emozioni/percezioni rispetto all'accessibilità, alla legittimità e all'appartenenza. In questo senso, lo spazio stesso agisce come un'infrastruttura relazionale e affettiva, che struttura le possibilità di movimento, visibilità e partecipazione nella vita pubblica: https://www.reliefmaps.cat/en/about (consultato il 18 giugno 2025). Si veda anche A.M. Brighenti, *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between*, Ashgate, Farnham, 2013.

147 V. Borghi e E. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma*, cit., p. 13.

148 B. Larkin, "The Politics and Poetics of Infrastructure", in *Annual Review of Anthropology,* vol. 42, pp. 327-343, 2013; K. Easterling, *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*, Verso Books, London, 2014.

veicolare rappresentazioni stereotipate e stigmatizzanti delle comunità Nere povere, contribuendo così a legittimare politiche di criminalizzazione e controllo[149]. La rappresentazione, infatti, non è mai solo una rappresentazione, ma produce esclusioni materiali, spaziali, persino temporali. A differenza di chi ha accesso a infrastrutture stabili, rapide, efficienti, le soggettività marginalizzate spesso sperimentano un tempo "interrotto", segnato da attese interminabili - basti pensare alle lunghe code in Questura per il rinnovo di un documento, così come alla totale perdita di controllo del proprio tempo di vita che esperiscono le persone migranti detenute nei CPR -, e da una precarietà estesa che non lasciano molto spazio all'immaginazione né tantomeno alla cura[150]. Le diverse temporalità che le infrastrutture impongono o permettono ne circoscrivono l'accesso e determinano la qualità delle relazioni sociali, la capacità di muoversi nello spazio urbano e nel mondo, di accedere alle risorse, persino di immaginare un futuro. Prendere in considerazione le infrastrutture non tanto per il loro essere componenti tecniche del tessuto urbano, quanto per il loro essere profondamente intrecciate alla vita quotidiana delle persone - come suggeriscono Graham e McFarlane[151] - permette di comprendere meglio i loro effetti quotidiani, materiali e simbolici, e il ruolo centrale che esse giocano nel plasmare le interazioni sociali e le condizioni di vita nelle città. Questo cambio di prospettiva permette di osservare come le disuguaglianze sociali e le ingiustizie strutturali che caratterizzano molti contesti urbani contemporanei siano spesso riprodotte e rese tangibili proprio attraverso le infrastrutture. Rodgers e O'Neill descrivono questo processo come "violenza infrastrutturale": una violenza sistemica, per lo più invisibile, annidata nei modi in cui l'accesso alle risorse, ai servizi e agli spazi urbani viene distribuito in modo diseguale, producendo spesso forme di esclusione, controllo e oppressione[152].

Nella celebre raccolta di saggi *A Burst of Light*, la poetessa afroamericana Audre Lorde descrive la cura di sé non come una arrendevole fuga dal mondo, ma come una scelta profondamente politica, una strategia di sopravvivenza per tutti quei corpi

---

149 A.Y. Davis, *et al.*, *Abolizionismo. Femminismo. Adesso*, trad. it., Edizioni Alegre, Roma, 2023.

150 L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham, 2011; L. Berlant, "The Commons. Infrastructures for Troubling Times", in *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 34, n 3, 2016, pp. 393-419; E. Freeman, *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, Duke University Press, Durham, 2010.

151 S. Graham, & C. McFarlane (Eds.), *Infrastructural lives: Urban infrastructure in context*, Routledge, London, 2015.

152 D. Rodgers, & B. O'Neill, "Infrastructural violence: Introduction to the special issue", in *Ethnography*, vol. 13, n. 4, pp. 401–412, 2012.

sistematicamente esposti alla precarietà e alla morte prematura[153]. Raccontando la propria esperienza di malattia vissuta da donna Nera, lesbica, all'interno di un sistema sanitario modellato dal razzismo, Lorde scrive che «prendersi cura di sé non è autoindulgenza, è autoconservazione, e questo è un atto di guerra politica»[154]. Lontana dalle derive individualiste e mercificate che oggi dominano il discorso mainstream sul benessere, la cura di sé in Lorde è intesa in senso radicalmente relazionale: è un appello a non lasciarsi consumare dalla violenza sistemica, un primo gesto necessario per poter conservare il proprio sé, premessa fondamentale per poter continuare a lottare, per potersi prendere cura di sé e dellɜ altrɜ, per non cedere alla logica dello sfruttamento autoimposto. È cura come insubordinazione, come riappropriazione del tempo, del desiderio, della salute negata. E non è mai separata dalla costruzione di alleanze, di reti, di spazi vitali dove coltivare alternative alla norma dominante. Una genealogia fondamentale di questa visione politica della cura si ritrova nelle elaborazioni del *Combahee River Collective*, collettivo femminista Nero lesbico attivo negli anni Settanta, che nel celebre *Statement* del 1977[155] affermava la necessità di una liberazione collettiva capace di abbattere simultaneamente le oppressioni del razzismo, del sessismo, dell'omo/lesbofobia e dello sfruttamento economico. Le pratiche organizzative mutualistiche inventate dal collettivo riflettono una postura che vede nella cura reciproca una strategia politica di sopravvivenza, una forma radicale di sostegno che rafforza il senso di comunità all'interno di gruppi marginalizzati. Per il *Combahee River Collective*, la cura praticata tra soggettɜ oppressɜ è già un'infrastruttura alternativa, costruita a partire da sé, che tampona la mancanza di responsabilità dello Stato e ne sfida le forme istituzionalizzate di violenza.

Questa prospettiva affonda le sue radici proprio nelle pratiche e nelle elaborazioni politiche sviluppate dai femminismi Neri, dai movimenti decoloniali e da quelli queer, all'interno dei quali le reti di sopravvivenza collettiva - queer, trans*, migranti - si sono spesso costituite al di fuori delle strutture istituzionali, percepite come ostili o violente, facendosi carico della materialità concreta di vite precarie. Pensiamo, ad esempio, ai gruppi che si occupano di salute queer, alle reti di mutualismo tra *sex workers*, ai circuiti di solidarietà tra madri sole o migranti, ma anche alle Case delle donne e ai consultori

153 M. Fragnito e M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura*, cit., p. 19.
154 A. Lorde, *A Burst of Light and Other Essays*, Ixia Press, New York, versione e-pub, 2017, 97%, traduzione mia.
155 T. Keeanga-Yamahtta (Ed.), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago, 2017.

autogestiti, quantomeno se si considera la visione politica che ne ha guidato la nascita. Queste pratiche non suppliscono solo all'assenza dello Stato, ma mettono in discussione la forma stessa dell'infrastruttura moderna, che sia un ospedale, l'assetto normativo della famiglia o il regime territoriale dei confini statali. Chi progetta un'infrastruttura, chi la gestisce, chi ne beneficia? Le riflessioni femministe e queer, soprattutto quelle prodotte all'interno delle comunità razzializzate, hanno da tempo scardinato l'idea che le infrastrutture siano semplici dispositivi socio-tecnici astratti o neutrali. Queste riflessioni non si sono limitate a denunciare l'iniqua distribuzione delle risorse o l'accesso diseguale ai servizi, ma hanno radicalmente messo in discussione, pur senza averne necessariamente avuto l'intenzione, l'immaginario stesso di ciò che conta come infrastruttura, contribuendo a far emergere alcune domande fondamentali: perché alcune forme di vita vengono riconosciute come valide, tanto da essere sostenute, e altre sono sistematicamente ignorate, depoliticizzate, invisibilizzate? In che modo le infrastrutture sociali riproducono le disuguaglianze? Come fare perché le "richieste" di cura delle comunità marginalizzate, costrette a dare vita a propri sistemi di cura e di assistenza, non siano utilizzate come servizi sussidiari da parte dello Stato, o come scusa per estendere forme di controllo e sorveglianza? In che modo le infrastrutture si modificano attraverso l'uso che ne facciamo? Quest'ultima domanda, in particolare, ci ricorda che le infrastrutture non esisterebbero senza la nostra collaborazione[156], e che le infrastrutture sono complessi assemblaggi affettivi e politici, spazi potenziali per costruire legami, anche in condizioni precarie. Alcuni autori, come il sociologo e urbanista AbdouMaliq Simone, propongono pertanto di estendere la nozione di infrastruttura alle relazioni e alle pratiche che le persone costruiscono e agiscono quotidianamente nelle metropoli urbane. A partire dai suoi studi sulle città, soprattutto africane e asiatiche, il sociologo propone l'idea di "*people as infrastructure"*, per sottolineare come, in molti contesti, siano proprio le relazioni sociali, le competenze condivise e le pratiche quotidiane concrete a costituire veri e propri legami che funzionano come dispositivi infrastrutturali, capaci di sostenere la vita anche quando le reti materiali ufficiali sono assenti o inaffidabili[157]. Secondo lo

[156] Come scrivono Leonardi e Borghi riprendendo Fisher e Larkin «dobbiamo sempre ricordare sia che le infrastrutture sono sistemi socio-tecnici iper-astratti e impersonali, sia che essi non sarebbero nulla senza la nostra cooperazione». Si rimanda a V. Borghi e E. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma*, cit., p. 16.

[157] A. Simone, "People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg", in *Public Culture*, vol. 16, n. 3, 2004, p. 407-429; per l'attualizzazione del concetto compiuta dall'autore si veda A. Simone, "Ritornello: People as Infrastructure", in *Urban Geography*, vol. 42, n. 9, 2021, pp. 1341–1348.

studioso, nelle città moderne, così eterogenee, la vita collettiva non si lascia descrivere pienamente attraverso le categorie sociologiche classiche che tradizionalmente hanno indicato le principali forme di organizzazione e appartenenza, come quelle di individuo, famiglia, comunità, istituzione. Queste designazioni tradizionali non riescono a cogliere pienamente lo spazio urbano come un tessuto costituito da «armonizzazioni, manovre e antagonismi intrecciati tra configurazioni mutevoli di corpi e materiali»[158]. Pertanto, il concetto di "*people as infrastructure"* si riferisce a tutte quelle configurazioni mobili, a quelle alleanze informali composte da connessioni, spesso trasversali alle identità predefinite, talvolta persino opportunistiche - non in senso necessariamente negativo - che funzionano come adattamenti creativi per far procedere la vita quotidiana in condizioni di incertezza materiale, o sotto la pressione dei ritmi frenetici della vita nella città moderna neoliberale.

Questo ragionamento è particolarmente interessante, e in parte anticipa alcune riflessioni femministe successive - penso, in particolare, a quelle sviluppate da Maria Puig della Bellacasa[159] - che hanno proposto di ampliare radicalmente il campo di analisi di ciò che comunemente consideriamo come infrastruttura. Puig della Bellacasa invita a considerare la cura stessa come un processo infrastrutturale, nel suo essere pratica concreta di sostegno alla vita, composta anche di relazioni e competenze che rendono possibile, *abitabile*, l'esistenza quotidiana, soprattutto nei suoi aspetti di interdipendenza e vulnerabilità. Intesa così, la cura assume evidentemente una valenza politica, divenendo ciò che rende possibile l'abitabilità del mondo, anche - e soprattutto - quando le infrastrutture ufficiali falliscono, si ritirano o escludono.

Pensare la cura come infrastruttura significa spostare il focus dal semplice "fare manutenzione" ai dispositivi esistenti, a una riflessione su quali condizioni rendano agibile la vita stessa e, soprattutto, per chi; il modo in cui determinati corpi, soggettività, desideri e bisogni sono più o meno sostenuti nei contesti che abitano, com'è stato ampiamente messo a tema dagli studi queer e femministi sulla disabilità[160]. Questa lettura, che propongo di pensare sbilenca, *marginale,* esattamente nel senso inteso da bell

---

158 Ivi, p. 1341, traduzione mia.

159 M. Puig della Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2017.

160 Per esempio, A. Hamraie, *Building Access: Universal Design and the Politics of Disability*, University of Minneapolis Press, Minnesota, 2017; A. Kafer, *Feminist, Queer, Crip,* Indiana University Press, Indiana, 2013; T. Titchkosky, *The Question of Access. Disability, Space, Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 2011.

hooks[161], permette inoltre di riconoscere come molte pratiche di cura non si limitino a rimediare a una qualche carenza, ma agiscano in modo sovversivo, tattico o ibrido sulle infrastrutture già esistenti, riutilizzandole, trasformandole o co-costruendone di nuove. Una sorta di *bricolage relazionale* composto da alleanze situate, spesso provvisorie, che permettono di sopravvivere in condizioni di precarietà[162] dando forma a parentela altre - "*alternative kinship structures*", per riprendere le parole di The Care Collective[163] -, reti affettive e politiche fatte da amicizie, alleanze temporanee, forme di solidarietà intergenerazionali, che funzionano come infrastrutture relazionali in grado di sostenere la vita laddove lo Stato fallisce.

Allo stesso tempo è importante mantenere una postura critica, poiché la cura, anche nelle sue declinazioni più radicali, può subire forme di cooptazione funzionali al suo sfruttamento[164]. In un'epoca in cui la retorica della "cura" viene mobilitata anche da apparati istituzionali e attori del mercato, il rischio è che le pratiche mutualistiche diventino strumenti di delega o pacificazione, anziché leve di trasformazione. Per questo motivo, parlare di cura come "infrastrutturazione" non significa idealizzarne gli aspetti, ma riconoscerne la dimensione ambivalente e processuale. È proprio questa ambivalenza ad aprire una domanda ulteriore: che tipo di infrastrutture diventano pensabili, se si parte dalla cura come principio organizzatore? Quali forme di progettazione collettiva possono emergere da una tale prospettiva? Riformulare la cura come infrastruttura significa ripensare radicalmente cosa conti come essenziale, vivibile, accessibile; significa spostare l'attenzione dai flussi di capitale a quelli di sostegno, dalle logiche dell'efficienza a quelle della relazione e dell'intreccio tra il tessuto materiale, ecologico e sociale che costituisce i mondi che abitiamo. In definitiva, si tratta di immaginare un futuro infrastrutturale che sia più giusto, condiviso e sensibile alla complessità della vita vissuta[165].

---

[161] b. hooks, *Elogio del margine/Scrivere al buio*, trad. it., Tamu, Napoli, 2020.

[162] A.A. Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella, Milano, 2022; D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016; D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2023; A. Tsing, *Il fungo alla fine del mond*o, trad. it., Keller Editore, Rovereto, 2021.

[163] The Care Collective, *Manifesto della cura*, cit., p. 45.

[164] M. Dodaro, C. Mozzana e M., Anselmo, "Social Innovation, Political Activism and Solidarity: Insights from the Pandemic Crisis", in *TERRITORIO,* n. 99, fascicolo 4, pp. 61-66.

[165] M.J. Williams, "Justice and care in the city: Uncovering everyday practices through research volunteering", in *Area*, vol. 48, n. 4, 2016, pp. 513-520.

6. "*Staying with the Trouble*"[166]: abitare le ambivalenze

La nozione di infrastruttura, come discusso nel paragrafo precedente, si presta a essere intesa in un'accezione ampia. Analogamente, può essere definito come un "processo di infrastrutturazione" tanto un intervento di pianificazione, volto a costruire una nuova infrastruttura materiale, quanto processi più astratti, che hanno a che fare, per esempio, con il capitalismo delle infrastrutture, inteso come complesso intreccio di infrastrutture fisiche e digitali[167]. In questa sede, l'utilizzo del concetto rimanda soprattutto alla «dimensione relazionale che caratterizza l'azione quotidiana prima che [alla] struttura socio-materiale che sottende lo sviluppo tecnico»[168], nell'accezione intesa da Larkin[169]. Questa postura ha un'implicazione apparentemente banale, eppure fondamentale, perché invita a riconoscere che il funzionamento di ogni singolo infrastruttura dipende da azioni quotidiane, appunto, che permettono di sostenerla e mantenerla nel tempo. Inoltre, mi permette di osservare da un'angolazione deliberatamente "sbilenca" i diversi casi studio presentati in questo lavoro di ricerca, che hanno a che vedere, da un lato, con un'infrastruttura incaricata di garantire un servizio; dall'altro con "infrastrutture della solidarietà e della resistenza" che hanno a che fare con le strategie che le persone attuano, «riunite in comunità territoriali o in gruppi di affinità»[170], per rispondere proprio alle conseguenze più estreme causate dall'attuale configurazione assunta dal capitalismo, che ha fatto delle infrastrutture un nodo centrale della sua riproduzione. È anche questo carattere "in divenire"[171], credo, a rendere le categorie di infrastruttura/infrastrutturazione particolarmente interessanti e produttive.

Leggerle attraverso le lenti della cura e del paradigma della riproduzione sociale, dovrebbe ormai essere evidente, consente però di interrogarle in maniera non convenzionale. Non si tratta più, o non solo, di analizzare dove e come le infrastrutture vengono progettate e realizzate, ma di chiedersi *per chi* funzionano, a quale prezzo, quali soggettività riconoscono e quali invece escludono o marginalizzano. Questo spostamento

---

166 D. Haraway, *Staying with the Trouble*, cit.

167 K. Lin, & P. Ngai, "Mobilizing Truck Drivers in China: New Migrant Struggle and the Emergence of Infrastructural Capitalism", in *South Atlantic Quarterly,* vol. 120, n. 3, 2021, pp. 647-654.

168 M. Lupoli, "Infrastrutture della resistenza e della solidarietà: uno sguardo ai gruppi di mutuo aiuto nati in Italia durante l'emergenza pandemica", cit., p. 289.

169 B. Larkin, "The Politics and Poetics of Infrastructure", cit.

170 M. Lupoli, "Infrastrutture della resistenza e della solidarietà: uno sguardo ai gruppi di mutuo aiuto nati in Italia durante l'emergenza pandemica", p.290.

171 M.R. Tagliaventi, "Infrastrutture digitali ed esperienze liminali di lavoro", in V. Borghi e E. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma*, cit., pp. 185-203.

permette di mettere a fuoco le dinamiche relazionali, affettive e materiali che attraversano - rimanendo spesso sottotraccia - la costruzione, la manutenzione e l'uso quotidiano delle infrastrutture. Ma soprattutto, invita a considerare la cura stessa come una forma di infrastrutturazione: un insieme di pratiche, relazioni, competenze e condizioni materiali che sostengono la vita, rendendo possibile la sua riproducibilità. Come già sottolineato, la cura non è semplicemente ciò che si attiva intorno alle infrastrutture, ma ciò che spesso le fonda, le tiene insieme o le trasforma dall'interno. Per questo, leggere le infrastrutture attraverso la lente della cura significa anche dislocarne l'immaginario moderno, basato sulla neutralità tecnica, e riconoscerle come dispositivi politici, affettivi e relazionali, modellati da chi le attraversa e le abita. Naturalmente, come ben espresso da una persona intervistata nell'ambito di questa ricerca, «cura può voler dire tutto e niente, cura è un termine ampio, in cui ci puoi mettere la qualunque»[172]. Questa osservazione non è espressione di disillusione, ma richiama con lucidità la necessità di non assumere il concetto di cura come un significante neutro o intrinsecamente positivo, ma di interrogarlo criticamente, nel suo uso e nelle sue implicazioni concrete.

Con uno sforzo immaginativo, proviamo a figurarci che ogni pratica di cura si collochi su una soglia[173], che oscilla tra riparazione e creazione, tra la necessità di sostenere ciò che già esiste e il desiderio - più spesso, l'urgenza - di farlo altrimenti. È sulla sua disponibilità, sempre gratuita e obbligata, che si è costruita la tenuta dell'ordine sociale, anche - e soprattutto - nei suoi aspetti più iniqui. Letta da questa angolazione, la cura può effettivamente funzionare come una forza di stabilizzazione, che permette alla vita di continuare anche dentro assetti sociali diseguali e oppressivi. In molti casi, proprio la capacità di "tenere insieme" ciò che il sistema Stato-mercato abbandona è ciò che rende la cura tanto necessaria quanto ambivalente.

Ma, come anticipato, sarebbe un errore analitico e politico ridurre la cura a questa sola dimensione conservativa. Farlo significherebbe ignorare la densità situata dei gesti che la compongono, le forme di soggettivazione, i legami, l'intelligenza collettiva che essa produce, i margini di invenzione che talvolta riesce ad aprire anche dentro i vincoli più rigidi. È necessario allora distinguere, come propone Zechner, tra forme di cura che "si limitano" a rispondere a un bisogno e forme che generano possibilità politiche. Ma la

[172] Intervista 2, *Movimento per la casa Bari,* 12/04/2025.
[173] M. Pérez e F. Salvini Ramas, "The Right to Care: Entering Outside in the Southern European Crisis of Welfare", in *Ephemera. Theory & Politics in Organization*, vol. 19, n. 2, 2019, pp. 389-400.

distinzione non è data una volta per tutte; piuttosto, si costruisce in maniera situata, nelle condizioni concrete in cui le pratiche prendono corpo di volta in volta, come ampiamente suggerito, appunto, dall'etica della cura.

Similmente, è importante sottrarsi alla tentazione di leggere le pratiche di cura in termini moralistici, distinguendo tra quelle "pure" e quelle che, per il solo fatto di operare in relazione con attori istituzionali o dentro quadri normativi, vengono considerate "compromesse", cooptate, diluite. Le pratiche trasformative non sono immuni da ambivalenze, spesso si muovono in spazi interstiziali, si ibridano, si adattano, a volte, certamente, subiscono un ripiegamento, schiacciate dalle logiche dominanti. Non tutto ciò che è autorganizzato è automaticamente emancipatorio, e non tutto ciò che è istituzionale è per forza normativo. È più utile allora chiedersi cosa fa una pratica - quali relazioni attiva o disattiva, mette in circolo, quali logiche contesta, scardina o contribuisce a rafforzare – piuttosto che fissarne in anticipo il significato politico.

Sempre Zechner suggerisce di osservare le pratiche di *commoning care* come processi in cui il bisogno e il possibile coesistono: il "fare comune" non esiste prima della cura, ma può emergere proprio nell'atto situato del prendersi cura (*taking care of*). Seguendo il filo del suo ragionamento, la cura non è politica solo perché "collettiva", né perché dichiaratamente intenzionale, ma perché rilancia il conflitto attorno ai significati che attribuiamo al valore, al desiderio, alla legittimità delle visioni che guidano le nostre scelte. Anche piccoli gesti apparentemente insignificanti possono modificare il campo di possibilità a disposizione di soggettività storicamente marginalizzate, contribuendo a redistribuire il potere e a trasformare le condizioni di accesso alle risorse.

Da questa prospettiva, l'ambivalenza non è un ostacolo ma una lente, perché ci aiuta ad osservare se, quando e come una pratica di cura assume una piega trasformativa, ad esempio perché ridefinisce chi decide, o perché interrompe la temporalità dell'efficienza per aprire spazi di ascolto e attenzione reciproca che favoriscono l'autonomia. Non si tratta di classificare le pratiche come buone o cattive, radicalmente autonome o cooptate, ma di provare a leggere le crepe, le frizioni, gli scarti dove si negozia, di volta in volta, il loro potenziale. Un potenziale che non è mai garantito, ma che prende forma nelle condizioni materiali, nelle alleanze costruite e nei conflitti che una pratica è in grado di sostenere o di generare.

Nella seconda parte di questo capitolo propongo perciò di guardare all'intreccio tra pratiche di cura e processi di infrastrutturazione a partire da alcune ambivalenze

ricorrenti, che si manifestano con particolare intensità nei contesti segnati da crisi del welfare, precarizzazione e diseguaglianze strutturali. Non si intende presentarle necessariamente come contrapposizioni da risolvere; piuttosto, come tensioni costitutive, zone di attrito che attraversano tanto le pratiche istituzionalizzate quanto quelle informali e autorganizzate, che condensano le contraddizioni e le potenzialità di pratiche che non sono mai lineari, né univoche nelle loro traiettorie.

Le ambivalenze individuate non aspirano a rappresentare una tassonomia completa, né pretendono di esaurire la complessità del campo, ma si offrono come strumenti di lettura situata, capaci di accompagnare l'analisi dei casi empirici presi in considerazione. In particolare, si esploreranno quattro nodi, inevitabilmente intrecciati: la tensione tra cura come riproduzione dell'ordine sociale e cura come trasformazione, a cui è strettamente connessa l'ambivalenza tra cura come apertura, possibilità, utopia, e cura come dispositivo di controllo; il rapporto tra dimensione istituzionale e informale; infine, lo scarto tra i tempi dei bisogni di cura delle persone e quelli delle infrastrutture che dovrebbero sostenerla.

Ognuna di queste sarà trattata come una lente attraverso cui interrogare che cosa diventa più o meno possibile quando la cura si intreccia con la produzione di infrastrutture, nei suoi aspetti materiali, relazionali e simbolici.

6.1. Riprodurre, controllare, trasformare: la cura tra possibilità politica e governo della vita

Come già menzionato, Joan Tronto e Berenice Fisher hanno definito la cura come «attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo così da poterci vivere nel modo migliore possibile»[174]. Data la valenza normativa della cura (vivere nel modo migliore possibile), chi definisce politicamente la soglia di ciò che deve essere mantenuto e riparato, a quali condizioni di giustizia e partecipazione, e quali strutture di dominio devono invece essere cambiate per raggiungere tale "mondo migliore"? E, soprattutto, chi sostiene i costi di questo lavoro di riparazione?

Nei suoi lavori successivi, la stessa Tronto ha poi chiarito che le relazioni di potere che innervano la cura possono tradursi in forme di delega, controllo, e persino esclusione[175].

[174] J. Tronto, & B. Fisher, "Toward a Feminist Theory of Caring", cit.
[175] J. Tronto, *Confini morali*, cit.; J. Tronto, *Caring Democracy*, cit.

C'è una tensione latente tra la cura come forma di *riproduzione* dell'esistente e come possibilità di trasformazione radicale. Questa tensione non si gioca nel vuoto, ma si innesta su infrastrutture sociali che mediano, condizionano e spesso distorcono le possibilità stesse della cura, venendo a loro volta modificate dall'imprevedibilità dei processi che le attraversano. Alcuni esempi, brevemente analizzati, aiuteranno a chiarire meglio cosa si intende.

Un primo esempio particolarmente eloquente di questa ambivalenza si trova nella gestione "umanitaria" delle migrazioni, che in Italia si fonda su una lunga tradizione a matrice volontaristico-cattolico-umanitaria. Questa impostazione si traduce nell'affidamento dell'accoglienza a un'ampia e variegata costellazione di attori non statali - ONG, cooperative sociali, enti caritativi - che svolgono una funzione di supplenza rispetto alle responsabilità pubbliche e politiche. La distribuzione di beni primari, l'offerta di servizi sanitari di base, l'erogazione di alloggi temporanei, la mediazione culturale o l'assistenza legale nei percorsi di regolarizzazione, quando affidate a soggetti del terzo settore e incanalate entro sistemi di accoglienza altamente burocratizzati e frammentari, come i CAS o gli ex-SPRAR, rivelano la forma che assume la "cura" nei contesti umanitari di frontiera: una cura impoverita e impersonale, ridotta a un insieme di servizi minimi, spesso intermittenti e inadeguati, vincolati a criteri di sostenibilità gestionale più che alle reali esigenze delle singole persone. È una cura che prende la forma di prestazione amministrativa, più orientata a rendere governabile l'eccedenza migrante che a garantire dignità o riconoscimento. Sicuramente, non è l'espressione di una relazione etico-politica tra soggettɜ, quanto piuttosto di una funzione di contenimento, che consente al sistema di affrontare la "crisi migratoria" senza trasformarne le premesse. Come sottolineano numerose analisi critiche[176], in questo modello di gestione della mobilità umana si intrecciano dispositivi umanitari e logiche di controllo e sorveglianza che trasformano l'accoglienza in una forma di governo dei corpi migranti, fondata su una compassione selettiva, che distingue, piuttosto arbitrariamente, chi può essere assistitə - e a quali condizioni - e chi invece resta esclusə o invisibilizzatə, addirittura trattatə come soggettə

[176] Per citarne solo alcune esemplificative: M. Agier, "Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico", in *Annuario di Antropologia*, n. 5, pp. 49-65, 2005; G. Campesi, *Policing Mobility Regimes: Frontex and the Production of the European Borderscape*, Routledge, Abingdon, 2022; G. Fabini, O. Firouzi Tabar, F. Vianello (a cura di), *Lungo i confini dell'accoglienza. Migranti e territori tra resistenze e dispositivi di controll*o, ManifestoLibri, Roma, 2019; M. Tazzioli, *Border Abolitionism: Migrants' Containment and the Genealogies of Struggles and Rescu*e, Manchester University Press, Manchester, 2023.

pericolosə[177]. Nei suoi ultimi lavori di ricerca sui campi profughi greci, Martina Tazzioli osserva come il dispositivo dell'accoglienza si appoggi, concretamente, a una rete di infrastrutture materiali e organizzative - dai centri di accoglienza alle pratiche di registrazione e triage nei vari hotspot e porti di sbarco - che non si limitano a sostenere il dispositivo umanitario dell'accoglienza, ma ne condizionano profondamente forma e portata, agendo come dispositivi performativi che producono concretamente le condizioni materiali e simboliche della marginalità. Attraverso il concetto di *scontri infrastrutturali*, l'autrice evidenzia la coesistenza paradossale, nei campi profughi, tra sistemi di sorveglianza iper tecnologici (per esempio telecamere, cancelli automatici, identificazione biometrica) e interruzioni sistematiche nelle forniture di beni essenziali, come acqua ed elettricità, dovute a guasti e malfunzionamenti. Tazzioli sottolinea come non si tratti di effetti collaterali, un inceppamento del funzionamento della struttura campo, ma componenti strutturali del dispositivo umanitario, che agisce attraverso pratiche di scarsità indotta e interruzione. Paradossalmente, queste infrastrutture funzionano proprio perché falliscono, contribuendo, nel medesimo tempo, a logorare le forme di resistenze delle persone migranti - ché pure esistono numerose, sotto forma di sabotaggi, proteste, rifiuti[178] -, a rafforzare le forme di detenzione oltre la carcerazione e a garantire valore economico, poiché comportano l'ottimizzazione dei costi economici sostenuti per il funzionamento dei campi[179].

Analizzando contesti e situazioni disparate, come i centri di ascolto psicologico istituiti nelle *banlieue* francesi e la campagna internazionale contro l'epidemia infantile di Aids in Sudafrica, Didier Fassin introduce il concetto di "ragione umanitaria" per descrivere una precisa razionalità di governo che organizza, legittima e gestisce la vulnerabilità in chiave morale[180]. Questo dispositivo, per dirla con Foucault, si fonda sul dispiegamento

---

[177] All'interno del dispositivo umanitario, solo la sofferenza visibile trova riconoscimento, cosa che trasforma la vulnerabilità in criterio di legittimità, istituendo veri e propri confini morali. Si veda B. Pinelli, "Vulnerability and asylum. Taxonomies, restrictions, and enlargements", in *Illuminazion*i, n. 59, pp. 3-24, 2022; M. Ticktin, T*he Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press, Berkeley, 2011.

[178] Limitandosi al solo contesto italiano, si veda O. Firouzi T., "Migranti tra confinamenti mobili e resistenze impreviste: Riflessioni da un campo di ricerca", in *Studi sulla questione criminale online*, 2018: https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/02/15/migranti-tra-confinamenti-mobili-e-resistenze-impreviste-riflessioni-da-un-campo-di-ricerca-di-omid-firouzi-universita-degli-studi-di-padova/ (consultato il 24/07/2025).

[179] M. Tazzioli, "Infrastructural Clashes: Induced Scarcity and Governing Refugees through Depletion", in *Political Geography*, vol. 108, 2024.

[180] D. Fassin, *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2018.

pubblico di sentimenti morali, come la compassione, la pietà o la solidarietà, che non si limitano a orientare la risposta individuale alla sofferenza, ma ridefiniscono il lessico politico[181] e strutturano le logiche, istituzionali e non, di cura e presa in carico della vulnerabilità. L'insidia della "ragione umanitaria" risiede nella tendenza a spogliare gli eventi delle loro cause storiche, economiche e politiche, trasformando lɜ soggettɜ in "vittime" astratte e intercambiabili. In questo processo di spoliazione, la condizione di vulnerabilità viene resa leggibile solo nella misura in cui è depurata di ogni dimensione conflittuale e la sofferenza diventa l'unico linguaggio che legittimi l'apparizione pubblica e il riconoscimento istituzionale, mentre il dissenso, la rabbia o la rivendicazione politica vengono silenziati, ridotti a eccezioni patologiche o anomalie disfunzionali. In questo modo, la ragione umanitaria neutralizza le forme di resistenza e le lotte per la giustizia sociale, riassorbendole in una grammatica dell'aiuto che interpreta ogni richiesta come espressione di bisogni da amministrare e ogni soggettività come oggetto di cura, più che come soggettə di *agency*. Come sottolinea Fassin, è proprio questo scivolamento semantico che consente alla compassione di operare come tecnica di governo, piuttosto che come apertura all'altrə.

La "postura umanitaria" della moralità descritta da Fassin non è un inciampo accidentale, ma è profondamente incistata nell'ordine coloniale globale, che ha fatto della distinzione tra chi cura e chi è curatə, tra chi è capace di autonomia e chi deve essere assistitə un principio organizzativo fondamentale della gerarchia razziale e morale. La colonia ha rappresentato (e continua a rappresentare, basti pensare alle colonie interne, anche nel Nord globale[182]) un laboratorio politico per la produzione di soggettività subalterne vulnerabili e governabili, oltre a plasmare le forme di cura istituzionalizzata rivolte a chi è considerato eccedente, marginale o deviante. Se osservata da questo punto di vista, la cura rivela tutta la sua funzione ambivalente: non solo risposta alla sofferenza, ma anche tecnica di governo che organizza la marginalità, riproduce disuguaglianze e rende economicamente spendibili vite che il sistema stesso ha precarizzato. La

[181] Parole come lotta, sfruttamento, dominio, espropriazione vengono sostituiti da nozioni di tipo morale come, appunto, sofferenza, compassione, solidarietà. Per un approfondimento critico si rimanda a A. Caroselli e M. Mellino, *La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*: https://unora.unior.it/retrieve/dfd1bedd-6c19-d55a-e053-3705fe0af723/2018%20-%20La%20trappola%20umanitaria.pdf (consultato il 16/07/2025).

[182] P. González Casanova, "Internal Colonialism and National Development", in *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, n. 4, 1965, pp. 27-37; A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 2014.

compassione, così intesa, contribuisce a sussumere le soggettività subalterne nella riproduzione dell'ordine sociale. È quanto accade, ad esempio, nel sistema di accoglienza, dove la cura, mobilitata in chiave emergenziale e amministrativa, diventa un dispositivo funzionale alla creazione di una forza-lavoro migrante precarizzata e semi-servile.

Proprio perché si tratta di un ordine colonial-razzista globale, è possibile ricostruire, in contesti anche molto differenti tra loro, una genealogia di esempi che richiamano i meccanismi in atto nella "ragione umanitaria". Dinamiche simili sono riconoscibili in altri ambiti in cui la cura viene mobilitata non per trasformare le condizioni materiali, ma per organizzare soggettività e comportamenti in funzione di un ordine produttivo ed estrattivo. Per riprendere, nello specifico, la genealogia femminista che sta guidando questo lavoro di ricerca, un altro potente esempio ci arriva dal *welfare rights movement* statunitense[183]. Tra gli anni Sessanta e Settanta, molte donne - in particolare madri afroamericane e *latinas* - si sono impegnate a rivendicare il diritto a un'assistenza statale pubblica per il lavoro di riproduzione svolto quotidianamente nelle proprie famiglie e nelle proprie comunità. Com'è noto, la gestione del welfare statunitense ha operato storicamente secondo una logica *workfare* che, invece di garantire sostegno incondizionato, ha subordinato l'accesso all'assistenza alla disponibilità al lavoro salariato, anche quando precario, malpagato o dequalificato, cercando di ricondurre dentro l'ordine produttivo neoliberale e patriarcale tutte quelle soggettività percepite come improduttive, deviate, non assimilabili, quindi ingovernabili. Sebbene il carattere razzista del welfare statunitense fosse già evidente, a partire dagli anni Ottanta, con l'ascesa del neoliberalismo reaganiano, prende avvio una trasformazione più profonda del sistema assistenziale. Questo processo culmina nel 1996, con la riforma firmata da Bill Clinton, la *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act*, che abolisce l'*AFDC (Aid to Families with Dependent Children)* e istituisce il programma *TANF (Temporary Assistance for Needy Families)*, segnando il passaggio ufficiale ad un modello di impronta *workfar*e. Da questo momento in poi, l'assistenza pubblica viene sistematicamente subordinata alla disponibilità al lavoro salariato, rendendo ancora più esplicita la funzione disciplinare del welfare nei confronti delle persone povere.

[183] Per approfondimenti sulla storia del *welfare movement* si rimanda a P. Nadasen, *Welfare Warriors. The Welfare Rights Movement in the United State*s, Routledge, New York-London, 2005; E. Reese, *Backlash against Welfare Mothers. Past and Present*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2005.

Le madri Nere, beneficiarie storiche dell'*AFDC*, sono state tra i principali bersagli di questa svolta: rappresentate come madri irresponsabili e manipolatrici parassite del sistema assistenziale, sono state costrette ad accettare i lavori peggiori, pur di accedere o mantenere l'assistenza[184]. Come ricostruisce Premilla Nadasen in diverse sue ricerche, infatti, l'accesso all'assistenza - per lo più sotto forma di sussidi familiari - era vincolato a pratiche fortemente disciplinanti e invasive, vere e proprie forme istituzionalizzate di sorveglianza (dalle visite a sorpresa dellɜ assistentɜ sociali alle restrizioni sulla residenza), finalizzate a togliere loro il sussidio statale e a spingerle verso l'inserimento forzato nel mercato del lavoro.

Eppure, è proprio da questa condizione di subordinazione e marginalizzazione che molte donne hanno costruito pratiche di resistenza e forme di soggettivazione politica. L'esperienza della *National Welfare Rights Organization*[185] - e, in generale, il movimento per i diritti al welfare - ha rappresentato un'esperienza di politicizzazione radicale della riproduzione sociale e del lavoro di cura. Le *welfare mothers* non hanno chiesto semplicemente l'inclusione nel mercato del lavoro, ma hanno messo in discussione l'intera architettura di potere su cui si fonda il welfare in un sistema capitalistico, intrinsecamente razzista, sessista e punitivo. Le loro lotte hanno anticipato alcune delle lotte più urgenti del presente, riportando al centro la duplice questione della cura come terreno di estrazione e profitto, e della materialità delle infrastrutture come dispositivi non neutrali, modellati da rapporti di dominio.

6.2. Il politico eccedente: pratiche di lotta e processi di soggettivazione oltre la forma-Stato

La complessità dell'ambivalenza del rapporto tra movimenti sociali e istituzioni, tra pratiche di autorganizzazione e forme statali, può essere compresa con maggiore

[184] In seguito alla copertura mediatica dedicata al complesso caso di Linda Taylor, che nel 1974 fu incriminata per frode assistenziale, divenne popolare l'espressione "*welfare queen"*. Nel 1976, durante la sua prima campagna presidenziale, Ronald Reagan ha spesso richiamato l'epiteto, contribuendo a renderla un'etichetta stigmatizzante e razzista, specificatamente riservata alle madri Nere single, e fomentando al contempo un risentimento "anti-poveri" utile a giustificare repressione e politiche punitive. Questo immaginario ha avuto un impatto diretto sulle politiche pubbliche, in particolare nella riforma statunitense del welfare degli anni Novanta. Come mostra Melinda Cooper, l'alleanza tra neoliberismo e conservatorismo morale ha fatto leva su retoriche moralizzanti che hanno colpito in modo mirato le madri Nere single, trasformandole in un simbolo della dipendenza improduttiva dallo Stato. Cfr. M. Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatorism*, Zone Books, New York, 2017

[185] Rimando sempre a Nadasen.

profondità se si tiene conto di due nuclei teorici fondamentali del lavoro di Raquel Gutiérrez Aguilar. Da un lato, la sua proposta di un orizzonte non stato-centrico di trasformazione politica; dall'altro, la sua critica alle letture che tendono a fissare e reificare i movimenti sociali come entità coerenti e predefinite. Quando Gutiérrez Aguilar parla di orizzonte non stato-centrico, non intende semplicemente una posizione ideologica anti-istituzionale; piuttosto, propone un decentramento rispetto alla "statualità" come unico luogo della politica. Per la sociologa messicana lo Stato - o meglio, lo *stato*, come tiene a precisare fin dalle prime pagine del suo lavoro *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntrica*s - è prima di tutto una *madeja situada*, una matassa concreta, sempre, per l'appunto, situata, di relazioni sociali «per la canalizzazione e il controllo della vita collettiva»[186]. Con questa espressione, Gutiérrez Aguilar intende sottolineare che lo Stato[187] non è un'entità astratta, ma una configurazione storicamente determinata di rapporti di forza, composta di dispositivi amministrativi, sedimentazioni normative, pratiche istituzionali e strutture di potere, che orientano e condizionano le possibilità del vivere insieme, spesso in senso gerarchico, escludente e funzionale alla riproduzione delle disuguaglianze. Il suo funzionamento, tuttavia, non è mai monolitico né omogeneo, ma si articola in forme specifiche e mutevoli, a seconda dei contesti, delle genealogie politiche e dei conflitti che attraversano una determinata società. Questa prospettiva implica una critica radicale a ogni visione feticistica o neutrale dello Stato, inteso semplicemente come strumento tecnico o "contenitore" della politica, e spinge a riconoscerlo come dispositivo che tende a stabilizzare le relazioni sociali esistenti e a neutralizzare l'instabilità costitutiva prodotta dalle lotte e dalle sperimentazioni collettive. Per questo, secondo Gutiérrez, affidare la trasformazione politica unicamente all'orizzonte dello Stato significa accettarne i limiti strutturali e rinunciare a quelle potenzialità generative che emergono dall'autorganizzazione. Il suo invito a decentrare la statualità come unico orizzonte della politica non equivale tuttavia a rifiutare ogni confronto con le istituzioni, ma a riconoscere

[186] R. Gutiérrez Aguilar*, Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017, p. 20.

[187] A differenza di Gutiérrez, scelgo di utilizzare il termine "Stato" poiché, nonostante le diverse analisi che nel tempo ne hanno ipotizzato la crisi, l'indebolimento o addirittura il collasso, esso continua a costituire un riferimento centrale per l'analisi e l'azione politica. Ciò che mi interessa in particolare è la sua funzione performativa: lo Stato non è solo un'entità giuridico-amministrativa, ma produce e riproduce confini materiali e simbolici che incidono profondamente sulle vite delle persone. Nel corso di questa ricerca, ad esempio, è emerso più volte come il possesso o la mancanza della cittadinanza determini l'accesso a diritti, risorse e strumenti.

che la produzione del comune, dei legami sociali, delle forme di riproduzione della vita, può (e spesso deve) avvenire al di fuori e oltre le logiche istituzionali.

Date queste premesse, per Gutiérrez diventa decisivo tenere insieme la critica allo statalismo con quella alla reificazione dei movimenti sociali. Se anche questi ultimi vengono pensati come entità fisse, omogenee e rappresentabili secondo logiche istituzionali (per esempio quelle dei partiti o delle rappresentanze), allora anche le lotte che incarnano rischiano di essere normalizzate, catturate e depotenziate[188]. Per la sociologa, i movimenti non sono cose, ma processi in divenire, attraversati da tensioni interne, frammentazioni, salti e ripiegamenti. È a partire da questa consapevolezza che è necessario guardare alle lotte sociali come forme vive di sperimentazione politica, che producono soggettività in relazione, a partire da bisogni, desideri, memorie e aspirazioni condivise. *Conocer las luchas desde las luchas mismas*, conoscere le lotte a partire dalle lotte stesse, scrive la sociologa[189]. Riconoscerne la plasticità e l'instabilità è fondamentale per non ridurli a funzioni collaterali dello Stato, e per continuare a pensare la trasformazione sociale come proliferazione di pratiche autonome, diffuse, situate. Come scrive la studiosa:

> Pensare le lotte a partire dalla contraddizione e dalla stabilità le colloca di solito all'interno della classica posizione stato-centrica della sinistra; al contrario, intendere le lotte come dispiegamento sistematico di contraddizioni e ragionare su di esse dal punto di vista dell'instabilità colloca lo sguardo nel punto esattamente opposto: in quello del registro della sovversione tendenziale e dello straripamento dei limiti precedentemente imposti che illumina i diversi, e a volte diffusi e persino contraddittori, orizzonti interiori che coloro che lottano esprimono, spiegano, praticano e promuovono[190].

Pur senza contrapporre esplicitamente i contesti europei e latinoamericani, Gutiérrez Aguilar insiste sull'esigenza di sviluppare categorie analitiche radicate nei processi storici e territoriali concreti. Sicuramente, le forme di insubordinazione e produzione del comune

[188] Queste riflessioni richiamano il racconto che Manuela Zechner fa dell'esperienza del municipalismo barcellonese, segnata dalla tensione tra il desiderio di mantenere una radicalità politica e la necessità di confrontarsi con le logiche istituzionali, soprattutto nel momento in cui il progetto ha guadagnato una dimensione elettorale, passaggio che ha reso più complessa la rivendicazione di autonomia.

[189] R. Gutiérrez Aguilar*, Horizontes comunitario-populares*, cit., p. 21.

[190] R. Gutiérrez Aguilar*, Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, cit, p. 26, traduzione mia.

che attraversano le società latinoamericane, suo oggetto di ricerca privilegiato, non possono essere comprese attraverso griglie teoriche astratte o modelli eurocentrici di *governance* politica. La centralità dei territori, dei legami comunitari e delle forme di decisione collettiva che Gutiérrez osserva nei contesti andini o "centroamericani" rimanda a una genealogia politica distinta da quella europea: qui il comune non si costruisce come alternativa astratta all'istituzione, ma come pratica quotidiana di riproduzione collettiva della vita, radicata nelle condizioni materiali territoriali locali. Tuttavia, ciò che ci interessa trattenere delle analisi di Gutiérrez Aguilar è soprattutto l'invito a visualizzare il *congiunto* di relazioni sociali che - nella sua prospettiva - costituiscono la base materiale e simbolica dell'orizzonte del comune. Gutiérrez Aguilar propone di pensare la produzione del comune non tanto a partire da un'idea definita e stabile di "comunità", quanto piuttosto attraverso il concetto, più dinamico e generativo, di relazione sociale. L'uso del termine *comunità*, infatti, rischia - come lei stessa osserva - di irrigidire il discorso attorno alla questione di *chi* costituisce comunità, secondo quali criteri di appartenenza, e con quale grado di coerenza identitaria. Parlare invece di relazioni sociali permette di spostare l'attenzione dalla sostanza del soggetto collettivo alla trama di pratiche, conflitti, legami e processi che danno forma, nel tempo, a mondi condivisi[191]. Si tratta di relazioni che nascono dall'impegno a soddisfare bisogni e obiettivi concreti, che producono vincoli, interdipendenze e soprattutto forme di ricchezza collettiva, non solo materiale, ma anche affettiva, simbolica, organizzativa. Questa produzione eccede la logica della valorizzazione capitalistica, configurandosi come forza profondamente antagonista: mentre il capitale opera attraverso la privatizzazione, la recinzione e l'espropriazione, il comune si genera nella cooperazione, nell'accesso condiviso alle risorse, nella riproduzione collettiva della vita[192].

Riconoscere piena politicità alle relazioni sociali che sostengono la vita significa anche riconoscere capacità politica a forme organizzative che non passano per lo Stato liberale, né si iscrivono nella sua grammatica classica, fondata sulle categorie di rappresentanza, cittadinanza e legalità. Ciò non è affatto scontato. Al contrario, implica mettere in discussione l'intero impianto attraverso cui si definisce ciò che è politico, ciò che è

[191] Si rimanda a R. Gutiérrez Aguilar, *Producir lo común. Hacia una política no estado-céntrica. Con Raquel Gutiérrez Aguilar*, 2021. Si tratta di una lezione tenuta dalla sociologa all'interno dell'esperienza di ricerca e autoformazione *Nociones Comunes*: https://www.youtube.com/watch?v=4faMJkj_H2I (consultato il 18/07/2025).

[192] D. Spade, *Mutuo appoggio. Costruire solidarietà durante questa crisi (e la prossima)*, trad. it., Edizioni Malamente, Urbino, 2021.

legittimo, e chi ha diritto a essere ascoltatə o rappresentatə. Ad esempio, significa interrogare l'idea, apparentemente neutra, secondo cui i diritti - e, più in generale, l'idea di giustizia che li sostiene - si ridistribuiscano entro e abbiano a che fare con i confini della cittadinanza nazionale.

Questo passaggio entra in risonanza - in modo stimolante e, al tempo stesso, critico - con la teoria della giustizia proposta da Nancy Fraser, pur nella sua sofisticata articolazione triadica[193]. Se da un lato Fraser ha cercato di superare l'orizzonte dello Stato nazione introducendo la dimensione della rappresentanza - intesa come questione del "chi" debba essere riconosciutə come soggettə politico della giustizia -, dall'altro emerge nella sua proposta un riferimento implicito a forme di soggettività politica legate allo Stato. La cornice teorica proposta da Fraser, infatti, sembra assumere come dato che ə soggettə della giustizia coincida con ə cittadinə di uno Stato territoriale sovrano.

È proprio su questo punto che l'elaborazione di Gutiérrez introduce un elemento di rottura. Mettendo al centro le relazioni sociali e collettive che si sviluppano al di fuori dell'ambito statale, la studiosa insiste sul fatto che la produzione di soggettivazione politica non dipende dal riconoscimento istituzionale, ma nasce dalle relazioni sociali stesse. Ciò che è in gioco non è tanto il riconoscimento di queste relazioni sociali come fonte di valore (o non solo), né la loro inclusione in un quadro redistributivo che ne permetta la leggibilità, quanto la messa in discussione delle premesse stesse che fondano le categorie del riconoscimento, della redistribuzione e della rappresentanza. Non si tratta, dunque, di estendere semplicemente i criteri della giustizia a nuovɜ soggettɜ, ma di interrogare le condizioni epistemiche e politiche che definiscono *chi* può essere riconosciutə come soggettə politico, *cosa* è considerato politico, e *dove* si colloca lo spazio legittimo del politico.

In riferimento alla possibilità di un orizzonte comunitario, Gutiérrez Aguilar invita a *tramar,* verbo spagnolo traducibile come intrecciare/intrecciarsi, nella sua dimensione riflessiva, ma anche tramare nel senso di immaginare, in maniera prefigurativa, altri modi di vivere e stare insieme. Come mi ha spiegato unə intervistatə nell'ambito di questa ricerca, le pratiche prefigurative «cercano di portare nel presente i valori e gli obiettivi

[193] Com'è noto, Fraser ha lavorato a lungo sulla contrapposizione tra paradigma della redistribuzione (incentrato sulle ingiustizie economiche) e paradigma del riconoscimento (incentrato sulla valorizzazione delle identità), evidenziandone i limiti quando assunti isolatamente. La sua proposta consiste in una concezione integrata della giustizia, articolata attorno a entrambi gli assi, a cui poi ne aggiungerà un terzo, quello della rappresentanza. Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Meltemi, Milano, 2007.

della società o del mondo che vogliamo per il futuro»[194]. Un elemento ricorrente nella letteratura sulle pratiche prefigurative è il loro radicamento in spazi e tempi del presente, piuttosto che la costruzione di alternative totalmente "esterne" al sistema dominante. Molte esperienze prefigurative non si pongono al di fuori del capitalismo o dello Stato, ma vi convivono in modo critico, cercando spazi di autonomia, negoziazione e trasformazione[195].

Per spiegarci meglio, riprendiamo la nozione di "utopia quotidiana" proposta dalla giurista femminista Davina Cooper[196]. A differenza delle concezioni classiche dell'utopia - spesso associate a visioni prescrittive, all'idea di mondi chiusi idealmente «miranti a un'interna perfezione»[197] - l'utopia quotidiana è radicata nel presente e prende forma attraverso sperimentazioni incarnate in cui vengono messi alla prova modi alternativi di vivere, relazionarsi e organizzare la vita collettiva, che sfidano le norme dominanti. Per Cooper non si tratta di cercare di raggiungere un modello perfetto, bensì di praticare, in maniera inventiva, nel qui e ora, ciò che potrebbe essere altrimenti, adottando una "prossimità critica" che non è per forza completamente separata dalla cultura e dal contesto *mainstream*, ma che è capace di produrre interrogazione, tensione e trasformazione.

Di questi tentativi, usando ancora una volta le parole di Vergès, esiste un vero e proprio "archivio vivente", un combinato di gesti, pratiche, posture, che vengono spesso liquidate come inconsistenti, provvisori, non risolutivi. Effimeri, scrive la stessa studiosa:

> Questa politica della cura non è un'astrazione filosofica da accademici: consiste nel correre rischi, nel rifiuto di obbedire a leggi ingiuste, di rispettare norme inique, di avallare le disuguaglianze, il patriarcato e il razzismo. Esiste da molto tempo un archivio vivente di pratiche di cura. I media le presentano come effimere ed eccezionali ma sono parte di una corrente sotterranea di resistenza, dello sforzo di preservare l'umanità in un regime di deumanizzazione. Le persone abbandonate dallo Stato, dai servizi pubblici, si mobilitano da sempre per riparare

[194] Intervista 3, *rete SocRed*, 02/07/2025. Il concetto di "pratica prefigurativa" è stato menzionato spontaneamente dall'intervistatə nel corso dell'intervista. L'intervista è stata condotta in spagnolo, così come tutte quelle svolte con la rete *Socorristas en Red*, la traduzione all'italiano è mia.
[195] Per un approfondimento sulle analisi prefigurative, si rimanda a L. Monticelli (edited by), *The Future Is Now. An Introduction to Prefigurative Politic*s, Bristol University Press, Bristol, 2022.
[196] D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventiv*i, trad. it., ETS, Pisa, 2016.
[197] L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura*, cit., p. 38.

> i danni del razzismo. Non si tratta di qualcosa di effimero ma della pratica di ri-umanizzare il mondo dal basso. Nell'usare questo termine non mi riferisco a gesti di carineria ma allo sforzo di smantellare un modello sociale che produce morte. Mi riferisco al senso di "ri-umanizzazione" nella tradizione radicale nera, in quella indigena, nel femminismo nero e nella tradizione operaia. Lo Stato non ci offre protezione, le pratiche di cura dal basso possono farlo. Se non esistessero il mondo sarebbe più brutale e violento. Il processo di riparazione riguarda più la solidarietà dal basso che la riforma dello Stato, anche se la sinistra istituzionale si concentra su questo aspetto. I servizi pubblici sono il frutto di lotte sociali ma lo Stato, riproducendo il neoliberalismo e il razzismo, taglia la spesa pubblica, privatizza la cura e abbandona chi ha lottato per ottenerla[198].

Eppure, al contrario, sono centrali nel riparare ai danni di quella che Maddalena Fragnito, riprendendo Mbembe, definisce "necropolitica della cura": la ferocia con cui i sistemi economici, politici e culturali, tanto del passato quanto del presente, hanno reso alcuni corpi e territori disponibili per sostenere la buona vita dellɜ altrɜ, processo che vediamo in atto, continuamente, nei contesti più disparati[199].

6.3. "Torni lunedì!" Biopolitica del tempo e micro-pratiche di cura

> E a volte ci sono posti che garantiscono [n.d.a il servizio], che lo garantiscono molto bene, ma quando escono nel corridoio e chiedono quante persone ci sono per il tal ambulatorio, che è l'ambulatorio IVG, e ce ne sono otto [n.d.a. persone], dicono "ne assisteremo sei perché abbiamo abbastanza tempo per assisterne sei, lɜ altrɜ due tornano lunedì". Ed è orribile, lo dico perché è successo ieri, è orribile e so che si tratta pure di servizi "alleati", ma come si può anche solo pensare di uscire e dire una cosa del genere? Una delle ragazze presenti ha detto: "Ho fatto 60 km per venire qui". "Non possiamo, tornate lunedì" le hanno risposto, questo venerdì scorso. È vero, hanno il consultorio aperto il venerdì e il lunedì. "Non possiamo prenderla in carico, torni lunedì". Come si fa a non essere in grado di

[198] F. Vergès (in dialogo con Maddalena Fragnito, Miriam Tola e Marianna Fernandes), "Perdersi nella foresta*", in M. Fragnito e M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura*, cit., p. 113.
[199] M. Fragnito, *The Necropolitics of Care Exploring Practices of Insubordination in the Reproductive Sphere*, tesi dottorale, 2024: https://pureportal.coventry.ac.uk/en/studentTheses/the-necropolitics-of-care (consultato il 4 agosto 2025).

> dedicare nemmeno 20 minuti, 15, nemmeno, ti dico, e se sono dodici fermarsi no? Non c'è quella, a volte non c'è quella volontà.

La scena descritta in questo stralcio di intervista[200] - il rifiuto di prendere in carico una persona che aveva percorso decine di chilometri per accedere al servizio di interruzione volontaria di gravidanza, con la motivazione che "c'è tempo sufficiente solo per assisterne sei" - rende evidente lo scarto tra i tempi dettati dai bisogni di cura dellə singolə e i tempi dell'infrastruttura, in questo caso pubblica, che dovrebbe accoglierli. Da un lato, è chiaro che il tempo a disposizione dellə operatorə è limitato, e che la possibilità di garantire una buona qualità dell'ascolto e del sostegno richiede anche di definire confini, responsabilità, ripartizione del lavoro. Dall'altro lato, per chi attende, per chi ha viaggiato decine di chilometri, per chi porta un'urgenza soggettiva e non dilazionabile, sentirsi dire "torni lunedì" può voler dire fare esperienza di esclusione, rifiuto, abbandono. Una forma concreta, anche se non sempre facilmente nominabile, di violenza.

Quando assume forme standardizzate, la cura si trova spesso imbrigliata tra queste due esigenze apparentemente divergenti: da una parte, la necessità di regolare, pianificare, gestire il tempo del lavoro e dei servizi; dall'altra, la natura stessa della cura, che spesso richiede una certa malleabilità, la possibilità di contemplare di fermarsi, di restare, di deviare dal piano prestabilito. Non si tratta di idealizzare la cura come disponibilità illimitata di tempo - il rischio, in questo caso, è riprodurre la retorica della vocazione, che giustifica lo sfruttamento di chi cura[201] - ma piuttosto di interrogarne i limiti praticabili.

Negli ultimi decenni, le infrastrutture pubbliche preposte alla cura - dall'ambito sanitario a quello educativo o assistenziale - sono state profondamente trasformate, in Italia ma non solo, da processi di aziendalizzazione e dall'adozione di modelli gestionali mutuati dall'impresa privata. Questo cambiamento ha introdotto un lessico e una pratica manageriale centrata su parametri di efficienza, prestazione, ottimizzazione delle risorse, spesso in tensione con le logiche relazionali, frammentate e situate che caratterizzano la

---

[200] Intervista 1, *rete SocRed*, 13/11/2024. La scelta di introdurre un estratto di intervista così ampio, prima di aver presentato in modo esaustivo i casi studio oggetto di questa ricerca, nasce dal fatto che questo episodio restituisce con forza una tensione centrale che questa dissertazione si pone l'obiettivo di analizzare: quella tra i tempi della cura e i tempi dell'infrastruttura pubblica. Anche se il contesto specifico verrà chiarito più avanti, questo frammento permette di introdurre da subito uno dei nodi teorici che attraversano tutta l'analisi. Aggiungo che, per quanto le parole riportate possano evocare dinamiche familiari al contesto italiano, l'episodio si è svolto in Argentina.

[201] F. Coin, *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino, 2023; S. Jaffe, *Il lavoro non ti ama*, trad. it., minimum fax, Roma, 2022.

cura. La logica del diritto, pur con i suoi limiti, ha progressivamente ceduto il passo a quella del "prodotto" erogabile, secondo tempi misurabili, prevedibili, scalabili, con un impatto profondo non solo sull'organizzazione del lavoro, ma anche sulle esperienze soggettive di chi cura e di chi è curatə. Se anche il tempo diventa una risorsa razionalizzata, capitalizzata o declinata in senso produttivista, non più elasticamente adattabile ai bisogni, ma calibrata sulla base di standard, protocolli e vincoli operativi, è difficile praticare quel *care as tinkering*, ossia quella cura intesa come "aggiustamento", fatta di pratiche minime, parziali e imperfette che, attraverso l'aggiustamento quotidiano, producono nuovi modi di abitare, relazionarsi, sostenere la vita[202].

Come già anticipato nel paragrafo in cui si è affrontata una sintetica ricostruzione della letteratura sulle infrastrutture (cfr. paragrafo 5 di questo Capitolo), il tempo non è una risorsa astratta o universalmente disponibile, ma un campo all'interno del quale si articolano forme di gestione biopolitica. Non tutte le soggettività, ci dicevamo, fanno un'esperienza lineare, controllata, del proprio tempo[203]. Alcune categorie più di altre - le donne, le minoranze sessuali e di genere, le persone razzializzate - si confrontano più frequentemente con forme di tempo spezzato, espropriato, oppure vincolato da urgenze imposte dall'esterno. Basti pensare al tempo impiegato dalle donne nel lavoro domestico e di cura familiare, un tempo costruito come sempre disponibile, illimitato, un *continuum* che non prevede pause, rifiuti, spazi di autonomia. Allo stesso modo, nelle piantagioni o nei regimi coloniali lз schiavз sono statз completamente espropriatз del proprio tempo, ridotto a forza-lavoro sfruttabile fino all'estremo, annullato come tempo proprio. In entrambi i casi, due tra i molti esistenti, il potere non si limita a occupare il tempo, ma lo definisce, lo distribuisce, gli conferisce senso, trasformandolo in una tecnologia di potere, un campo di produzione e riproduzione della disuguaglianza.

La lettura differenziale delle esperienze temporali vale, a maggior ragione, nel capitalismo contemporaneo. Partendo da una critica all'idea - cara ad alcune letture autonomiste - che l'estensione del lavoro oltre la fabbrica, con il supporto delle innovazioni tecnologiche, abbia generato un'esperienza condivisa, omogenea, del

[202] A.M. Mol, I. Moser, & J. Pols (edited by), *Care in Practice. On Tinkering in Clinics, Homes, and Farm*s, Transcript, Bielefeld, 2010.

[203] Pierre Bourdieau, ad esempio, pur non avendo mai dedicato un'opera specifica al tema del tempo, lo ha sicuramente tematizzato come risorsa fondamentale a sviluppare quel "capitale sociale" che determina la posizione sociale di ciascunə individuə.

tempo[204], Sarah Sharma mostra come le diverse soggettività siano soggette a un governo del tempo che varia profondamente in base alle linee di razza, genere, classe, posizione socio-economica[205]. Non tuttə vivono il tempo allo stesso modo: alcune persone hanno a che fare con una temporalità "iper-produttiva", sostenuta da risorse e privilegi, altre con una precarietà permanente, fatta di attese, urgenze imposte, intermittenze forzate. Al centro della sua analisi c'è il concetto di *biopolitical economy of time*, un'economia del tempo in cui il capitalismo contemporaneo investe - e disinveste - su alcune vite piuttosto che su altre, sia in termini economici, ma anche temporali. Alcuni corpi hanno a disposizione il tempo come capitale sociale - supportati da risorse che garantiscono loro la possibilità di rallentare, riposare, svagarsi - mentre altri vengono privati della possibilità anche solo di organizzare o proteggere il proprio tempo, costretti continuamente a sincronizzarsi con pressioni e urgenze provenienti dall'esterno, schiacciatз dagli ingranaggi, molto più grandi, del sistema. «Il sonno, il riposo, le pause per andare in bagno, la fretta, lo stare svеglз, aspettare, attendere» - scrive Sharma - «vengono vissuti in modo diverso a seconda di dove ci si colloca nell'economia biopolitica del tempo». E prosegue:

> Una delle caratteristiche fondamentali del neoliberismo è il disinvestimento, ovvero il ridimensionamento della regolamentazione statale in materia di sanità, welfare e altri servizi pubblici. Tuttavia, sarebbe controverso sostenere che la precarietà sia una condizione di esistenza generalizzata, come se non esistessero corpi sovrainvestiti in un'economia politica neoliberista. Infatti, è proprio all'interno del neoliberismo che le capacità latenti del corpo produttivo devono essere sfruttate per soddisfare i requisiti del lavoro. I corpi che sono oggetto di investimenti sono quelli più vitali per il capitalismo contemporaneo perché non hanno realmente bisogno di lavorare per sopravvivere. Lavorano per consumare o soddisfare bisogni materiali ideologici. Una diversa economia biopolitica del tempo spiega i modi in cui gli investimenti capitalistici si concentreranno nella vitalità di alcuni corpi piuttosto che in altri. Non sorprende che la salute di alcuni corpi sia molto più vitale per il capitale rispetto ad altri[206].

---

[204] Sharma si riferisce, in particolare, alle analisi contenute in *Impero* di Hardt e Negri. Si veda M. Hardt e T. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it., Rizzoli, Milano, 2003.
[205] S. Sharma, "The Biopolitical Economy of Time", in *Journal of Communication Inquiry*, vol. 35, n. 4, 2011, pp. 439-444.
[206] Ivi, p. 441, traduzione mia.

L'aspettativa implicita del neoliberismo, continua Sharma, è che ogni *buona* soggettività sappia ricalibrarsi (*recalibrate*), cioè adattarsi e mantenere i ritmi del mercato, delle istituzioni, della produttività capitalista. In definitiva, sappia imparare a gestire il proprio tempo in perfetta sincronia con ciò che lə circonda. Questa capacità sembra funzionare, secondo la studiosa, quasi come una tecnologia del sé. Foucault ha definito le tecnologie del sé come l'insieme delle varie tecniche che

> permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima - dai pensieri, al comportamento, al modo di essere - e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità[207].

Dal lavoro etnografico condotto da Sharma, che analizza l'esperienza del tempo di alcune categorie di lavoratorз o di individuз il cui *hobby* comporta una costante attenzione allo scorrere del tempo - ad esempio tassistз, istruttorз di yoga, viaggiatorз d'affari - emerge infatti come lз individuз adottino strategie individuali per gestire la dissonanza tra i tempi dominanti e quelli vissuti, cercando di trarne vantaggio, tranquillità, o anche solo di attutire la dissonanza.

Naturalmente, le soggettività non sono monadi isolate, né esistono al di fuori delle infrastrutture sociali e istituzionali. Sono proprio queste infrastrutture, con i loro ritmi, i loro vincoli, le loro priorità, a plasmare le esperienze temporali, contribuendo in modo strutturale alla produzione e alla riproduzione delle diseguaglianze. Nel suo più celebre *In The Meantime. Temporality and Cultural Politics*, sempre Sharma ricostruisce, da una prospettiva foucaultiana, come le istituzioni traggano ed esercitino potere attraverso la produzione e il controllo del tempo delle persone. Più precisamente, come scrive la stessa ricercatrice nell'introduzione[208]:

> le istituzioni stabiliscono questo controllo attraverso la produzione e il miglioramento dell'esperienza qualitativa del tempo delle persone. Insieme, esse

[207] M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 13.
[208] S. Sharma, *In The Meantime. Temporality and Cultural Politics*, Duke University Press, Durham, 2014, pp. 18-19.

> compongono un ordine temporale che normalizza l'esperienza del tempo delle persone, compreso il mantenimento di linee stabilite di privilegio e differenza temporalmente vissute.

Per comprendere meglio, riprendiamo lo stralcio di intervista che apre questo paragrafo, quello del consultorio che rifiuta di accogliere chi ha viaggiato decine di chilometri, perché "non c'è più tempo". Il rifiuto non dipende solo da un problema organizzativo, ma è piuttosto l'effetto visibile di una precisa economia del valore temporale, in cui si dà per scontato che tuttɜ dispongano in ugual misura del pieno controllo del proprio tempo, e non debbano dipendere invece da un complesso gioco di sincronizzazioni con le temporalità altrui e con quelle imposte e controllate dagli accordi istituzionali. Chissà tra quali incastri quella persona ha dovuto barcamenarsi per poter prendere, per esempio, un permesso al lavoro, o per poter assentarsi per molte ore lasciando momentaneamente il proprio lavoro di cura nei confronti di eventualɜ figlɜ o genitorɜ. Chissà se ha viaggiato con un'auto privata, o ha dovuto studiarsi attentamente gli orari dei mezzi pubblici, cercando di evitare di viaggiare di notte, nel caso fosse stata sola.

L'episodio raccontato non va interpretato come un'eccezione, né come una generica perdita di tempo rispetto a un passato idealizzato, quando si era più padroni del proprio tempo (le classi popolari ne sono sempre state in larga misura private), ma come una situazione che diventa intelligibile se letta alla luce di un regime temporale specifico. Un regime che ha a che vedere con la gestione capitalista del tempo, e che oggi non si realizza necessariamente attraverso strumenti esplicitamente coercitivi, quanto piuttosto attraverso dispositivi apparentemente neutri e razionali: turni, protocolli, calendari, limiti di budget, standard prestazionali. È proprio questa normalizzazione dell'esclusione temporale - il fatto che non tuttə abbiano accesso allo stesso modo al tempo (oltre che al denaro) necessario per curarsi, riposare, scegliere, aspettare - a radicare e intensificare le diseguaglianze esistenti, colpendo in modo particolare soggettɜ non conformɜ o persone che vivono in condizioni di precarietà economica e marginalità sociale.

In questa cornice discorsiva, anche un piccolo atto di deviazione dalla temporalità dominante può diventare un gesto di rottura, un'interruzione della norma temporale, una forma di resistenza micro-politica. In senso foucaultiano, ogni deviazione dalla temporalità imposta dall'istituzione - fermarsi un momento in più, sospendere un protocollo, rallentare - può essere letta come una contro-condotta, un gesto sicuramente

minimo, che disfa però la norma del tempo produttivo e apre uno spiraglio per una temporalità relazionale, eterogenea, non governata dall'efficienza[209]. Sono forme di resistenza molecolari, micro-politiche che non si oppongono frontalmente all'istituzione, ma la disfano e sfidano dall'interno, piegandone la logica a favore della vita. Questi gesti, apparentemente insignificanti, ma capaci di aprire crepe all'interno dei regimi temporali e spaziali dominanti, contribuiscono ad alimentare ciò che Lisa Baraitser chiama *enduring time*: un tempo "che dura", che resiste e insiste, che non si lascia comprimere[210]. È un tempo di cura che non produce valore economico, ma genera relazioni, attenzione condivisa, senso di comunità.

Ancora una volta, non si tratta di romanticizzare l'agire situato nella crisi, ma di provare ad aprire delle brecce che provino a rovesciare i rapporti di forza tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo, muovendosi all'incrocio tra pratica concreta e mondo delle idee, che alimentano inevitabilmente la nostra capacità di tentare di dare forma a ciò che non esiste ancora[211].

[209] M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2013.
[210] L. Baraitser, *Enduring Time*, Bloomsbury, London, 2017.
[211] D. Cooper, *Utopie quotidiane*, cit.; L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura*, cit.

CAPITOLO 2

Saperi situati e pratiche di ricerca: un approccio transfemminista militante

Quando parlano loro è scientifico, quando parliamo noi non lo è:
universale / specifico;
oggettivo / soggettivo;
neutrale / personale;
razionale / emozionale;
imparziale /parziale;
loro hanno fatti, noi abbiamo opinioni;
loro hanno conoscenze, noi abbiamo esperienze[212].

1. Conoscenza parziale, saperi situati: provare a fare ricerca transfemminista militante

Come è possibile praticare quella "tecnica del saccheggio interessato" di cui parla Foucault[213], riferendosi alla possibilità generativa di accostare pensieri e discorsi in contesti diversi, non aderendo in maniera lineare a un unico paradigma, ma utilizzando strategicamente concetti, strumenti e linguaggi provenienti da pensatorɜ e campi teorici diversi - approccio che sarà ampiamente adottato anche in questo lavoro di ricerca -, avendo non solo cura di esplicitare il tempo e il luogo specifici da cui si scrive, ma anche l'enorme debito politico e teorico verso lɜ pensatorɜ che hanno tracciato percorsi di riflessione e di lotta su questi temi ben prima di me?

Parto, innanzitutto, dal manifestare il contesto da cui prendo parola, dal nominare il luogo - insieme geografico e accademico - da cui scrivo, poiché informa inevitabilmente la mia esperienza del mondo, del corpo, delle lotte che scelgo di attraversare e di come

[212] G. Kilomba, *Memorie della piantagione. Episodi di razzismo quotidiano,* trad. it., Capovolte, Alessandria, 2021, p. 48.
[213] M. Foucault, *La società disciplinare*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis, 2010. Ringrazio Elisa Venturini per avermi ricordato, attraverso il suo lavoro, questa tecnica, tanto rivendicata da Foucault. Cfr. E. Venturini, *Tutta nostra la città. Prospettive trans*femministequeer per sovvertire lo spazio urbano*, Asterisco, Milano, 2025.

conduco il mio lavoro di ricerca. Scrivo come donna bianca, cis, europea, che in questo momento occupa una posizione di dottoranda all'interno dell'accademia italiana, nella nicchia di un sapere minoritario, quello dei *gender studies*[214], e che si muove all'interno di un approccio di ricerca militante, in quel difficile posizionamento tra accademia e attivismo[215]. La mia relazione con alcuni dei gruppi oggetto di questo lavoro di ricerca è stata ed è caratterizzata da prossimità, partecipazione e un impegno condiviso nelle lotte per i diritti e per il cambiamento sociale. Come sottolinea Maddalena Fragnito[216], riprendendo le pratiche del *Colectivo Situaciones* di Buenos Aires, si tratta di una ricerca segnata da intrecci stretti con lɜ soggettɜ coinvoltɜ, che spesso travalicano i confini formali dei tempi e degli scopi di una tesi dottorale per provare a produrre una forma di conoscenza che è sempre situata, relazionale e inevitabilmente parziale[217].

Questa enunciazione apre ad almeno due livelli di riflessione, tra loro intrecciati. Innanzitutto, torna prepotente il tema del tempo. Condurre una ricerca dottorale cercando di rispettare i tempi imposti dalla mastodontica macchina dell'accademia neoliberale può creare una certa dissonanza con i tempi che richiede invece provare a costruire relazioni di fiducia, di scambio, di intimità. Le interviste condotte per questo lavoro di ricerca, anche quelle svolte online, attraverso videochiamate Zoom o su piattaforma Teams, senza la presenza fisica, tangibile, di corpi, hanno cercato di rispettare, quanto più possibile, le necessità e i tempi delle persone intervistate, riconoscendole come soggettɜ e mai oggettɜ

---

[214] Gli studi di genere sono stati a lungo disconosciuti, non certo per carenza di contributi o rilevanza epistemica, bensì perché considerati marginali o non pienamente scientifici. Questo si è tradotto in una precarietà ancora maggiore, per chi se ne occupa all'interno dell'accademia, e per la loro stessa sopravvivenza: per esempio, in Italia non esiste un SSD dedicato, e l'offerta formativa resta piuttosto frammentata, così come discontinuo continua ad essere il finanziamento di linee di ricerca transfemministe e queer. Cfr. *Rapporto-pilota 2022 sugli studi GIFTS:* https://retegifts.wordpress.com/documenti/ (consultato il 7 agosto 2025). Si veda anche M. Botto, G. Burgio, B. Poggio, R. Sarti e T. Casadei, "Gli studi di genere in Italia: passato, presente e futuro di una sfida ancora aperta", in *AG About Gender-International Journal of Gender Studies,* vol. 11, n. 21, 2022, pp. 295-345.

[215] Termine che non amo, ma concordo con il Centro di Ricerca e Archivio Autonomo transfemminista queer "Alessandro Zijno" (CRAAZI) sul fatto che «l'attivismo è una forma di ricerca e la ricerca è una forma di attivismo e che la relazione fra questi due campi vada interrogata e coltivata». Cfr. CRAAAZI, "Performare l'istituzione, pervertire l'accademia, riprodurre le lotte", in *DWF Spaccademia. Pratiche femministe in università*, vol. 2, n. 126, 2020, pp. 63-67.

[216] Cfr. M. Fragnito, *The Necropolitics of Care Exploring Practices of Insubordination in the Reproductive Sphere*, cit. Sicuramente, il primo, grosso debito di riconoscenza va al lavoro di ricerca dottorale di Maddalena Fragnito: per la vicinanza dei contenuti, certo, a cui ho ampiamente attinto, ma anche per avermi fatto sentire meno sola e per avermi dato, indirettamente, la spinta a dare fiducia alle mie intuizioni.

[217] D. Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, 1988, pp. 575-99; S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, New York, 1986.

della ricerca, "espertɜ per esperienza" e produttorɜ di conoscenza[218]. Questo già implica, usando le parole di Hidalgo Cordero, *disputare* (*disputar*, in spagnolo) lo spazio accademico, contestarne performatività e temporalità, e provare a generare altre forme di fare ricerca[219]. Ma non basta. Generare conoscenza significa produrre potere[220]. Impegnarsi a costruire una conoscenza che non sia estrattiva né coloniale vuol dire, quindi, cercare di fondarla sul consenso che legittima la rappresentazione. E questo implica l'impiego di grandi quantità di tempo. Scrive Hidalgo Cordero a tal proposito:

> E questo richiede tempi diversi! La fiducia tra di noi si è costruita poco a poco. Ma, soprattutto, implica contemplare processi creativi e di scrittura più lunghi affinché ci sia il tempo di inviare gli schizzi e le bozze alle lavoratrici, ascoltare le loro osservazioni, modificarli e inviarli nuovamente. Ascoltare, ascoltare e ascoltare. Non si tratta di una co-ricerca, né di un saggio di scrittura collettiva, ma di un tentativo di generare pratiche più orizzontali e meno estrattive entro i limiti del formato di ricerca individuale definito da chi finanzia questo progetto. Entro questi margini e sfumandoli, penso a questo spazio come a una ricerca militante[221].

Personalmente, forse, non sempre sono riuscita a farlo come avrei voluto. Per prassi, nel mio percorso di ricerca ho cercato di costruire relazioni trasparenti e orizzontali con le persone e lɜ collettive[222]/movimenti/reti coinvoltɜ: ho condiviso in anticipo le tracce delle

---

[218] E. Yudelkis, D. Gómez, M. Lugones y K. Ochoa, "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una Conversa en cuatro voces" in C. Walsh (editado por), *Pedagogías Decoloniales: Prácticas Insurgentes de Resistir, (Re)Existir y (Re)Vivir. TOMO I,* Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013, pp. 403-442.

[219] Un altro debito importante lo devo a Kruskaya Hidalgo Cordero, ricercatrice e attivista femminista, co-fondatrice dell'*Observatorio de Plataformas* e autrice del progetto *Código Doméstico in the Flesh*. In una lunga conversazione, mi ha generosamente condiviso numerosi riferimenti bibliografici - ampiamente utilizzati proprio per costruire l'impianto metodologico della mia ricerca - e, soprattutto, il suo sguardo, profondo e appassionato, sulla metodologia femminista. Il progetto è consultabile a questo link: https://codigodomestico.com/. Qui, invece, l'Osservatorio: https://linktr.ee/ObservatorioDePlataformas?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAafOJGgNKOXB9uEbZEopWfeRobDvh8wFfhL3HQexOC3n1FNNsZuB3rf9oEfpGA_aem_ytEBoYyOlhfUcG2KV3EQQQ (entrambi consultati il 5 agosto 2025).

[220] P. Hill Collins, B*lack Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York-London, 2000; G. Kilomba, *Memorie della piantagione*, cit., pp. 44-64.

[221] K. Hidalgo Cordero, *Código Doméstico in the Flesh. Relatos de trabajadoras en apps de limpieza*, Quito-ecuador, 2022, p. 12: https://codigodomestico.com/pdf/CODIGO%20DOMESTICO%20in%20the%20flesh_Kruskaya%20Hidalgo.pdf, traduzione mia (consultato il 4 agosto 2025)..

[222] Ho scelto di utilizzare il termine "collettiva" e non "collettivo", per rispettare le modalità con cui si nominano le persone intervistate.

interviste, restituito le trascrizioni integrali e invitato ciascunə a segnalare dubbi, correzioni o parti che non si desiderava venissero utilizzate, lasciando aperta la possibilità di aggiungere riflessioni a posteriori. Ho fatto lo stesso con le elaborazioni scritte da me a partire dalle interviste, dagli scambi avvenuti online - per lo più tramite messaggi Whatsapp - e offline, nei momenti di condivisione assembleare o di convivialità, che sono state trasmesse, in alcuni casi lette e discusse, nei contesti di appartenenza. Questo ha per esempio comportato contemplare la possibilità, come scrive Beatrice Gusmano, di accettare «di eliminare i passaggi che le intervistate non vogliono rendere pubblici e garantire anonimato e privacy»[223].

Nonostante questo processo di restituzione e negoziazione, le interpretazioni restano una mia costruzione, situata e parziale. Non esistono discorsi neutri o obiettivi: ogni narrazione porta con sé le lenti di chi la produce, e questo include inevitabilmente la mia esperienza, le mie convinzioni e la mia collocazione accademica. Ma qui entra in gioco la prospettiva della ricerca militante, la cui lunga tradizione affonda le sue radici, naturalmente, nelle inchieste sulle condizioni dei lavoratori[224] proposte da Marx, riprese dall'esperienza dell'operaismo italiano degli anni Sessanta e Settanta, che ha posto al centro il sapere prodotto dalla soggettività operaia[225]; nel femminismo materialista e nel lavoro dei gruppi parte della campagna *Wages for Housework*, che hanno insistito sulla necessità di considerare la sfera della riproduzione sociale o, ancora, nelle pratiche di autocoscienza e inchiesta femminista italiane, che hanno messo in discussione la distinzione tra soggetto e oggetto di ricerca, affermando che "partire da sé" - e dall'esperienza corporea - non significava affatto chiudersi nell'individualismo, ma, al contrario, aprirsi a un'elaborazione collettiva capace di produrre teoria politica. In anni più recenti, lo strumento della ricerca militante è stato riformulato e rinnovato in maniera interessante, grazie soprattutto al contributo del femminismo decoloniale e

[223] B. Gusmano, "I would prefer not to. Doppia presenza femminista e pratiche collettive di complicità e impoteramento", in *DWF Spaccademia*, cit., pp. 20-25.
[224] Maschile intenzionale.
[225] Cfr. R. Alquati, *Per fare conricerca. Teoria e metodo di una pratica sovversiva*, DeriveApprodi, Bologna, 2022; M. Tronti, *Operai e capitale,* DeriveApprodi, Bologna, 2013.

postcoloniale[226]. Nel contesto argentino post crisi del 2001[227], per esempio, il *Colectivo Situaciones,* già menzionato, propone la nozione di ricerca "senza oggetto", nel senso di rifiutare la pretesa di distanza e neutralità, e di assumere invece come centrale il coinvolgimento pieno, sia sul piano politico che epistemologico, ə ricercatorə. Ma dichiarare il proprio coinvolgimento non è sufficiente: si tratta anche di interrogarsi su come evitare forme di estrattivismo cognitivo, ovvero il rischio di appropriarsi dei saperi prodotti all'interno dei movimenti, per poi tradurli, filtrarli o legittimarli attraverso le categorie del discorso epistemico dominante, che tende a riprodurre una gerarchizzazione violenta e coloniale dei saperi[228]. Fare ricerca militante significa, al contrario, non solo "lasciare spazio" per articolare la propria voce a chi è coinvoltə, ma riconoscere legittimità ai saperi che nascono dalle relazioni e dalla creazione collettiva di condizioni alternative di vivere. Non si tratta quindi di far incontrare due mondi separati - quello accademico e quello dei saperi subalterni (popolari, li definisce il *Colectivo Situaciones*) - né di disconoscere il primo a favore dei secondi, ma di tentare di co-produrre conoscenza, in un processo compositivo che, muovendosi tra teoria e pratica, si propone di contribuire a rafforzare e moltiplicare le resistenze già in atto. Se è difficile eliminare del tutto la tendenza a mettere a valore le esperienze di vita delle soggettività subalterne in lotta, è quantomeno necessario provare a creare uno spazio in cui questo rischio possa essere riconosciuto, nominato e discusso.

Questo approccio ha implicato e continua a implicare, per me, una riflessività costante, a tratti estenuante: un continuo «lavoro soggettivo di decostruzione di ogni inclinazione all'oggettivazione»[229], ma anche - e soprattutto - del mio stesso ruolo, dei limiti e delle potenzialità del mio posizionamento. Significa accettare che la conoscenza prodotta sia un risultato instabile, frutto di scambi formali e informali, di momenti di conflitto e di complicità, di smarrimenti (molti), di attese e di accelerazioni inaspettate. Significa,

---

[226] Per una ricostruzione sulle differenze epistemologiche e politiche tra femminismo decoloniale e femminismo postcoloniale si rimanda a O. Curiel Pichardo, "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", in I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu Carballo (editado por), *Otras form*as *de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Hegoa Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Bilbao, 2014, pp. 45-60.

[227] Colectivo Situaciones, "Sobre el Militante Investigador", in *Transversal Texts*, 2003: https://transversal.at/transversal/0406/colectivo-situaciones/es (consultato il 6 agosto 2025).

[228] Ringrazio Sofia Fiore e Laura Verrienti, colleghe complici nell'immaginare altri mondi, per il loro intervento nel contesto del convegno *Feminist as a Method. Feminist Epistemologies, Methodologies and Methods in the Social Sciences*, 14-15 novembre 2024, Firenze.

[229] Colectivo Situaciones, "Sobre el Militante Investigador", cit., traduzione mia.

infine, concepire la ricerca come uno spazio politico in cui la produzione di sapere è già parte del processo di trasformazione sociale che si vorrebbe alimentare.

D'altra parte, come suggeriscono Bonet Martí, Biglia e Martí Costa, la ricerca militante femminista si configura esattamente come un esercizio continuo di riflessività situata, che rompe con la presunzione di neutralità e universalismo proprio radicandosi nella reciprocità dei legami e nella copresenza di corpi e vissuti[230]. L'invito è quello di esercitare la capacità di fermarsi, ascoltare, riconoscere la dimensione affettiva e corporea del lavoro di ricerca come spazio politico e trasformativo[231]. Fare ricerca, allora, non è solo *su* o *con*, ma *tra*, nel senso di un *in-between*[232] attraversato da tensioni, incomprensioni, restituzioni, e da una continua negoziazione del senso e delle priorità condivise[233].

1.1. Produciamo rappresentazioni di rappresentazioni

Y cuando nuestras hermanas gringas
amigas radicales nos ven
en carne viva
no como su propio retrato,
no están muy seguras
si
les encantamos tanto.
No somos tan felices como nos vemos
en
su

[230] J. Bonet Martí, B. Biglia y M. Martí Costa, "Experiencias y reflexiones de investigación", in M.À. Alió (Ed.), *Experiències de collaboració entre ciutadania i recerca universitària*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006, pp. 81-100.
[231] M. Fernandez-Camacho, "Una metodología militante: 'parar para pensar'", in *LiminaR*, San Cristóbal de las Casas , v. 19, n. 1, 2021, p. 15-29.
[232] Il riferimento all'*in-between* (infra) richiama la nozione arendtiana di spazio relazionale che si crea *tra* individuɜ singolɜ e diversɜ attraverso l'azione e la presa di parola. Questa capacità di incontro (che non è mai fusione), cuore di una condizione che si dica pienamente umana, è alla base della creazione di un mondo in comune e della vita politica pubblica. Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Milano, 2017.
[233] G. Anzaldúa, *Terre di confine. La Frontera: la nuova mestiza,* trad. it., Black Coffee, Firenze, 2022. Su suggerimento di Hidalgo Cordero, ho letto il testo anche in lingua originale, per non perderne la forza. Rimando anche a C. Moraga y A. Castillo, *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco, 1988.

pared[234].

Nel celebre *The Science Question in Feminism*, Sandra Harding si domanda se esista un metodo femminista di fare ricerca sociale. Per secoli, la produzione di sapere scientifico è stata modellata e regolata da paradigmi propri del pensiero dominante occidentale, che ha stabilito in maniera precisa i confini di ciò che poteva essere considerato scientifico. A questa tradizione si sono contrapposte molteplici voci critiche; tra esse, le epistemologie femministe - un microcosmo molteplice, eterogeneo e articolato[235] - si sono distinte per la loro decostruzione radicale del mito di un sapere neutro, oggettivo e universale, fondamento della conoscenza occidentale patriarcal-coloniale. Uno dei punti centrali su cui le epistemologie femministe hanno posto l'accento è il riconoscimento della parzialità dello sguardo di chi fa ricerca. Questa consapevolezza è particolarmente utile quando si fa ricerca qualitativa, utilizzando l'intervista come strumento privilegiato di raccolta dei dati: nel contesto di un'intervista, dove si raccolgono memorie orali, racconti biografici ed esperienziali, le narrazioni prodotte, tanto dall'intervistatorə che dall'intervistatə, non sono mai resoconti neutri, ma interpretazioni situate, frutto di relazioni, posizionamenti e cornici culturali, che possono essere condivise o meno.

Come ricorda Marianella Sclavi, l'atto stesso di ascoltare e osservare richiede una complessa operazione di "decentramento", nell'intento di provare a sospendere i propri automatismi interpretativi e aprirsi a universi di senso diversi dal proprio, "mondi possibili", li definisce l'etnografa, che spesso e volentieri non coincidono con le aspettative ə ricercatorə[236]. Torna allora utile richiamarsi anche al concetto di "*estabilidades de cristal"* elaborato dall'antropologa argentina María Lorena

[234] J. Carrillo, "Y cuando se vayan, llévense su retrato", in C. Moraga y A. Castillo (editado por), *Esta puente, mi espalda*, cit., pp. 78-80. Alcuni versi di questa poesia della giurista chicana mettono in evidenza, con grande forza evocativa, la frizione tra l'astrazione insita in ogni rappresentazione e la realtà che tale rappresentazione vorrebbe restituire. In traduzione italiana: "E quando le nostre sorelle gringas/amiche radicali ci vedono/in carne viva/non come il loro ritratto,/non sono molto sicure/se/ci amano così tanto./Non siamo così felici come sembriamo/sulla/loro/parete".

[235] Oltre alle già citate Harding e Haraway, per una breve ricostruzione degli elementi teorici che compongono le epistemologie femministe prodotte nei paesi del Nord e i femminismi decoloniali e comunitari dell'America Latina, si veda M. Falconí Abad, "La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica", in *Contribuciones desde Coatepec*, n. 37, 2022: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28171647006 (consultato l'11 agosto 2025).

[236] M. Sclavi, *L'arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Mondadori, Milano, 2003.

Capogrossi[237]. Prendendo in analisi come caso studio le donne che lavorano nelle imprese di pulizia non domestica nella città di Córdoba, in Argentina, la studiosa riflette sulle tensioni che emergono tra il significato che queste stesse operaie attribuiscono al loro lavoro e le caratteristiche di precarietà che lɜ ricercatorɜ osservano all'interno di questa nicchia lavorativa, spesso caratterizzata da bassi salari, straordinari non retribuiti, impossibilità di pianificare le ferie, limitazioni nell'uso dei permessi, penalizzazioni, controllo e maltrattamenti. Forse contro intuitivamente, osserva Capogrossi, la ricerca etnografica condotta con le lavoratrici ha mostrato invece che, rispetto alle loro precedenti traiettorie professionali, questi impieghi potevano rappresentare per le donne coinvolte un'alternativa di lavoro preferibile. Questo solleva la necessità di problematizzare le tensioni tra i significati attribuiti dalle soggettività alle proprie esperienze e ciò che lɜ ricercatorɜ osservano e interpretano. Si tratta di evitare che il lavoro di ricerca riproduca gerarchie epistemiche, assumendo il punto di vista ə ricercatorə come criterio ultimo di legittimità, e riconoscere invece i significati e i saperi che lɜ attorɜ costruiscono attorno alle proprie pratiche economiche, culturali e sociali.

Chi detiene il potere di nominare? Quando leggiamo i vissuti altrui attraverso le nostre griglie teoriche, cosa stiamo facendo? Cosa stiamo producendo? E per chi? Barbara Biglia, nel contributo che apre il testo collettaneo *Otras formas de (re)conocer*[238], ci mette in guardia proprio da questo rischio: che anche nella ricerca femminista - che si presume più facilmente situata e partecipante - si annidi la tendenza, più o meno involontaria, a parlare per ə altrə, a mantenere il controllo sul significato, a costruire rappresentazioni "per il bene" dell'altrə, che finiscono però per silenziarlə. Questo è il cuore dell'estrattivismo epistemico, anche in versioni benevole o inconsapevoli: raccogliere storie ed esperienze, con il loro portato di emozioni, per poi ordinarle e selezionarle, trasformandole in teoria, in una dinamica che riproduce la divisione coloniale tra chi ha il potere di nominare, raccontar(si) e orientare le rappresentazioni e chi, invece, ne resta oggetto. Il problema non è solo metodologico, ma politico e etico. Secondo Biglia, non si tratta nemmeno più di "includere altre voci", ma di disattivare i meccanismi che ci spingono a parlare su, per, al posto di. Biglia propone piuttosto di provare a condividere

[237] M.L. Capogrossi, "Estabilidades de cristal. Claves y categorías para caracterizar el trabajo de limpieza no doméstica en Argentina", in *Jangwa Pan*a, Universidad de Magdalena, Colombia, vol. 19, n. 3, 2020, pp. 1-23.

[238] B. Biglia, "Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social", in I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu Carballo (editado por), *Otras form*as *de (re)conocer*, cit.

il potere di significare, perché siano le stesse collettività oppresse le protagoniste dei processi di produzione di conoscenza. Tuttavia, aggiunge la ricercatrice, questo non ci esime dall'assumerci le responsabilità delle rappresentazioni che produciamo, poiché, persino quando studiamo le collettività a cui apparteniamo, dobbiamo «riconoscere che quando assumiamo il ruolo di portavoce delle parole dei soggetti con cui facciamo ricerca, non siamo esenti dal modificare il loro messaggio»[239]. La vera sfida, ci ricorda ancora Curiel Pichardo, è riuscire a riconoscere e legittimare saperi "altri" - femministi, indigeni, popolari, comunitari - senza ridurli a citazioni ornamentali utili a «ripulire colpe epistemologiche», ma a «identificare concetti, categorie, teorie che nascono da esperienze di subalternità, che in genere sono create collettivamente, che possono essere generalizzate senza avere una pretesa di universalità, che possono spiegare realtà diverse decostruendo così l'immaginario che attribuisce a queste conoscenze un carattere locale e individuale, impossibile da comunicare»[240].

1.2. Le emozioni come fonte di conoscenza

Un altro aspetto su cui le epistemologie femministe, soprattutto decoloniali, hanno insistito molto è il ruolo cruciale delle emozioni e della corporeità nei processi di produzione del sapere. Questi due elementi, tradizionalmente relegati ai margini della conoscenza[241], sono stati riportati al centro come elementi costitutivi dei processi di produzione di conoscenza, scompigliando l'apparentemente intoccabile dicotomia cartesiana tra ragione e sentimento, fondamento del pensiero filosofico occidentale. Come suggerisce Sara Ahmed, che ha ampiamente tematizzato i meccanismi di costruzione sociale delle emozioni, i sentimenti non si limitano a "risiedere" nei soggetti, non sono esperienze individuali isolate, ma vengono apprese e modellate attraverso le interazioni sociali e le norme culturali, funzionando come una tecnologia di produzione della soggettività, in grado di orientare i nostri desideri, gli stili di vita e di comportamento, persino le narrazioni. In quanto fenomeni culturali modellati (anche) dal potere, infatti, le emozioni possono contribuire al consolidarsi di specifiche narrazioni che producono

[239] Ivi, pp. 32-33, traduzione mia.
[240] Il saggio è lo stesso citato in precedenza, ma la traduzione proviene dalla sua pubblicazione, in italiano, all'interno del volume M. Muraca (a cura di), *L'altra intercultura. Visioni e pratiche politico-pedagogiche da Abya Yala al mondo*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2022, pp. 69-90.
[241] J. Nancy e F.R. Recchia Luciani, *Il tocco del toccare. Filosofia del Tuca tuca*, il Nuovo Melangolo, Genova, 2023.

effetti tangibili nel modo in cui ci relazioniamo con lɜ altrɜ. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che secondo Ahmed le emozioni sono innanzitutto relazionali, e prendono forma dal contatto con gli oggetti e con lɜ altrɜ. In questo processo, le emozioni plasmano a loro volta il corpo, sia individuale che collettivo, con cui entrano in contatto. Per esempio, analizzando le emozioni che vengono mobilitate attorno alla costruzione dell'immigratə come alterità, la studiosa mostra come le emozioni traccino confini, plasmando ciò che percepiamo come "interno" ed "esterno" e rafforzando la distinzione tra "noi" e "loro". Questi confini simbolici non hanno un carattere meramente descrittivo, ma possono concorrere a produrre nominazioni e categorie attraverso cui l'alterità viene resa intelligibile, anche all'interno dei quadri normativi e giuridici. In definitiva, le emozioni possono contribuire a mantenere non solo i confini e le gerarchie che alimentano le forme di oppressione, ma anche i dispositivi normativi e istituzionali attraverso cui tali gerarchie vengono naturalizzate e riprodotte. D'altra parte, però, le emozioni, come ci ricorda la stessa Ahmed, possono anche trasformarsi in strumenti politici di lotta in grado di favorire il passaggio dall'esperienza individuale alla dimensione collettiva[242]. Le emozioni come passioni, direbbe Elena Pulcini, da pensare come risorsa in grado di spingerci all'azione, di liberarci dall'arrendevolezza e dal senso di frustrazione che può derivare dall'avere la sensazione che nulla cambi[243]. Non è un caso, dunque, che le emozioni, soprattutto quelle esperite e mobilitate nel compiere quel lavoro riproduttivo e di cura quotidiano estenuante e ripetitivo, siano state sistematicamente sminuite e trattenute nella sfera del "privato". Nominarle equivarrebbe a riconoscere loro dignità politica, come strumento di conoscenza e lotta rivolte al cambiamento.

Nell'ambito di un'intervista, circolano moltissime emozioni: timore, ansia, entusiasmo, stanchezza, rabbia, gioia, riconoscenza, stizza. Queste emozioni, e le loro molteplici sfumature, non vanno lette come un disturbante rumore di fondo da silenziare o un residuo poco obiettivo da contenere, ma parte costitutiva della relazione che si crea. Le emozioni ci lasciano addosso delle impressioni: sono i segni del contatto con altri

[242] S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

[243] E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001. Elena Pulcini riprende ampiamente Spinoza, soprattutto nella sua concezione delle passioni (*affectus*) come forze attive e relazionali. Questo richiamo a Spinoza si intreccia con la lettura di autorɜ come Martha Nussbaum e Hannah Arendt, oltre che di alcune correnti della *care ethics* femminista, che hanno ampiamente mostrato come le emozioni non costituiscano un ostacolo, ma siano invece condizione fondante dell'azione trasformativa.

corpi, con oggetti e storie, che possono generare movimenti di avvicinamento o di distanziamento, tra ricercatorə e intervistatə, ma anche tra le stesse persone coinvolte nella ricerca e gli spazi che attraversano. Seguendo, ancora, Ahmed, potremmo dire che le emozioni si attaccano a ciò che incontriamo, agli oggetti e alle persone, diventando, proprio come gli oggetti e le persone, "appiccicosi" (*sticky*). Attaccandosi, le emozioni circolano, trattengono e orientano la nostra attenzione, i nostri gesti e persino le nostre possibilità di conoscere. Decostruire queste emozioni - cercare di capire da dove vengono, come si sono formate e che effetti hanno sul processo di conoscenza - è parte integrante del (faticoso) lavoro di ricerca[244]. Nel mio caso, ad esempio, le interviste con lɜ dipendentɜ di *Acquedotto Pugliese (AQP)* hanno mobilitato un insieme di emozioni e un lavoro riflessivo su di esse molto diverso rispetto a quello richiesto da altri gruppi coinvolti in questa ricerca, magari percepiti - secondo le mie lenti - più prossimi e affini.

2. Metodologia della raccolta e analisi dei dati

Ho già chiarito alcuni degli orizzonti epistemologici che orientano il mio lavoro di ricerca. Ora resta da precisare come ho analizzato le informazioni raccolte e quali tecniche di ricerca ho utilizzato. Innanzitutto, va ribadito che la mia ricerca si colloca nell'alveo della ricerca partecipativa e militante, che riconosce le persone coinvolte come soggettɜ pienamente attivɜ nella produzione di conoscenza. Questa scelta implica, come già esplicitato, un posizionamento politico e metodologico preciso, che intende il sapere non come prodotto a partire da chi partecipa alla ricerca, ma, in maniera co-prodotta, con chi ne fa parte.

Al centro di questo lavoro si trovano le forme di autorganizzazione della cura e di attivismo che emergono nei diversi "territori domestici"[245] - dalla casa ai diritti riproduttivi - e che intervengono nei vuoti di cura lasciati, e non di rado alimentati, dalle istituzioni. Un'attenzione specifica è rivolta alle infrastrutture e ai processi di infrastrutturazione, intesi sia come dispositivi materiali sia come reti sociali/relazionali, per capire come queste formazioni si trasformino attraverso l'uso e le pratiche quotidiane. In questo modo, è stato possibile e fortemente generativo osservare, per esempio, il caso di *Acquedotto Pugliese* (d'ora innanzi *AQP*), apparentemente estraneo al resto della

[244] S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit.
[245] L. Cavallero e V. Gago, *La casa como laboratorio*, cit.

ricerca. Al contrario, *AQP* è a tutti gli effetti una infrastruttura deputata a garantire una risorsa essenziale, come l'acqua, in un territorio colpito dagli effetti del cambiamento climatico e dell'*over tourism*.

Per affrontare un oggetto di studio così complesso, ho fatto ricorso a molteplici riferimenti teorici, facendo uso, appunto, di quel saccheggio interessato rivendicato da Foucault. Dal metodo storico-materialista ho tratto lo strumento per analizzare i mutamenti del capitalismo e i loro effetti sull'organizzazione della riproduzione sociale. Dal microcosmo delle teorie dei movimenti sociali e dalla teoria critica, invece, ho ricavato le chiavi di lettura necessarie per comprendere le pratiche di resistenza, autorganizzazione e costruzione di alternative alle strutture di potere esistenti. Ampio spazio è stato dato, naturalmente, al tema della "cura", con riferimento, in particolare, alle elaborazioni prodotte nel campo dell'etica della cura e della filosofia morale. A fare da cornice a tutta l'analisi, infine, vi sono alcune precise genealogie femministe, che ne hanno fortemente orientato l'impianto teorico e metodologico. Centrale, evidentemente, è stato il confronto con il femminismo materialista marxista e con le riflessioni prodotte dal femminismo della riproduzione sociale, suo erede teorico e politico. Entrambi mi hanno fornito strumenti preziosi per interrogare il rapporto tra lavoro, cura e controllo dei corpi. Allo stesso tempo, il focus sui diritti riproduttivi e l'autonomia corporea mi ha spinta a guardare alle esperienze di autogestione - in Italia, ma non solo - che, negli stessi anni, hanno animato consultori e consultorie autogestite come spazi di pratica politica, di autodeterminazione e di produzione di saperi situati[246].

La metodologia in senso stretto ha previsto l'uso di interviste discorsive[247] svolte con componentɜ dei gruppi selezionati, all'interno dei quali - ad eccezione di *AQP*, su cui torneremo a breve - non esistono divisioni gerarchiche. Le persone sono state individuate attraverso diverse modalità. Alcune sono state selezionate per conoscenza diretta, mentre altre sono state reperite mediante il metodo "palla di neve". In particolare, nel caso di studio rappresentato da *Socorristas en Red,* la prima persona intervistata ha mediato e facilitato il contatto con altre attiviste. Nel caso di *Acquedotto Pugliese*, invece, sono statɜ

[246] Solo a titolo esemplificativo, e solo in riferimento al contesto italiano, rimando a A. Barone, "«Facevamo un consultorio, ma era un progetto politico». I consultori a Roma prima e dopo la legge 405/1975", in P. Stelliferi e S. Voli, *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, Viella, Roma, 2023; A. Gissi e P. Stelliferi, *L'aborto. Una storia*, Carocci editore, Roma, 2023; P. Stelliferi, *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie dei Collettivi di quartier*e, Bononia University Press, Bologna, 2015.

[247] M. Cardano, *La ricerca qualitativ*a, Il Mulino, Bologna, 2011.

intervistatɜ alcunɜ rappresentanti dei vertici aziendali, selezionatɜ dalla stessa azienda in funzione della loro posizione e della loro rilevanza rispetto agli obiettivi della ricerca. Le interviste discorsive privilegiano la dimensione dialogica e relazionale, permettendo alle persone coinvolte di orientare liberamente il racconto, di interrompere, divagare, chiedere di tornare indietro o andare avanti, riformulare un ragionamento in maniera quanto più possibile libera e autonoma. Le interviste - in totale 24 - sono state condotte in presenza e, quando ciò non è stato possibile a causa della distanza geografica - come nel caso dellɜ attivistɜ della rete argentina *Socorristas en Red (feministas y transfeministas que abortamos)* - tramite piattaforme Teams o Zoom. Per le interviste con partecipanti ispanofonɜ, ho deliberatamente optato per condurle in spagnolo, per garantire loro la possibilità di esprimersi nella propria lingua materna, con la competenza e l'agio che derivano dalla familiarità a una lingua[248]. Le interviste sono state condotte sulla base di una traccia, interpretata come non vincolante, costruita a partire dalle domande di ricerca, che ha lasciato spazio alla riflessione collaborativa, permettendo alle persone intervistate di orientare la conversazione verso temi per loro rilevanti. La traccia che ha guidato le interviste, consultabile in Appendice[249], ha compreso sia la storia e le attività del gruppo, sia le pratiche di organizzazione interne e il contesto storico-sociale in cui queste si inseriscono. Il materiale raccolto è stato successivamente sottoposto a analisi tematica[250], con lo scopo di leggere i temi emersi alla luce dei contesti sociali e discorsivi di riferimento, che contribuiscono a dare forma ai loro significati. Inoltre, ho ampiamente utilizzato libri, testi e dati prodotti dalle stesse collettive, soprattutto per quanto riguarda i gruppi che si occupano di aborto e diritti riproduttivi. Come sottolinea Fragnito, scegliere di utilizzare questi scritti, che forniscono ulteriori approfondimenti in prima persona sulle pratiche e sulle riflessioni prodotte all'interno dei casi studio presi in esame, significa anche valorizzare narrazioni secondarie all'interno della narrazione dominante[251]. Per *Socorristas en Red*, per esempio, ho preso in considerazione, tra le altre

[248] Condurre interviste in una lingua che non è la mia ha inevitabilmente influenzato il processo di interpretazione e traduzione, imponendo ulteriori passaggi di mediazione. Tale esperienza conferma la necessità di considerare, come discusso in precedenza, il carattere non universale delle rappresentazioni e l'importanza di contestualizzarle continuamente.

[249] Cfr. Appendice p. 255.

[250] V. Braun, & V. Clarke, *Thematic Analysis: A Practical Guide,* SAGE Publications, Newbury Park, 2021.

[251] M. Fragnito, *The Necropolitics of Care Exploring Practices of Insubordination in the Reproductive Sphere*, cit.

fonti, i tre libri *Código rosa, relatos sobre aborto*[252]; *Contame cosas*[253] e *Estamos para nosotras. Experiencias de socorrismo feminista en el siglo XX*I[254], nonché i report disponibili nella pagina web della rete e gli articoli accademico-scientifici scritti dallɜ stessɜ attivistɜ, che costituiscono un vero e proprio archivio. Per *Obiezione Respinta*, invece, ho esaminato il libro *Obiezione Respinta! Diritto alla salute e giustizia riproduttiva*[255] e ho utilizzato articoli e scritti, per lo più prodotti collettivamente. Per entrambi i gruppi, poi, l'analisi ha incluso i contenuti provenienti dalle rispettive pagine Facebook e Instagram, considerate canali privilegiati per la diffusione di narrazioni alternative e per la costruzione di specifiche rappresentazioni discorsive.

Ho scelto di analizzare casi e contesti geopolitici differenti per riflettere su questioni che condividono una matrice comune - la crisi della cura e del capitalismo, la loro riorganizzazione - in scenari socio-politici diversi. Questa prospettiva comparativa non mira assolutamente a proporre letture né tantomeno soluzioni universali, ma a far emergere i nodi comuni, pur nelle specificità locali. Indubbiamente, stiamo attraversando un momento di forte ritorno a politiche reazionarie, militariste e fasciste in diverse aree del mondo. Italia e Argentina, ad esempio, condividono ad oggi il fatto di avere governi di estrema destra, accomunati da un'ideologia conservatrice sul piano culturale, liberista in quello economico. Non ho intenzione, ovviamente, di proporre parallelismi forzati, né di elaborare modelli univoci o ignorare le specificità locali, politiche e sociali, ma di ragionare in termini storico-materialisti, assumendo che le esperienze locali si inseriscono in un ordine globale plasmato dall'espansione del neoliberismo e strutturato secondo le gerarchie dettate dal sistema-mondo[256]. Alcune letture decoloniali - come quella proposta, per esempio, da Ochy Curiel Pichardo - ci ricordano che la fine "formale" del colonialismo non ha eliminato le disuguaglianze strutturali tra centri e periferie, ma le ha trasformate, inscrivendole in un ordine globale capitalistico, patriarcale e moderno-coloniale, all'interno del quale permangono e si riarticolano. Scrive Curiel Pichardo:

---

[252] D. Belfiori, *Código rosa, relatos sobre aborto*, Ediciones La Parte Maldita, Buenos Aires, 2015.
[253] L. Rosso, *Contame cosas,* Editorial Chirimbote, Buenos Aires, 2021.
[254] L. Rosso*, Estamos para nosotras. Experiencias de socorrismo feminista en el siglo XXI*, Editorial Chirimbote, Buenos Aires, 2019.
[255] C. Settembrini (a cura di), *Obiezione Respinta! Diritto alla salute e giustizia riproduttiva*, Prospero Editore, Milano, 2020.
[256] Cfr. S. Sassen*, Le città globali nell'economia globa*le, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2010.

> [...], con la fine del colonialismo come creazione geopolitica e geo-storica della modernità occidentale, non si sono prodotte trasformazioni significative nella divisione internazionale del lavoro tra centri e periferie, così come nella gerarchizzazione etnico-razziale delle popolazioni e della stessa formazione degli stati-nazione nella periferia; al contrario, si è realizzata una transizione dal colonialismo moderno alla colonialità globale, grazie a istituzioni del capitale globale come il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale, a organizzazioni militari come la Nato, i servizi segreti e il pentagono e, aggiungerei, alla cooperazione internazionale del Nord. In altre parole, si sono trasformate le forme di dominazione ma non la struttura dei rapporti tra centro e periferia[257].

È all'interno di questa cornice che possiamo leggere ciò che Gago e altre autrici, come Federici, definiscono "fascistizzazione della riproduzione sociale"[258], un processo che vede in gioco un preciso attacco alla politicizzazione femminista e popolare della crisi della riproduzione sociale, che si manifesta a livello planetario proprio perché globale è il capitalismo che lo sostiene, pur assumendo forme diverse nei singoli contesti. Ritengo pertanto che un'analisi storico-materialista sia quindi essenziale per riconoscere l'unità strutturale di queste dinamiche, al di là delle loro non appiattibili articolazioni locali.

3. Presentazione dei casi di studio

I casi scelti in questa ricerca possono apparire, a prima vista, decisamente eterogenei: collettive che rivendicano l'autonomia sui diritti riproduttivi, un movimento che lotta per il diritto alla casa, un ente a partecipazione pubblica che gestisce un bene comune come l'acqua in una regione del Sud Italia, la Puglia. Eppure, a mio avviso, tutti si confrontano con lo stesso nodo: la riproduzione della vita come campo di conflitto. Di fronte a precarizzazione, sfruttamento - della vita e del lavoro - e devastazione ambientale, diventa evidente che riprodurre la vita non è un processo "naturale", ma un complesso insieme di pratiche politiche e organizzative che richiedono l'utilizzo di spazi, risorse e il supporto

[257] O. Curiel Pichardo, "Costruendo metodologie femministe a partire dal femminismo decoloniale", in M. Muraca (a cura di), *L'altra intercultura*, cit., p. 76.
[258] V. Gago, "The fascistisation of social reproduction", in *Radical Philosophy*, 2025, pp. 23–34. Rimando anche alla serie di incontri parte della *Chaire internationale de philosophie contemporaine* tenuta da Gago all'Università di Paris 8 tra febbraio e maggio 2025: https://philosophie.univ-paris8.fr/chaire-internationale-de-philosophie-contemporaine-de-l-universite-paris-8-2024-2025-veronica-gago.

di istituzioni funzionanti, infrastrutture, appunto, non solo reti tecniche o servizi, ma dispositivi al contempo materiali, simbolici e relazionali in grado di rendere la vita possibile. Spendere due parole sulla scelta dei casi, prima di introdurli singolarmente un po' più nel dettaglio, mi sembra doveroso.

Negli ultimi anni, la violenza della crisi della riproduzione sociale si è intrecciata a una nuova ondata di movimenti femministi e transfemministi, capaci di politicizzare il terreno della cura, del lavoro domestico, della sessualità, della riproduzione biologica, materiale, affettiva e relazionale. Questa politicizzazione si è scontrata con un contrattacco reazionario che, come osserva Silvia Federici, individua nell'attacco ai diritti riproduttivi uno snodo ancora strategico attraverso cui il capitalismo cerca di garantirsi la propria riproduzione, esercitando un forte controllo sui corpi delle donne, più spesso responsabili della riproduzione delle comunità sia in senso fisico, sia nei termini di trasmissione di tradizioni e storie. Le due collettive prese in esame, *Obiezione Respinta* e *Socorristas en Red,* impegnate nella difesa del diritto all'aborto, sono parte, nella loro dimensione locale, di questa ondata transfemminista, che ha inaugurato una nuova fase di riflessione critica sul ruolo del lavoro di cura nella società[259]. Entrambe, inoltre, sono esperienze che mostrano come sia possibile risignificare gli strumenti della lotta - in particolare quelli tecnologici - trasformandoli in risorse efficaci per sostenere le proprie rivendicazioni.

Il *Movimento di Lotta per la Casa Bari* non si configura, invece, come un'organizzazione femminista in senso stretto, anche se è attraversata da soggettività che guardano al femminismo come orizzonte politico comune. L'aspetto interessante di questo caso studio è quello di mettere in luce, come scrive Fatima Ouassak in *Per un'ecologia pirata,* che «senza potere politico, la rigenerazione urbana - se si traduce in spazi pubblici e privati più piacevoli, più puliti, più confortevoli e meno pericolosi, dove la mobilità è facilitata - rimarrà sinonimo di gentrificazione [...]»[260]. Detto diversamente, di fronte ai grandi temi che interrogano il nostro presente, compresa la questione del diritto alla casa come strettamente legato alla riproduzione sociale -, le scelte politiche, se non condivise e negoziate, possono condurre «a una vulnerabilità differenziata delle terre e dei corpi»[261]. Per poter riacquistare quel potere politico è forse necessario ripartire

[259] Cfr. M. Fragnito, *The Necropolitics of Care Exploring Practices of Insubordination in the Reproductive Sphere*, cit.
[260] F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata. E saremo liberi!*, trad. it., Tamu, Napoli, 2024, pp. 66-67.
[261] Ivi, p.65.

dai territori e dai quartieri, dalle comunità che li abitano e attraversano, con le loro pratiche quotidiane, i loro codici, le loro tensioni, le loro necessità e le domande.

Infine, Acquedotto Pugliese, caso studio previsto dalla mia borsa di ricerca. A differenza dei movimenti sociali analizzati, AQP è un'infrastruttura pubblica consolidata, incaricata di erogare un bene essenziale come l'acqua. Seguendo l'invito di Davina Cooper a considerare le istituzioni come spazi prefigurativi, ho scelto di assumere AQP non solo come erogatore tecnico di un servizio, ma come campo in cui si esprimono visioni differenti sull'idea di bene comune, nonché tensioni politiche sulle pratiche di gestione del territorio e di un bene comune scarso. La scelta di includere casi di studio così diversi non è priva di tensioni metodologiche, ma la sfida è quella di far emergere il "campo di conflitto" che li accomuna, che, come anticipato, ha a che fare con la creazione e il mantenimento di strutture in grado di sostenere la vita. Se i movimenti indagati mostrano come sia possibile prefigurare dal basso forme di organizzazione alternative ai modelli egemonici (di salute, di welfare etc.), AQP rappresenta piuttosto l'occasione di interrogare un'istituzione esistente, un'infrastruttura in senso proprio, la cui missione incide direttamente sulle condizioni materiali di vita della popolazione servita.

3.1. *Obiezione Respinta*

Obiezione Respinta (*ObRes*) è una rete femminista e transfemminista attiva dal 2016, nata a Pisa, città toscana di medie dimensioni, a partire dall'esigenza di monitorare il ricorso all'obiezione di coscienza da parte di medicɜ e personale sanitario. La possibilità di ricorrere all'obiezione di coscienza, pur prevista dall'articolo 9 della legge 194/1978, norma che in Italia disciplina l'interruzione volontaria di gravidanza (IVG), limita concretamente l'accesso all'IVG.

In una prima fase, l'attività di *ObRes* si è concentrata sulla creazione di una mappa virtuale - la prima e unica in Italia - che permettesse di farsi un'idea dell'entità del fenomeno negli ospedali, nei consultori e nelle farmacie, a partire dalle testimonianze - tutte su base volontaria e anonima - delle persone che vi si erano rivolte. In Italia, infatti, non esiste una lista istituzionale ufficiale dellɜ medicɜ obiettorɜ: per questione di privacy, lɜ medicɜ non sono tenutɜ a dichiarare pubblicamente la propria adesione e, pur non

potendo, anche alcunɜ farmacistɜ rendono difficile l'accesso ai farmaci afferenti alla contraccezione di emergenza[262].

La mappa, quindi, nasce prima di tutto come strumento per rendere visibile l'estensione di un fenomeno che altrimenti resterebbe sostanzialmente sommerso, con un duplice obiettivo: da un lato, segnalare le strutture in cui si incontrano difficoltà di accesso - contrassegnate, sulla mappa, da "pin rossi" - e, dall'altro, indicare spazi relativamente "sicuri" in cui l'obiezione è limitata e il servizio "garantito" ("pin verdi"). Le virgolette sono necessarie perché la garanzia del servizio non implica automaticamente un'esperienza positiva: come vedremo, anche in contesti in cui l'aborto è formalmente garantito, permangono forme di violenza, come il giudizio morale o lo stigma, il dilazionare eccessivamente i tempi, l'imposizione dell'ascolto del battito fetale, o altre pratiche lesive dell'autodeterminazione e della dignità personale.

Col tempo, i dati raccolti sono stati utilizzati sia da *ObRes* che da altre realtà transfemministe come strumento di pressione pubblica e politica, per denunciare e sanzionare comportamenti ostili o discriminatori da parte di strutture e singolɜ professionistɜ. Successivamente, poi, la rete ha ampliato e diversificato le proprie attività - sia online che offline - nella consapevolezza che l'obiezione di coscienza rappresenta solo una delle molteplici barriere che ostacolano l'accesso effettivo ai diritti riproduttivi.

È doveroso precisare che faccio parte di questa collettiva come attivista. Il mio posizionamento interno mi colloca in una condizione di "osservatrice-partecipante" radicale[263], in cui i confini tra soggettə che osserva e soggettə osservatə risultano ancor più porosi. Questa prossimità, come già chiarito, costituisce una risorsa epistemologica riconosciuta nelle pratiche di ricerca militante[264] e nelle genealogie dell'inchiesta femminista[265]. Tuttavia, tale posizionamento comporta anche rischi metodologici: possibilità di *bias* legati alla mia implicazione diretta; tendenza a privilegiare visioni già condivise internamente; difficoltà a dare spazio a conflitti o dissonanze. Si tratta, a tutti

[262] Alla contraccezione di emergenza (cosiddette "pillola del giorno dopo" e dei "cinque giorni dopo") non può essere applicata l'obiezione di coscienza, in quanto metodo contraccettivo e non abortivo (cfr. sentenza n. 8465/2001 del T.A.R. del Lazio).

[263] B. Tedlock, "From Participant Observation to the observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography", in *Journal of anthropological research*, vol. 47, n. 1, 1991, pp. 69-94.

[264] Di nuovo, si rimanda a Colectivo Situaciones, "Sobre el Militante Investigador", cit.; M. Malo de Molina (editado por), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militanci*a, Traficantes de Sueños , Madrid, 2004.

[265] A. Del Re, "Dall'inchiesta operaia all'inchiesta femminista: l'emergere del lavoro riproduttivo", in *EuroNomade*, 2018: https://www.euronomade.info/dallinchiesta-operaia-allinchiesta-femminista-lemergere-del-lavoro-riproduttivo/ (consultato il 18 agosto 2025).

gli effetti, di un posizionamento ambivalente che mi ha richiesto di provare a "stare dentro" le contraddizioni senza appiattirle. Tuttavia, ho deciso di proporlo come caso studio perché rappresenta un esempio significativo dell'intreccio tra strumenti materiali e processi sociali. La mappa realizzata da *ObRes*, ad esempio, non è soltanto un "output" progettuale, ma può essere considerata a tutti gli effetti un'infrastruttura, in quanto strumento che organizza conoscenze disperse, diversamente difficili da reperire, le rende accessibili e ne facilita l'uso comune. Ma il progetto non si limita a questo "output": come vedremo, nel tempo è riuscito ad attivare processi più ampi, composti di relazioni, pratiche e saperi condivisi, che hanno dato vita a una rete capace di sostenersi e crescere nel tempo. È proprio in questa combinazione tra oggetto materiale virtuale e processi sociali che, a mio avviso, si coglie la portata "infrastrutturante" dell'esperienza.

3.2. *Socorristas en Red (feministas y transfeministas que abortamos)*

Socorristas en Red (*SocRed* o *Red Socorrista*) è una rete di collettive costituitasi nel 2012 nella provincia di Neuquén, su impulso della collettiva femminista *La Revuelta*, che si è poi estesa in gran parte del territorio federale argentino, con lo scopo di accompagnare le persone che scelgono di abortire, offrendo loro informazioni sicure, sostegno emotivo e, quando necessario, orientamento logistico. In particolare, le organizzazioni femministe della rete forniscono direttamente alle persone che intendono abortire le informazioni e il supporto per utilizzare in modo sicuro i farmaci abortivi anche al di fuori del servizio sanitario formale, un modello oramai conosciuto come "accompagnamento"[266]. Modello che, come vedremo, si è andato strutturando nel corso del tempo, articolandosi in pratiche che spaziano dal primo contatto telefonico agli incontri di persona, dal monitoraggio del processo abortivo e post-abortivo alla raccolta dati e alla costruzione di saperi condivisi, sino alla ricerca di alleanze con settori del sistema sanitario favorevoli alla causa[267]. Su questi aspetti tornerò in maniera più approfondita nella parte empirica della ricerca.

[266] B. Keefe-Oates, "Transforming Abortion Access through Feminist Community-Based Healthcare and Activism. A Case Study of Socorristas en Red in Argentina", in B. Sutton & N. Vacarezza (edited by), *Abortion and Democracy. Contentious Body Politics in Argentina, Chile, and Uruguay,* Routledge, New York-London, 2021, pp. 190-204.

[267] F. Maffeo, N. Santarelli, P. Satta y R. Zurbriggen, "Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red (feministas que abortamos): una forma de activismo corporizado y sororo", in *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 20, n. 44, 2015, pp. 217-227.

La nascita e l'articolazione della rete sono avvenute in un contesto in cui l'aborto era ancora fortemente criminalizzato: è stata proprio questa condizione di criminalizzazione, connessa all'illegalità della pratica, a favorire forme di autorganizzazione dal basso attorno al diritto all'aborto, capaci di rispondere all'assenza di tutele istituzionali. Solo nel 2020, dopo decenni di lotte e mobilitazioni femministe, l'interruzione volontaria di gravidanza è stata riconosciuta legalmente in Argentina, grazie all'approvazione della legge 27.610. Attraverso il ruolo assunto in numerose attività di *advocacy*, informazione e mobilitazione pubblica che sono state in grado di incidere sul dibattito politico e giuridico, le *Socorristas* hanno avuto un ruolo decisivo nel processo che ha portato lo Stato a riconoscere il diritto all'aborto. *SocRed* ha contribuito a costruire la depenalizzazione sociale dell'aborto ben prima che arrivasse quella legale, radicando la lotta per i diritti riproduttivi nella più ampia battaglia per la giustizia sociale, grazie a un dialogo aperto e generativo con altri movimenti sociali - primo tra tutti, come vedremo, il movimento delle *Abuelas y Madres de Plaza de Mayo* (Nonne e Madri di *Plaza de Mayo*) - e a forti legami territoriali.

L'esperienza più che decennale della *Red Socorrista,* e in particolare la pratica dell'"accompagnamento", non si configurano semplicisticamente come un servizio che ha a lungo tamponato l'assenza di una legge, ma verranno lette in questo lavoro come un'infrastruttura sociale - guidata da un approccio comunitario e dalla rivendicazione dell'autogestione -, che organizza relazioni, saperi e risorse collettive. Il mio sguardo su questo caso studio è inevitabilmente parziale: non avendo avuto modo di condurre ricerca né osservazione partecipante in Argentina, mi sono affidata a uno scambio continuo con lɜ attivistɜ, cercando di mantenere un rapporto il più possibile orizzontale e attento a non scivolare nell'estrattivismo o in letture eccessivamente romanticizzanti. Questo dialogo si è nutrito anche di momenti pubblici di confronto transnazionale, come il Festival *Facciamo da noi - un festival sull'aborto,* organizzato da *Obiezione Respinta* nel maggio 2025, dedicato alla condivisione di pratiche e narrazioni sull'aborto, all'interno del quale sono intervenute le stesse *socorristas*[268].

[268] https://obiezionerespinta.info/festival/festival/ (consultato il 17 agosto 2025).

3.3. *Movimento di Lotta per la Casa Bari*

Il *Movimento di Lotta per la casa Bari* (*MovCasa Bari*) è un giovane movimento eterogeneo, ricostituitosi nel 2023, che si occupa di lotta per il diritto all'abitare nel contesto urbano barese. Le principali azioni del movimento si concentrano sul sostegno alle persone in condizione di emergenza abitativa, sulla denuncia delle pratiche speculative nel settore immobiliare e sul sollecitare le istituzioni ad assumersi delle responsabilità nell'individuazione di soluzioni adeguate e durature.

Quando si parla di diritto alla casa, il dibattito accademico e politico si concentra prevalentemente sulle disuguaglianze socio-economiche nell'accesso alla casa come bene, sul diritto alla città e sulle forme di resistenza al capitalismo neoliberale[269]. Tuttavia, resta ancora relativamente poco esplorato, soprattutto in Italia, il legame tra il diritto alla casa e la divisione sessuale del lavoro, o tra il diritto alla casa e la violenza strutturale contro le soggettività "impreviste"[270].

Come ben messo in luce dal femminismo Nero[271], la casa non è solo uno spazio fisico, ma un campo di tensioni in cui si riproducono gerarchie di genere, razza e classe. L'accesso alla casa e la sua perdita non colpiscono tutte le persone allo stesso modo: donne, persone trans e queer, persone migranti sono particolarmente vulnerabili alla precarizzazione abitativa, perché quest'ultima si intreccia con la precarietà del lavoro di cura, il lavoro informale e le molteplici forme di violenza economica e domestica[272]. Non è un caso che la connessione tra pratiche come le occupazioni abitative e le rivendicazioni di alcuni movimenti composti da persone in movimento o da lavorator3 precar3, per esempio, sia già stata da tempo riconosciuta, lasciando intravedere delle connessioni complesse con la sfera della riproduzione sociale[273].

---

[269] D. Harvey, *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*, trad. it., ombre corte, Verona, 2019; H. Lefebvre, *Il diritto alla città,* trad. it., ombre corte, Verona, 2014.

[270] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit.

[271] L'uso della maiuscola nell'aggettivo "Nero/a" rimanda a una scelta adottata in diverse traduzioni italiane di testi classici del femminismo Nero, come *Donne, razza e classe* di Angela Davis (2018), dove si è scelto di mantenere l'utilizzo originario fatto da autorɜ quali la stessa Davis, Audre Lorde, Frantz Fanon o W.E.B. Du Bois, con l'obiettivo di operare una riappropriazione politica della categoria di razza.

[272] Cfr. L. Cavallero y V. Gago, *La casa como laboratorio*, cit.; P. Chakravartty, & D.F. da Silva, "Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism. An Introduction", in *American Quarterly*, vol. 64, n. 3, pp. 361–385, 2012: http://www.jstor.org/stable/23273527; R. Rolnik, *Urban Warfare: Housing under the Empire of Finance*, Verso Books, London, 2019.

[273] G. Piazza, "Il movimento delle occupazioni di squat e centri sociali in Europa. Una introduzione", in *Partecipazione e Conflitto,* n. 1, 2012, pp. 5-18.

Altrove, queste connessioni sono state sondate. Penso, ad esempio, ad esperienze come la collaborazione in Argentina tra *Ni Una Menos* e *Inquilinxs Agrupadxs*[274], o il lavoro politico-organizzativo della *Plataforma de Afectadas por la Hipoteca* (*PAH*)[275] di Barcellona, che ci invitano a guardare alla questione abitativa con lenti femministe e transfemministe. PAH, in particolare, ha messo in luce il legame tra sfratti e violenza di genere: molte donne rischiano di dover rimanere in situazioni di abuso perché non hanno un'alternativa abitativa, mentre altre vengono sfrattate dopo una separazione, trovandosi in condizioni di ulteriore vulnerabilità. Il collettivo ha costruito reti di mutuo aiuto e resistenza, offrendo soluzioni concrete per cercare di sottrarre la dimensione dell'abitare alla logica economicistica e alla violenza strutturale. La casa, infatti, è il luogo in cui si esercitano controllo e violenza, ma può essere anche uno spazio di resistenza, di organizzazione collettiva e di costruzione di forme alternative di vita e di mutualismo.

Adottare una prospettiva femminista e transfemminista situata significa dunque riconoscere che le lotte per l'abitare non riguardano solo l'accesso a un bene materiale, ma la possibilità di sottrarsi a rapporti di sfruttamento e violenza. Le occupazioni abitative, per esempio, non costituiscono soltanto strategie di sopravvivenza: in alcuni casi, possono diventare spazi di sperimentazione di nuove forme di relazione e autogestione transfemminista, che sfidano i modelli normativi della famiglia, della proprietà e del lavoro riproduttivo.

Naturalmente, non tutti i movimenti per il diritto alla casa - in Italia e altrove - hanno una connotazione femminista/transfemminista. Tuttavia, un'analisi transfemminista consente di leggere queste esperienze anche come *free spaces*[276]: spazi sottratti al controllo dominante, in cui si sviluppano pratiche autonome di partecipazione e infrastrutturazione.

3.4. *Acquedotto Pugliese*

L'Acquedotto Pugliese rappresenta un caso di studio diverso rispetto agli altri qui elencati, per la sua natura istituzionale e infrastrutturale pienamente riconoscibile. Si tratta

[274] https://inquilinosagrupados.com.ar/ (consultato il 18 agosto 2025).
[275] https://afectadosporlahipoteca.com/ (consultato il 18 agosto 2025).
[276] Per un approfondimento sul concetto di "free space", rimando a S.M. Evans, & H.C. Boyte, *Free Spaces. The sources of democratic change in America: with a new introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

infatti di una realtà a capitale pubblico, interamente controllata da Regione Puglia, incaricata della gestione e distribuzione di una risorsa essenziale come l'acqua. Proprio questa configurazione consente di leggere AQP come un caso di studio particolarmente efficace, il cui funzionamento quotidiano incide direttamente sulle condizioni materiali della vita collettiva. In quanto infrastruttura "in senso proprio", AQP offre un punto di osservazione privilegiato per interrogare il rapporto tra produzione e riproduzione nei processi di infrastrutturazione, mettendo in luce come pratiche apparentemente neutre di gestione, manutenzione e distribuzione di una risorsa vitale incorporino specifiche concezioni della cura, del bene comune e delle responsabilità pubbliche. Nato a inizio Novecento, AQP è oggi l'acquedotto più grande d'Europa, con una rete idrica che si estende per oltre 20.000 chilometri e serve oltre quattro milioni di persone in un territorio, quello pugliese, dove la natura del suolo e del sottosuolo non consente accumuli o riserve d'acqua. La risorsa acqua, perciò, proviene da altri territori, per lo più da sorgenti situate in Campania, attraverso il prelievo di acqua superficiale da invasi artificiali e dalla falda profonda mediante l'utilizzo di pozzi[277].

La scelta di includerlo tra i casi studio non è stata dettata da una prossimità politica immediata o da un'affinità con la prospettiva della ricerca militante, ma è parte del disegno previsto dalla borsa che sostiene questo progetto di ricerca. Questo scarto, però, può aprire uno spazio di interrogazione interessante: come guardare a un'infrastruttura a partecipazione pubblica che gestisce una risorsa comune attraverso le lenti di un approccio transfemminista alla riproduzione sociale?

Troppo spesso si tende a interrogare poco le istituzioni come possibili spazi di cambiamento, spazi in cui la prossimità critica tra utopia quotidiana e "mainstream", per tornare a Davina Cooper, può riuscire a innescare un processo trasformativo.

Seguendo quindi l'invito di Cooper a considerare anche le istituzioni come possibili spazi prefigurativi, proverò a leggere AQP non soltanto come apparato tecnico-amministrativo, ma come luogo in cui prendono forma e si consolidano visioni del bene comune, pratiche di gestione collettiva di questo stesso bene e tensioni politiche attorno a un'infrastruttura essenziale. Se i movimenti sociali femministi e transfemministi analizzati in questo lavoro costituiscono esempi di forme alternative di infrastruttura sociale, nate dal basso di fronte ai vuoti istituzionali per rendere la vita vivibile di fronte

[277] https://www.aqp.it/sites/default/files/2023-06/Cas%20AQP_giugno%202023_0.pdf (consultato il 19 agosto 2025).

alla precarizzazione, AQP incarna un'altra prospettiva: quella di un'istituzione che, nel garantire l'accesso all'acqua in un contesto di crisi climatica e di crescente pressione turistica, rende tangibili le contraddizioni tra logiche di servizio pubblico, esigenze di mercato e bisogni vitali delle comunità locali.

L'analisi del caso studio di AQP verrà considerato quindi come un'occasione per interrogare le istituzioni stesse: fino a che punto possono configurarsi come spazi in cui si articolano immaginari e pratiche di cura collettiva? Quali possibilità di prefigurazione contengono, e quali limiti pongono? È in questa tensione irriducibile che si colloca la scelta di includere AQP nella ricerca, come terreno di confronto capace di far emergere, per contrasto, la posta in gioco politica della riproduzione della vita.

Seconda parte.

LA RICERCA EMPIRICA

Sezione I - L'accompagnamento femminista all'aborto come pratica di cura trasformativa

CAPITOLO 3

Obiezione Respinta

Le culture del dominio coltivano la paura e su di essa fanno affidamento per garantirsi l'obbedienza. Nella nostra società diamo grande importanza all'amore e parliamo poco della paura. Eppure, per la maggior parte del tempo, siamo tutti terribilmente spaventati. Siamo collettivamente ossessionati dall'idea della sicurezza. Tuttavia non ci domandiamo perché viviamo in uno stato di ansia e di terrore estremi. La paura è il principale sostegno delle strutture di potere. Promuove il desiderio di separazione, il desiderio di non essere conosciuti. Quando ci insegnano che la sicurezza non può che derivare dall'uniformità, finiamo per vivere come minaccia qualsiasi tipo di differenza. Quando scegliamo di amare scegliamo di metterci contro la paura, contro l'alienazione e la separazione. La scelta di amare è una scelta di connessione, è la scelta di trovare noi stessi nell'altro[278].

1. La regolamentazione dell'interruzione volontaria di gravidanza in Italia: la legge 194/1978, tra norma e prassi

In Italia, l'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) è regolamentata dalla legge 194 del 1978, approvata dopo un lungo dibattito pubblico, politico e sociale[279]. La discussione parlamentare si sviluppa in un clima segnato da intense mobilitazioni femministe, che avevano già aperto la strada a importanti conquiste civili, come l'introduzione del divorzio nel 1970 (legge n. 898/1970), o la riforma del diritto di famiglia (legge n.

[278] b. hooks, *Tutto sull'amore. Nuove visioni*, trad. it., il Saggiatore, Milano, 2002.
[279] Per una ricostruzione approfondita rimando a A. Gissi e P. Stelliferi, *L'aborto. Una storia*, cit.

151/1975) e l'istituzione dei consultori familiari (legge n. 405/1975), entrambe ottenute nel 1975.

Vale la pena ricordare che le mobilitazioni femministe italiane degli anni Settanta non furono un movimento unitario e omogeneo, ma si caratterizzarono per la pluralità delle pratiche e delle strategie politiche adottate[280]. Per esempio, accanto a battaglie simboliche e culturali, come quella condotta contro la violenza sulle donne fuori e dentro i tribunali[281], molti collettivi e realtà politiche si impegnarono concretamente nel sostenere le donne che ricorrevano all'aborto, in anni in cui anche solo accedere alla contraccezione non era scontato. Nel secondo dopoguerra, in Italia l'accesso alla contraccezione continuava a essere fortemente limitato rispetto ad altri paesi europei. Fino ai primi anni Settanta, per esempio, la pillola anticoncezionale fu di fatto poco disponibile e socialmente stigmatizzata, mentre il controllo delle nascite si basava prevalentemente sull'utilizzo di metodi contraccettivi "tradizionali", in particolare il cosiddetto *coitus interruptus* o l'astinenza periodica, spesso accompagnati dal ricorso all'aborto provocato in caso di fallimento del metodo contraccettivo[282]. Solo che in Italia, fino al 1978, l'aborto non era una pratica legale, e veniva per lo più eseguito in clandestinità e in condizioni igienico-sanitarie precarie, sancendone spesso la pericolosità. Come raccontano le numerose inchieste riprese e raccontate nella ricostruzione storica contenuta in *L'aborto. Una storia*, poter vivere un aborto sicuro, per quanto sempre taciuto, era - e in parte rimane - una questione di classe, connessa alla disponibilità di soldi e risorse[283]. Proprio «per contrastare l'attività speculativa dei ginecologi che, clandestinamente e a prezzi sempre più alti, praticavano gli aborti», scrivono sempre Gissi e Stelliferi, «le donne più attive sul fronte della salute decisero di reagire al divieto di una gravidanza, fornendo assistenza logistica, economica, umana a chi era disposta ad andare all'estero [...], pur di evitare l'angosciosa ricerca di "cucchiai d'oro" o "mammane" (con tutto ciò che ne

[280] M.A. Bracke, *Women and the reinvention of the political. Feminism in Italy 1968–1983*, Routledge, New York, 2018; M.A. Bracke, "Feminism, the state, and the centrality of reproduction: abortion struggles in 1970s Italy", in *Social History*, vol. 42, n. 4, 2017, pp. 524-546.

[281] In particolare, il movimento femminista ebbe un ruolo fondamentale nel denunciare la parzialità dei processi per stupro, intrisi di stereotipi sessisti complici della cultura dello stupro. Cfr. N. Filippini, *"Mai più sole" contro la violenza sessuale: Una pagina storica del femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma, 2022.

[282] G.D. Zuanna, A. De Rose, & F. Racioppi, "Low fertility and limited diffusion of modern contraception in Italy during the second half of the twentieth century", in *Journal of Population Research,* vol. 22, n. 1, 2005, pp. 21-48.

[283] A. Gissi e P. Stelliferi, *L'aborto,* cit.

conseguiva)»[284]. Alcuni gruppi di attivistɜ, come quelli legati ai consultori femministi autogestiti, al *Movimento di Liberazione della Donna* (*Mld*) e al *CISA* (*Centro d'Informazione sulla Sterilizzazione e sull'Aborto*), quest'ultimo fondato nel 1973 da Adele Faccio e Emma Bonino in collaborazione con il Partito Radicale, la cui attività di disobbedienza civile divenne sempre più visibile nel corso degli anni Settanta, organizzarono per anni viaggi all'estero per chi avesse la necessità di ricorrere all'IVG, in Paesi in cui tale pratica era già legale, in particolare l'Inghilterra. Dal punto di vista finanziario, i viaggi erano sostenuti grazie a reti di supporto e a convenzioni con cliniche estere che garantivano alle donne italiane condizioni di accesso più sicure ed economicamente sostenibili[285]. Secondo Azzurra Tafuro, almeno 27.813 italiane si sono recate a Londra per abortire nel decennio pre 1978[286]. Il *Movimento di Liberazione della Donna* e il *Collettivo Romano di San Lorenz*o[287] furono anche i primi gruppi attorno a cui si sviluppò un movimento di autogestione dell'aborto - pur con differenze di pratiche e di significato politico attribuito alla pratica - attraverso l'utilizzo del cosiddetto "metodo Karman", una tecnica di aspirazione manuale utilizzata sia per aspirare il flusso mestruale sia per eseguire aborti precoci. Come ricorda Barone, sono anni di grande fermento, di sperimentazioni radicali sul terreno del corpo, della sessualità e della salute, che vedono nella nascita dei consultori e dei Centri di Salute Femministi autogestiti spazi di circolazione di informazioni su contraccezione e salute sessuale[288]. Questi spazi divennero ben presto spazi politici, luoghi di mobilitazione e creazione di alleanze[289] in grado di generare forme alternative di concepire la salute, la relazione medicə-paziente, il rapporto tra corpo, sapere e potere[290].

Come sottolinea, ancora una volta, Tafuro, tutte queste esperienze, qui solo velocemente accennate, mostrano come la lotta per l'aborto si radicasse in una rete

---

[284] Ivi, p. 111.

[285] https://www.herstory.it/mld-movimento-di-liberazione-della-donna (consultato il 29 agosto 2025).

[286] A. Tafuro, "«Italian Girls in Trouble». Abortion Travels and Transnational Abortion Referral Networks (Rome, London, Paris, 1967-1981)", in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/ Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 2/2022.

[287] https://www.herstory.it/collettivo-san-lorenzo (consultato il 29 agosto 2025).

[288] A. Barone, "«Facevamo un consultorio, ma era un progetto politico». I consultori a Roma prima e dopo la legge 405/1975", cit.

[289] M.A. Bracke, "Building a "counter-community of emotions": feminist encounters and socio-cultural difference in 1970s Turin", in *Italy and the Emotions, Special issue of Modern Italy*, Vol. 17, n. 2, 2012, pp. 223-236.

[290] A. Barone, "«Facevamo un consultorio, ma era un progetto politico». I consultori a Roma prima e dopo la legge 405/1975", cit.

transnazionale di pratiche femministe, che collegava i collettivi italiani ai movimenti analoghi francesi, britannici e statunitensi[291]. In altre parole, anche le esperienze femministe italiane vanno comprese all'interno di un più ampio *Women's Health Movement*, non come episodi isolati ma come parte di una trama transnazionale e policentrica che ha consentito la circolazione di pratiche, saperi e forme di solidarietà, declinati, di volta in volta, nei diversi contesti geografici. Da questo punto di vista, secondo Tafuro, il femminismo italiano è stato parte integrante - e non secondaria - di un movimento internazionale per i diritti riproduttivi e la salute sessuale[292].

Senz'altro, tutte queste iniziative contribuirono a portare allo scoperto la realtà dell'aborto, trasformandolo in una questione pubblica e politica. Furono proprio queste pressioni, unite ad alcune pronunce giurisprudenziali[293], a rendere infine inevitabile la regolamentazione dell'accesso all'aborto, esperienza per lungo tempo vissuta nella clandestinità, con pesanti conseguenze sulla salute e sulla vita delle donne[294].

La legge 194, tuttavia, non ha mai risposto pienamente alle rivendicazioni femministe. Proprio perché il movimento femminista non era unitario né omogeneo, anche le posizioni sull'aborto riflettevano questa pluralità: da un lato, c'era chi invocava una riforma legale che permettesse alle donne di abortire in ospedali pubblici a carico dello Stato[295]; dall'altro, chi rivendicava la depenalizzazione totale dell'aborto come diritto legato all'autodeterminazione femminile[296] o chi, in maniera ancor più radicale, metteva in discussione la possibilità stessa che una legge statale potesse garantire la libertà delle donne, perché non avrebbe messo in discussione la condizione di subalternità della

---

[291] A. Tafuro, "Feminist Circulations: Towards a Translocal and Transnational History of the Women's Health Movement in 1970's Italy", in A. Andeweg, & H. Kurvinen (edited by), *Transnational Feminism in Non-English Speaking Europe, c.1960-1990*, London, Palgrave Macmillan, 2024.

[292] Ivi.

[293] In particolare, si rimanda alla sentenza della Corte costituzionale n. 27/1975, che dichiarò l'illegittimità dell'art. 546 c.p. che puniva l'aborto anche quando necessario a salvare la vita della donna: https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param_ecli=ECLI:IT:COST:1975:27 e alla sentenza n.49/1971, che ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 553 c.p., che vietava la diffusione di informazioni sui metodi contraccettivi: https://www.cortecostituzionale.it/scheda-pronuncia/ECLI:IT:COST:1971:49 (entrambi consultati il 28 agosto 2025).

[294] L. Perini, "Quando la legge non c'era. Storie di donne e aborti clandestini prima della legge 194", in *Storicamente*, vol. 6, n. 7, 2010.

[295] Questa era la posizione, per esempio, dell'UDI (Unione Donne Italiane). Cfr. E. Caruso, "Abortion in Italy: Forty Years On", in *Feminist Legal Studies,* vol. 28, 2020, pp. 87-96.

[296] Per esempio, il già citato *Movimento di Liberazione della donna*.

sessualità femminile rispetto al desiderio maschile, che imponeva un modello di piacere centrato sulla penetrazione e sulla procreazione[297].

Dopo anni di accese discussioni, venne infine approvata una legge che depenalizza parzialmente l'interruzione di gravidanza, consentendola entro i primi 90 giorni, qualora la gravidanza rappresenti un rischio per la salute fisica e psichica della persona gestante (art. 4). Oltre questo termine, l'IVG è consentita solo in caso di pericolo per la vita della gestante o in presenza di processi patologici accertati da medicɜ (art. 7)[298].

Nel complesso, l'esito legislativo si configurò, fin dall'inizio, come un compromesso tra spinte contrapposte: da un lato, la necessità di garantire l'accesso all'IVG, ormai divenuta una questione di salute pubblica e di riconoscimento delle rivendicazioni femministe; dall'altro, la volontà di riaffermare, almeno simbolicamente, il "diritto alla vita umana fin dal suo inizio" e il ruolo della maternità come interesse collettivo. Come ha messo in luce Maud Anne Bracke, la 194 inscrive l'aborto dentro una tensione costante tra autodeterminazione femminile e controllo statale della riproduzione, tensione che ne ha segnato sin dall'origine l'ambiguità e i limiti. Non a caso, la legge non depenalizza l'aborto in senso lato, ma lo configura come diritto temporalmente circoscritto, vincolato a limiti e procedure fortemente medicalizzate[299], ponendo le basi di un conflitto destinato a riemergere ciclicamente. Come osservano Cecilia Nubola e Marina Garbellotti, la 194 «scontentava e scontenta molte, perché lascia irrisolte questioni sostanziali», in particolare il rapporto, mai pacificato, tra autodeterminazione delle donne, controllo della riproduzione e interessi statali[300].

---

[297] Uno degli esempi più conosciuti è la posizione di Carla Lonzi e del collettivo *Rivolta Femminile,* secondo cui l'aborto non poteva essere rivendicato come un "diritto". Per un approfondimento si veda *Rivolta Femminile, Scritti di Rivolta Femminile* (1978), in particolare *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, recentemente ripubblicato. Cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti,* cit.

[298] Rimando al testo della legge: https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1978/05/22/078U0194/sg (consultato il 4 settembre 2025).

[299] Come ci ricordano Beatrice Busi e Olivia Fiorilli, la nozione di medicalizzazione è stata centrale non solo per la critica femminista, ma anche per i movimenti LGBTQIA+. Se i primi hanno denunciato l'imposizione della riproduzione come destino dei corpi socializzati come femminili, i secondi hanno denunciato l'esclusione forzata - fino all'estremo della sterilizzazione coatta - di tutti quei corpi considerati "non adatti" alla riproduzione. Questa critica ha reso visibile l'eccedenza dei corpi e dei desideri rispetto alla norma etero-cis-normativa, aprendo la possibilità di pratiche di autodeterminazione e di benessere non subordinate alla logica biopolitica della (ri)produttività. Cfr. B. Busi e O. Fiorilli, "Introduzione. Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberismo", in *DWF TUTTA SALUTE! Resistenze (trans)femministe e queer*, vol. 3-4, n. 103-104: https://www.dwf.it/rivista/tutta-salute-resistenze-transfemministe-e-queer-dwf-103-104-2014-3-4/ (consultato il 18 settembre 2025).

[300] M. Calloni, "Debates and Controversies on Abortion in Italy", in D. McBride Stetson (edited by), *Abortion Politics, Women's Movements, and the Democratic State*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 181-204; P. Stelliferi, "'An Apparent Victory'? The Struggle for Abortion in Italy prior to the 194/1978

Tre anni dopo la sua approvazione, nel maggio del 1981, la legge 194 fu sottoposta a un doppio referendum attraverso due quesiti referendari contrapposti. Il primo, presentato dal Partito Radicale, proponeva di abrogare gli adempimenti e i vincoli amministrativi, giurisdizionali e sanzionatori imposti dalla legge, al fine di semplificare l'accesso all'aborto. Il secondo, promosso dal Movimento per la Vita, appoggiato dagli ambienti cattolici e da una grossa fetta della Democrazia Cristiana, intendeva invece limitarne quasi del tutto la praticabilità, limitandolo al solo aborto terapeutico. Entrambi i quesiti furono respinti dallɜ elettorɜ: l'88% dellɜ cittadinɜ italianɜ votarono contro la proposta presentata dai Radicali; il 68% contro quella del Movimento per la Vita. Come osservano Paola Stelliferi e Alessandra Gissi, quel momento segnò la fine di una lunga stagione di dibattiti sull'aborto, ma non la fine delle tensioni e delle contraddizioni che la legge porta con sé, e che ancora oggi emergono nelle difficoltà di applicazione[301].

A distanza di quasi cinquant'anni, infatti, l'attuazione della legge rimane un terreno di conflitto. Le difficoltà non dipendono soltanto dal dettato normativo, ma soprattutto dalle modalità della sua implementazione e dalla sua applicazione diseguale sul territorio. In particolare, il ricorso massiccio all'obiezione di coscienza da parte del personale sanitario, le forti disparità regionali nell'accesso ai servizi e la carenza di informazioni dedicate compromettono, di fatto, l'effettività del diritto, producendo diseguaglianze territoriali significative: in alcune regioni l'accesso all'IVG è relativamente garantito, in altre risulta estremamente difficoltoso, quando non impossibile.

Quello che ne emerge è un'incongruenza fattuale tra principio giuridico e realtà materiale: se sul piano giuridico la legge 194 segna senza dubbio una conquista storica, riconoscendo un diritto fondamentale, sul piano concreto la sua applicazione resta fragile, condizionata da instabili fattori politici e culturali che ne compromettono l'effettiva piena attuazione.

Law", in M. Garbellotti e C. Nubola, (a cura di), *Maternità negata, maternità rifiutata. L'aborto nei secoli XX-XXI/Motherhood Denied, Motherhood Rejected. Abortion in the 20th-21st Centuries. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, Bologna, il Mulino, 48, 2022/2, pp. 97-121.

[301] A. Gissi e P. Stelliferi, *L'aborto. Una storia*, cit.

1.1. Obiezione vostro onore![302]

L'attuazione della legge 194/1978 presenta alcune criticità riconducibili, in particolare, ad alcuni articoli che, per la loro formulazione, si prestano a un'applicazione restrittiva o strumentale, alimentando le barriere burocratiche che ostacolano l'accesso all'interruzione volontaria di gravidanza[303]. In primo luogo, l'art. 9, che disciplina il diritto all'obiezione di coscienza del personale sanitario[304]; l'art. 5, con l'introduzione di un periodo di riflessione obbligatorio di sette giorni, da osservate tra il rilascio del certificato di interruzione di gravidanza e l'intervento di IVG; e l'art. 2, che, indirettamente, apre uno spazio di azione ai gruppi pro-life in ospedali e consultori[305].

Di fatto, il boicottaggio della legge 194 avviene soprattutto attraverso il ricorso all'obiezione di coscienza, spesso esteso impropriamente - come vedremo - alla contraccezione di emergenza. In Italia i tassi di obiezione di coscienza sono tra i più alti d'Europa[306]: nella penultima Relazione annuale del Ministro della Salute al Parlamento, presentata nel settembre 2023 e relativa ai dati del 2021 (l'ultima che riporta informazioni relativamente complete sull'obiezione di coscienza)[307], si evidenzia come la quota di

---

[302] Il titolo scelto rimanda al documentario-inchiesta sull'obiezione di coscienza in territorio romano condotto da Federica Delogu, Filippo Poltronieri, Claudia Torrisi e Sebastian Viskanic *Obiezione vostro onore* (2015), disponibile su YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=H5uU9XTyeVA (consultato il 30 agosto 2025).

[303] E. Caruso, "Abortion in Italy: Forty Years On", cit.

[304] È importante sottolineare che l'alto ricorso all'obiezione di coscienza in Italia non può essere spiegato unicamente come effetto della tradizione cattolica del Paese. Tra le varie ipotesi avanzate dalla letteratura, le principali riguardano le prospettive di carriera e lo stigma sociale associato all'aborto. Scegliere di essere non obiettorə, infatti, può tradursi nel dover sostenere quasi esclusivamente interventi di IVG o, in alcuni contesti, nel vedere limitate le proprie possibilità di avanzamento. Cfr. S. De Zordo, "Lo stigma dell'aborto e l'obiezione di coscienza. L'esperienza e le opinioni dei ginecologi in Italia e in Catalogna", in *Medicina nei secoli. Arte e scienza,* vol. 28, n. 1, 2016, pp. 195-248; F. Minerva, "Conscientious objection in Italy", in *Journal of Medical Ethics*, vol. 41, n. 2, 2015, pp. 170-173. D'altra parte, studi più recenti hanno mostrato come tra le generazioni più giovani si intravedano segnali di cambiamento, suggerendo un quadro in evoluzione che merita di essere monitorato. Si rimanda a C.I. Aquino, *et al.* "'To Be or Not to Be' a Conscientious Objector to Voluntary Abortion: An Italian Web-Survey of Healthcare Workers", in *Medicina*, vol. 60, n. 12, 2024.

[305] Si rimanda a T. Roma (2020), "Dai consultori italiani al Parlamento Europeo. Neofondamentalismo pro-life: storia, alleanze, tecniche e discorsi", in C. Settembrini (a cura di), *Obiezione respinta!*, cit., pp. 159-172.

[306] W. Chavkin, L. Leitman, K. Polin, "Conscientious Objection and Refusal to Provide Reproductive Healthcare. A White Paper Examinig Prevalence, Health Consequences, and Policy Responses", in *International Journal of Gynecology & Obstetrics,* vol. 123, Suppl. 3, 2013, pp. S40-S56.

[307] Nell'ultima Relazione ministeriale (2024), pubblicata con mesi di ritardo, i dati sull'obiezione di coscienza risultano presentati in forma discutibile: invece di riportare in modo trasparente i tassi di obiettorɜ per categoria professionale, il documento calcola il numero medio settimanale di IVG effettuate da ciascun ginecologə non obiettorə. Un espediente che rischia di "normalizzare" il carico di lavoro e di nascondere la reale incidenza dell'obiezione di coscienza sul funzionamento dei servizi. Come sottolineato anche da alcunɜ attivistɜ, la Relazione è inoltre stata pubblicata senza gli allegati delle tabelle - solamente citate -, che avrebbero dovuto restituire un quadro chiaro e minimamente comparabile dei dati. L'ultima relazione

obiettorɜ, per quanto leggermente in calo, resti molto elevata, in particolare tra lɜ ginecologɜ[308]. All'interno di questa categoria professionale si registra una quota di obiettorɜ pari al 63,4% (64,6% nel 2020); tra lɜ anestesisti la percentuale è del 40,5% (44,6% nel 2020), mentre tra il personale non medico si attesta al 32,8% (36,2% nel 2020). Si tratta, però, di una media nazionale, che non rende conto della variabilità tra Regioni né di quella intraregionale. È noto, per esempio, che in diverse Regioni del Centro-Sud, tra cui Marche, Abruzzo, Sicilia e Puglia, l'obiezione raggiunga o superi l'80%; percentuali altrettanto elevate si riscontrano anche in Veneto[309]. Inoltre, benché l'articolo 9 della legge 194, che regola l'obiezione di coscienza, la preveda «per le attività *direttamente e specificatamente* (corsivo mio) volte all'interruzione della gravidanza», la sua applicazione è stata spesso estesa anche ad anestesistɜ e personale non medico, sollevando questioni interpretative su cui la giurisprudenza è intervenuta più volte[310].

Un'ulteriore criticità riguarda la cosiddetta "obiezione di struttura" che, pur non essendo prevista dalla legge, si può verificare quando interi ospedali o reparti sono composti esclusivamente da personale obiettore, rendendo impossibile praticare l'IVG in quella determinata struttura. Pur essendo illegittima, tale prassi è stata ampiamente documentata: la campagna-inchiesta *Legge 194. Mai Dati* - basata su richieste di accesso civico generalizzato alle ASL e alle strutture ospedaliere, avanzate a partire dalle informazioni raccolte da spazi femministi e realtà di autogestione della salute come *ObRes* - ha evidenziato la presenza di ospedali in cui il 100% dellɜ ginecologɜ è obiettore, e numerosi altri in cui la percentuale supera l'80%[311]. Si tratta dunque di un fenomeno strutturale e sistemico, non riconducibile a singoli casi isolati.

Dall'inchiesta emerge inoltre come il dato che riguarda lɜ non obiettorɜ sia sovrastimato, poiché non tiene conto di un altro sottoinsieme che pesa nell'ecologia complessiva: quello dei non obiettorɜ che non eseguono aborti, perché magari hanno altri incarichi o perché, semplicemente, esercitano in una struttura dove non si eseguono

è disponibile qui: https://www.biodiritto.org/Biolaw-pedia/Docs/Ministero-della-Salute-Relazione-annuale-2024-sull-attuazione-della-legge-194-1978 (consultato il 30 agosto 2025).

[308] Ministero della Salute, *Relazione annuale 2023 sull'attuazione della legge 194/1978:* https://www.biodiritto.org/Biolaw-pedia/Docs/Ministero-della-Salute-Relazione-annuale-2023-sull-attuazione-della-legge-194-1978 (consultato il 30 agosto 2025).

[309] Ivi.

[310] Cfr. F. Grandi, "Aborto farmacologico e attività di secondamento: la disobbedienza intermittente nella dimensioen dei doveri", in *AIC - Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n.4, 2013.

[311] Dall'inchiesta è nato in seguito un libro: C. Lalli e S. Montegiove, *Mai dati. Dati aperti (sulla 194). Perché sono nostri e perché ci servono per scegliere*, Fandango, Roma, 2022.

IVG[312]. Non tutte le strutture ospedaliere con reparti di ostetricia e ginecologia, infatti, effettuano IVG. La Relazione ministeriale[313] fornisce una panoramica del numero di punti IVG per singola Regione, ma non specifica quali strutture - nel concreto, quali ospedali - pratichino interruzioni volontarie di gravidanza[314]. Nel 2022, le strutture (istituti di cura pubblici e cliniche convenzionate autorizzate) che effettuavano interruzioni volontarie di gravidanza erano 330, pari al 61,1% del totale; erano 335 nel 2021, pari al 59,6% del totale, 357 nel 2020 (63,8%). In alcune di queste strutture, considerando i dati che abbiamo a disposizione, è molto probabile imbattersi in personale obiettore.

Presentare alcuni di questi dati è utile a evidenziare come la loro disponibilità, chiara e accessibile, non abbia un valore meramente descrittivo, ma rappresenti un prerequisito di trasparenza e di effettivo accesso ai diritti. Come sottolineato da più parti[315], la frammentarietà delle informazioni oggi disponibili non solo alimenta incertezza, ma può tradursi in ritardi concreti, poiché imbattersi in personale obiettore comporta spesso un allungamento dei tempi. La carenza di dati solidi, dunque, non è un problema secondario di semplice raccolta statistica, bensì un fattore che incide direttamente sulle possibilità concrete di accesso ai servizi. Nel 2022, il 5% delle persone che hanno interrotto la gravidanza ha dovuto attendere tra i 22 e i 28 giorni per poter effettuare la procedura dal momento del rilascio del certificato da parte dellə medicə; il 3,4% oltre i 28 giorni[316]. Anche in questo caso, l'ultima relazione ministeriale segnala una certa variabilità territoriale, senza però fornire le tabelle con i dati in dettaglio[317]. Questa situazione si traduce spesso nella necessità di spostamenti intra o interregionali per accedere all'aborto. Studi relativamente recenti hanno rilevato che le motivazioni che spingono le persone a

---

[312] Ivi, pp. 61-63; p. 102.

[313] In questo caso, faccio riferimento all'ultima disponibile, con dati relativi al 2022.

[314] Poiché la relazione ministeriale sull'applicazione della legge 194/1978 non specifica quali strutture ospedaliere effettuino le interruzioni volontarie di gravidanza, si può fare riferimento a una mappatura indipendente realizzata da LAIGA (Libera Associazione Italiana Ginecologi non obiettori per l'Applicazione della 194), che raccoglie e aggiorna l'elenco degli ospedali in Italia in cui viene effettuato il servizio: https://www.laiga194.it/mappa-degli-ospedali-italiani-che-offrono-il-servizio-di-interruzione-di-gravidanza/ (consultato il 4 settembre 2025).

[315] La già citata inchiesta ma, soprattutto, gli appelli dei gruppi femministi e transfemministi. Cfr. C. Torrisi, G. Ferrario e Medici dal Mondo Italia, *Aborto senza numeri. L'assenza di dati come politica di deterrenza e causa di disuguaglianza*, 2025: https://back.medicidelmondo.it/uploads/2025/09/MDM_Report_2025_web.pdf (consultato il 6 ottobre 2025).

[316] La Relazione segnala una generale diminuzione dei tempi di attesa tra rilascio della certificazione e intervento, presumibilmente riconducibile - sempre secondo la relazione - all'offerta dell'aborto farmacologico, che inciderebbe, in parte, anche sulla percentuale delle procedure d'urgenza, poiché le IVG farmacologiche devono essere eseguite entro 63 giorni.

[317] Si veda nota 307.

viaggiare non sono riconducibili unicamente all'assenza di personale non obiettore, ma anche a fattori associati alla ricerca di strutture percepite come più attrezzate, la paura del giudizio e la necessità di garantirsi una maggior riservatezza, la rigidità dei tempi legali e burocratici. Questi stessi studi hanno evidenziato che i viaggi intrapresi per accedere all'IVG generano costi rilevanti non solo in termini economici - per esempio, spese di trasporto, giornate di lavoro perse -, ma anche organizzativi, dal momento che la gestione della cura di eventualɜ figlɜ o familiari a carico e la necessità di individuare forme di supporto pratico possono generare stress emotivo e ricadute di natura psicologica, che incidono sull'esperienza dell'interruzione di gravidanza[318].

1.2. Aborto farmacologico, una storia di ritardi e ostruzionismo

In Italia, il percorso di commercializzazione della cosiddetta "pillola abortiva" si è rivelato particolarmente tortuoso, ostacolato dall'argomento secondo cui l'aborto farmacologico comporterebbe complicazioni più frequenti rispetto alla procedura chirurgica[319]. L'aborto medico è stato introdotto dopo un lungo iter nel 2009, quando l'AIFA (Agenzia Italiana del Farmaco) ha espresso parere favorevole all'utilizzo ospedaliero di mifepristone (meglio conosciuto come RU486), associato a misoprostolo (prostaglandina), fino alla settima settimana di gravidanza[320]. In paesi come la Francia e il Regno Unito, dove l'aborto farmacologico è stato introdotto già tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, le IVG farmacologiche sono oltre il 70% del totale delle IVG eseguite. Nei paesi del Nord Europa superano addirittura il 90%[321]. In Italia, il ricorso all'aborto farmacologico cresce di anno in anno, ma rimane ancora sotto la media

[318] S. De Zordo, J. Mishtal, G. Zanini, & C. Gerdts, "The first difficulty is time: The impact of gestational age limits on reproductive health and justice in the context of cross-border travel for abortion care in Europe", in *Social Science & Medicine*, vol. 321, 2023, 115760; T. Autorini, F. Mattioli, & L. Mencarini, "The impact of gynecologists' conscientious objection on abortion access", in *Social Science Research*, vol. 87, 2020, 102403.

[319] Per approfondimenti rimando a C. Flamigni e C. Melega, *RU486. Non tutte le streghe sono state bruciate*, L'Asino d'Oro, Roma, 2010.

[320] Le linee guida dell'OMS raccomandano la combinazione di 200 mg di mifepristone per via orale seguito, a distanza di 24-72 ore, da 800 mg di misoprostolo per via orale, sublinguale o vaginale, a cui possono seguire altre dosi, se necessario, a seconda dell'epoca gestazionale e dell'avanzamento del processo. Il mifepristone, commercializzato in Italia come Mifegyne, è un antagonista del progesterone, che provoca il degradamento dell'endometrio e l'ammorbidimento del collo dell'utero; il misoprostolo, invece, commercializzato come MysoOne o come Cytotec, stimola le contrazioni uterine e la dilatazione cervicale.

[321] https://www.epicentro.iss.it/politiche_sanitarie/misoprostolo-determina-aifa-23-settembre-2022 (consultato il 31 agosto 2025).

europea[322]. Secondo la relazione ministeriale già citata, nel 2022 l'utilizzo del solo mifepristone, o della sua combinazione con le prostaglandine, ha riguardato il 50,9% delle interruzioni volontarie di gravidanza, in crescita rispetto al 47,2% del 2021, al 24,9% del 2019 e al 3,3% del 2010, vale a dire nel primo anno successivo alla sua introduzione[323].

L'aggiornamento delle linee guida per l'erogazione dell'IVG farmacologica, approvato nell'agosto 2020 durante la pandemia di Covid-19, ha esteso l'utilizzo della RU486 fino alla nona settimana di amenorrea (63 giorni di gestazione)[324]. Le nuove disposizioni, fortemente sostenute anche da associazioni di ginecologɜ pro-choice e dai movimenti femministi, avevano come obiettivo la deospedalizzazione della procedura, in un momento di forte pressione sul Servizio Sanitario Nazionale (SSN)[325]. In particolare, si intendeva favorire la somministrazione del farmaco in regime di day hospital, nei consultori e in strutture ambulatoriali pubbliche autorizzate dalle Regioni, eliminando l'obbligo di ricovero di tre giorni previsto in precedenza[326]. Tuttavia, molte Regioni non hanno ancora recepito le linee guida e il servizio non è garantito in maniera omogenea. Ad oggi, le uniche Regioni che hanno applicato tali raccomandazioni sono il Lazio e l'Emilia-Romagna, e anche in questi territori la diffusione rimane, come si suol dire, a macchia di leopardo. Persiste, inoltre, una variabilità per area geografica, con valori inferiori alla media nazionale in alcune Regioni del sud e nelle isole[327].

---

[322] Secondo i dati del Ministero della Salute pubblicati nel 2024, nel 2021 in Francia le IVG farmacologiche sono state il 76% del totale, in Svizzera l'80%, in Inghilterra e Galles l'87%, in Finlandia il 98,2%, in Norvegia il 94,8% e in Svezia il 96%. Cfr. Ministero della Salute, *Relazione annuale 2024 sull'attuazione della legge 194/1978*, cit.

[323] Ivi, p. 8.

[324] Le "Linee di indirizzo sull'interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine" del 2020 sono reperibili qui: https://prochoice.it/wp-content/uploads/2021/02/CIRCOLARE_IVG_FARMACOLOGICA_Def_12082020.pdf (consultato il 15 settembre 2025). Successivamente, sono stati pubblicati altri documenti contenenti indicazioni operative istituzionali, come il documento "Indicazioni operative per l'offerta della Interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - Ottobre 2023", realizzato con il coordinamento dell'Istituto Superiore di Sanità (ISS): https://www.epicentro.iss.it/ivg/indicazioni-operative-ivg-farmacologica (consultato il 15 settembre 2025). Altre indicazioni provengono dalle varie società scientifiche come la SIGO o l'AOGOI, per esempio: https://www.aogoi.it/iniziative/gestione-farmacologica-aborto/somministrazione-prostaglandina-ivg/#:~:text=Toscana%20e%20Puglia-,Focus%20on:%20Somministrazione%20ambulatoriale/consultoriale%20della%20prostaglandina%20nell'IVG,un%20riferimento%20per%20eventuali%20complicanze (consultato il 15 settembre 2025).

[325] Si rimanda alla campagna *SOS Aborto!*, promossa, tra le varie realtà, anche da *Obiezione Respinta*: https://obiezionerespinta.info/campagna_sos_aborto/ (consultato il 10 settembre 2025).

[326] Durante i mesi di restrizioni legate alla pandemia da Covid-19, l'obbligo di ricovero aveva generato il paradosso per cui in molte strutture ospedaliere era stato sospeso per primo proprio il farmacologico, favorendogli il chirurgico in day hospital.

[327] Ibid. È importante sottolineare, tuttavia, che i dati disponibili non consentono di cogliere appieno la reale entità delle disuguaglianze, né la significativa variabilità interna tra territori e singole strutture.

Come sottolineano da tempo i movimenti femministi[328], l'impiego dell'aborto farmacologico potrebbe contribuire ad attenuare la carenza strutturale di personale non obiettore, traducendosi al contempo in un significativo risparmio di risorse pubbliche e in una riduzione della pressione sugli ospedali, già gravati da criticità organizzative che risalgono a ben prima della pandemia di Covid-19[329]. L'IVG eseguita con l'utilizzo di mifepristone e misoprostolo combinati risulta infatti essere una procedura meno invasiva e meno costosa, soprattutto se non associata a ricovero. La stessa Organizzazione Mondiale della Sanità considera l'aborto farmacologico un metodo sicuro, che potrebbe addirittura essere utilizzato in autogestione (fino alla 12esima settimana) o somministrato in telemedicina, così da favorire l'accesso all'IVG precoce[330]. Mentre in diversi Paesi la pandemia ha accelerato l'introduzione della telemedicina per l'aborto farmacologico, in Italia tale possibilità non è stata ancora presa in considerazione, nonostante l'inclusione della telemedicina nel SSN nel dicembre del 2020[331].

Descrivendo l'impianto della legge 194/1978, Elena Caruso ha parlato di iper-regolamentazione, sottolineando come il carattere prescrittivo e medicalizzante della legge contribuisca a rendere l'accesso all'IVG in Italia più complesso e frammentato rispetto agli standard internazionali[332]. L'impianto normativo, già di per sé restrittivo, si intreccia poi con le influenze culturali e politiche esercitate dalla Chiesa cattolica e dai

---

328 https://nonunadimeno.wordpress.com/tag/obiezione/ (consultato il 7 settembre 2025).

329 B. Mura, "I paradossi del (non) essere in guerra. Ma davvero si può scegliere tra sanità, salute e cura?", in F. Farina, (a cura di), *Siamo in guerra. L'anno che per poterci curare non andammo da nessuna parte,* Mimesis, Milano, 2021.

330 Aborto in telemedicina e aborto autogestito sono due cose differenti, anche se parzialmente sovrapposte: nel primo caso, si tratta di un'opzione di accesso all'aborto farmacologico tramite servizi a distanza, che contempla l'autogestione di alcune delle fasi di un aborto farmacologico, con informazioni e supporto adeguati da parte di personale medico. L'autogestione, invece, si riferisce a un modello, particolarmente diffuso in contesti con restrizioni legali sull'aborto, dove ad accompagnare nel processo abortivo non è necessariamente personale medico, ma anche attivistɜ formatɜ sui protocolli prodotti dall'OMS in materia di aborto.

331 Lo prevede l'accordo nell'ambito della Conferenza Stato-Regioni "Indicazioni nazionali per l'erogazione di prestazioni in telemedicina" - https://www.statoregioni.it/it/conferenza-stato-re-gioni/sedute-2020/seduta-del-17122020/atti/repertorio-atto-n-215csr/ (consultato il 1 settembre 2025). Non ci sono, però, raccomandazioni specifiche sull'aborto. Cfr. K. Brandell, H. Vanbenschoten, M. Parachini, R. Gomberts, & K. Gemzell-Danielsson, "Telemedicine as an Alternative Way to access Abortion in Italy and Characteristics of Requests during the COVID-19 Pandemic", in *BMJ Sexual & Re-productive Health*, vol. 48, n. 4, 2022, pp. 252-258. Esistono, tuttavia, alcune esperienze virtuose: la rete *Pro-choice RICA* (*Rete Italiana Contraccezione Aborto*), per esempio, insieme all'associazione *Vita di donna* mette a disposizione un'equipe di medicɜ volontarɜ contattabilɜ per fissare un consulto telematico ed ottenere il certificato di IVG: https://prochoice.it/2021/07/08/la-certificazione-per-interruzione-volontaria-di-gravidanza-e-online/ (consultato il 12 settembre 2025).

332 E. Caruso, "The Hyper-regulation of Abortion Care in Italy", in *Ethical and Legal Issues in Reproductive Healt*h, vol. 163, n. 3, 2023, pp. 1036-1042.

gruppi di pressione antiabortisti, che hanno storicamente alimentato resistenze alla sperimentazione di pratiche mediche più moderne nel campo dei diritti riproduttivi. Come osservano Pullan e Gannon, questo intreccio tra dimensione religiosa e governance statale contribuisce a mantenere elevati i livelli di obiezione di coscienza e a frenare il pieno riconoscimento dell'aborto come prestazione sanitaria ordinaria, determinando così un contesto in cui permane una forte resistenza alla demedicalizzazione dell'aborto[333].

2. Mappare l'obiezione di coscienza. La nascita di *Obiezione Respinta*

Obiezione Respinta (*ObRes*) nasce a Pisa, città della provincia toscana, nel 2016, come progetto di mappatura dal basso dell'obiezione di coscienza, dopo una serie di denunce contro una farmacia pisana che si rifiutava di vendere la cosiddetta "pillola del giorno dopo" allɜ clientɜ[334]. L'idea nasce da un piccolo collettivo pisano di ispirazione hacker, l'*aQara*[335], e viene ufficialmente presentata in occasione dell'8 marzo 2017, giornata di sciopero transfemminista globale dal lavoro di cura, all'interno del percorso assembleare di *Non Una di Meno*.

La mappa, creata a partire dallo strumento di *OpenStreetMap*[336], raccoglie segnalazioni sulle strutture in cui viene praticata l'obiezione di coscienza e sulle farmacie che rifiutano di vendere la contraccezione d'emergenza (indicate sulla mappa con "pin rossi") ma anche sulle realtà che, al contrario, applicano la legge e garantiscono l'accesso a IVG e contraccezione ("pin verdi"). Il risultato è una panoramica in costante aggiornamento, inevitabilmente parziale, dei servizi ginecologici e ostetrici in Italia, disponibile online. Il funzionamento della mappa è intuitivo: una volta aperta la pagina web di *Obiezione Respinta*, la mappa appare, mostrando una serie di "bollini" su cui è possibile cliccare, per ingrandirne i dettagli e visualizzarli per Regioni o singole città. Come chiarisce la descrizione che accompagna la mappa, i diversi simboli dei pin indicano il tipo di servizio preso in considerazione (farmacia, ospedale, consultorio, medicə di base etc.); cliccando su uno specifico pin, appaiono le informazioni relative a

[333] D. Pullan, & P. Gannon, "Between the Church and the State: Catholic and European Influences on Abortion Governance in Italy and Beyond", in J*ournal of Religion in Europe*, vol. 17, n. 3, 2024, pp. 262-292.
[334] C. Settembrini (a cura di), *Obiezione Respinta!*, cit.
[335] https://medium.com/aqara (consultato il 28 agosto 2025).
[336] Si tratta di un programma di mappatura condivisa e open source: https://osmit.it/ (consultato il 9 settembre 2025).

quella segnalazione. Tutte le testimonianze vengono raccolte in modo anonimo e volontario, tramite l'invio di segnalazioni ai contatti della collettiva, direttamente reperibili sul sito (indirizzo mail, ma anche pagine Facebook, Instagram e Twitter).

Riferendomi ai dati raccolti nella mappa ho utilizzato il termine *parziale* perché si tratta di dati che non rispondono a criteri di scientificità convenzionali, non sono cioè raccolti attraverso metodologie statistiche standardizzate. Ciò, tuttavia, non ne riduce il valore. Al contrario, proprio la loro natura "dal basso" li rende preziosi, perché restituiscono voci, esperienze e criticità che spesso restano invisibili nelle rilevazioni istituzionali. Anzi, questa parzialità, lungi dall'essere un limite, è parte integrante del progetto. Come mostrano Catherine D'Ignazio e Lauren Klein in *Data Feminism*[337], i dati non sono mai neutri, ma espressione di precisi rapporti di potere. Stabilire che cosa debba essere conteggiato, secondo quali criteri e all'interno di quali confini di rappresentazione equivale a esercitare un potere: è attraverso tali scelte che si determina chi ottiene riconoscimento, chi viene reso visibile e chi, al contrario, rimane esclusə. La scienza dei dati, infatti, può contribuire a produrre forme di ingiustizia ed esclusione oppure, al contrario, essere utilizzata per far emergere fenomeni sommersi e generare processi di soggettivazione che si fanno portavoce di richieste di trasformazione.

Da questo punto di vista anche le pratiche di mappatura (strumenti tradizionalmente associati al controllo dei territori e delle popolazioni) possono essere sovvertite e trasformate in canali di denuncia e di riappropriazione collettiva, la cui utilità travalica i confini nazionali. Le mappe nate in America Latina per raccogliere e documentare i dati sui femminicidi - in assenza di rilevazioni istituzionali - hanno reso tangibile, per esempio, l'estensione di un fenomeno sistematicamente rimosso. Basandosi sul lavoro del progetto di ricerca-azione partecipativa *Datos contra el feminicidio*[338], che sostiene il lavoro di attivistɜ e organizzazioni della società civile che producono dati sulla violenza di genere e sul femminicidio, Catherine D'Ignazio mette in luce l'importanza di un uso etico dei dati, che restituisca memoria e voce a comunità colpite dalla violenza delle disuguaglianze strutturali[339]. Nello stesso solco possiamo annoverare le mappe co-prodotte dalle organizzazioni trans* per supportare le persone nei percorsi con i servizi

[337] C. D'Ignazio, & L.F. Klein, *Data Feminism*, The MIT Press, Cambridge, 2020. Rimando anche a C. D'Ignazio, *Counting Feminicide. Data Feminism in Action*, The MIT Press, Cambridge, 2024.
[338] https://datoscontrafeminicidio.net/ (consultato il 3 settembre 2025).
[339] C. D'Ignazio, *Counting Feminicide*, Cambridge, cit.

pubblici ed evitare, quanto più possibile, abusi e violenza istituzionale[340], o le "contro-mappe" che raccolgono - e raccontano - la storia delle comunità queer, come *Queering the Map*[341]. In tutti questi casi, dare visibilità a dati, storie e pratiche che le istituzioni ignorano diventa un gesto simbolico di riappropriazione, nonché un modo per produrre nuove forme di presenza nello spazio pubblico.

È proprio in quest'ottica che la mappa di *ObRes* offre un quadro alternativo e situato della condizione dei servizi IVG in Italia, capace di colmare - almeno in parte - i vuoti lasciati dalle statistiche ufficiali, a partire dalle esperienze concrete delle persone che hanno interrotto una gravidanza. Il dato relativo alla presenza di personale non obiettore, per esempio, non restituisce da solo informazioni sulla qualità effettiva delle cure, né sulle condizioni concrete in cui il servizio viene erogato. Come mi spiega una persona intervistata all'interno di questo progetto di ricerca, la mappa è stata fondamentale per avere una percezione dello "stato di salute" dei servizi IVG e restituire concretezza alle singole esperienze:

> [...] le altre problematiche che nel tempo abbiamo scoperto tramite accompagnamenti[342] e mappa [...], ti sto parlando del famosissimo ascolto per esempio del battito fetale che viene portato avanti spesso da chi fa le ecografie delle IVG, quindi costringere la persona incinta a ascoltare il battito fetale senza il suo consenso, la difficoltà che hanno le persone a trovare dei medici che facciano il certificato IVG, in Italia qualsiasi medico ginecologo, ma anche medico di base può fare il certificato IVG, e anche su quello purtroppo viene esercitata obiezione di coscienza nonostante non sia legale, perché l'articolo 9 della 194 - che è quello che disciplina l'obiezione di coscienza - parla di obiezione di coscienza soltanto nell'atto pratico di interruzione volontaria di gravidanza, non nelle azioni che precedono o che succedono appunto all'IVG. Ci è capitato addirittura di medici che si rifiutassero di fornire antidolorifici prima di un aborto farmacologico, a volte dando… non dando spiegazioni, a volte dando finte spiegazioni, spiegazioni sbagliate, in particolare medici che consigliano di non prendere gli antidolorifici perché avrebbero degli effetti collaterali, interazioni

[340] Rimando ai risultati preliminari del progetto CCINDLE, che esplora come le organizzazioni della società civile e le mobilitazioni transfemministe rispondano alle forze anti-gender e a fenomeni di esclusione sociale, come l'ascesa delle destre, il razzismo, la xenofobia, la transfobia e l'abilismo: https://ccindle.org/ (consultato il 3 settembre 2025).
[341] https://www.queeringthemap.com/ (consultato il 3 settembre 2025).
[342] Sugli accompagnamenti torneremo più approfonditamente a breve.

> con la pillola abortiva, cosa assolutamente falsa e insomma tutte questi esempi che ti ho fatto sono esempi di professionisti sanitari che le IVG le fanno, tutte persone che poi l'IVG l'hanno fatta però in che condizioni… insomma, quindi magari non rientrano in quel 62% di obiezione, non rientrano in aborto negato, però nel tempo ci siamo chieste… cioè ci siamo imposte di soffermarci su, di andare al di là dei numeri, di pensare anche alla qualità, non soltanto alla quantità, e a quanto poi possa effettivamente anche essere traumatico ricevere una pratica medica di questo tipo [...] (intervista 1, 25 maggio 2025).

La mappa di *ObRes,* nata prima di tutto da un'esigenza concreta, quella di provare a restituire un contorno a un fenomeno difficile da quantificare, che incide negativamente sulla scelta di interrompere una gravidanza, supera ben presto le aspettative e i propositi iniziali, diventando, con il tempo, una sorta di comunità dove mappare esperienze di violenza medica che vengono silenziate, invalidate, contestate; persino, in alcuni casi, non raccontate, per paura, vergogna o per la convinzione che non serva a nulla. L'archivio che si è andato creando è stato alimentato in modo collaborativo, contribuendo a generare connessioni tra spazi e realtà - per lo più femministi e transfemministi - che si occupano di diritto alla salute. Questa eccedenza può essere intesa come ciò che emerge quando pratiche e progetti nati per rispondere a un bisogno immediato generano effetti imprevisti, mettendo in moto relazioni, affetti, forme di sapere e di azione collettiva che sfuggono, riadattandolo e trasgredendolo, il proposito "strumentale" per cui erano state inizialmente concepite. Come nota David Graeber, ogni progetto di trasformazione sociale produce sempre più di quanto pianificato, generando, tra le altre cose, nuovi modi di stare assieme[343]. L'importanza di questo lavoro di mappatura, per esempio, emerge anche dal fatto che i dati e le testimonianze raccolte vengono ripresi da altre collettive, oppure che altre realtà scelgono di alimentare la mappa con contributi propri. Nelle parole dellə stessə intervistatə:

> [...] da una parte, dopo la nostra mappa diciamo le mappature si sono un po' moltiplicate quindi una cosa che non ti ho detto all'inizio forse importante è che ora la mappa oltre alle testimonianze delle persone singole che ci scrivono, a volte riceviamo intere mappature di città, di ospedali o di farmacie fatte dalle attiviste

[343] D. Graeber, *Direct Action. An Ethnography*, Ak Press, Chico-Edinburgh, 2009.

> che magari hanno anche la loro mappa locale e che poi ci inviano le loro mappature e quindi questo ha arricchito la mappa e diciamo questa pratica è iniziata in realtà dalla prima, dalla prima assemblea di *Non Una di Meno,* dal tavolo salute di una delle prime assemblee di *Non Una di Meno*, mi pare fosse Bologna, in cui il movimento si è dato uno strumento appunto di mappatura, inchiesta dal basso, in generale uno strumento utile ecco alla rete, non solo per l'obiezione di coscienza (intervista 1, 25 maggio 2025).

Già negli anni Settanta le pratiche femministe di auto-inchiesta e ricerca dal basso - dalle inchieste sulla salute sessuale a quelle sulla condizione lavorativa delle donne, sia in fabbrica che a casa - avevano avuto la capacità di generare saperi collettivi e di trasformare l'esperienza quotidiana in materia politica viva, proprio a partire dagli ambiti di vita più invisibilizzati. Tuttavia, la circolazione di informazioni e l'elaborazione di strumenti era necessariamente più lenta e dipendeva da un complesso lavoro fatto di incontri, ragionamenti collettivi, scrittura, stampa e diffusione, che richiedeva tempo e la presenza fisica nei territori. Con il digitale, queste pratiche non solo vengono riprese e rilanciate, ma acquisiscono una potenza inedita: i dati, le testimonianze e le mappe possono diffondersi rapidamente, replicarsi in contesti diversi e raggiungere un pubblico molto più ampio, favorendo un riconoscimento immediato e la costruzione di reti transnazionali di solidarietà e denuncia. Ovviamente, il corpo non scompare: come sottolinea Liz Mason-Deese, la forza del femminismo contemporaneo risiede proprio nell'intreccio fra corpi e spazi materiali, da un lato, e proliferazione di spazi digitali, dall'altro, con il web che agisce come cassa di risonanza e strumento di connessione, senza però mai sostituire le pratiche incarnate[344].

Esistono innumerevoli esempi di come le tecnologie digitali abbiano contribuito a dare voce a comunità oppresse, o abbiano costituito un canale privilegiato per facilitare l'organizzazione di movimenti di protesta. Uno dei casi più studiati è sicuramente quello delle cosiddette Primavere Arabe che, forse per prime, al finire del primo decennio degli anni Duemila, hanno reso evidente il potenziale della connettività digitale all'interno dei movimenti sociali[345].

---

[344] L. Mason-Deese, "Not One Woman Less. From Hashtag to Strike", in *Spheres: Journal for Digital Cultures*, 2020, n. 6, S. 1-15.

[345] E. Kourdis, "The Semiotics of Protest in Contemporary Greece. Verbal Modes of Protest in Public Demonstrations", in *Lexia*, 13-14, 2013, pp. 387-407; Z. Tufecki, *Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest*, Yale University Press, New Heaven, 2017. Rimando ai testi per le criticità

Nell'ultimo decennio, il ruolo delle tecnologie digitali, in particolare dei social media, è stato ulteriormente ridefinito dai movimenti femministi e transfemministi contemporanei, che hanno saputo sfruttare queste tecnologie come strumenti di denuncia, aggregazione e produzione di nuove narrazioni pubbliche. Dopo il movimento *#MeToo*, che ha dato avvio a una riflessione globale sul tema degli abusi e delle molestie sessuali, un esempio particolarmente significativo è il movimento *Ni Una Menos*, nato in Argentina nel 2015 a seguito del femminicidio della quattordicenne incinta Chiara Páez. Dopo questo ennesimo, brutale caso di femminicidio, un gruppo di giornaliste argentine lanciò su Twitter un appello che riuscì a riunire in piazza a Buenos Aires 200.000 persone[346]. Secondo la tesi di Polly Terzian, tra l'11 maggio 2015, il giorno in cui la giornalista Ojeda ha inviato il tweet in cui invitava all'azione[347], e il 4 giugno 2015, il giorno dopo la prima marcia di *Ni Una Menos*, l'hashtag *#NiUnaMenos* ha ricevuto oltre 958.000 tweet o menzioni[348]. Attraverso internet, il movimento ha saputo non solo dare risalto alla dimensione strutturale del fenomeno dei femminicidi[349], ma anche connettersi rapidamente a reti transnazionali di attivismo femminista, diventando presto un punto di riferimento - rispetto a linguaggi, pratiche, immaginario - per nuove generazioni di attivistɜ e incidendo nel dibattito politico, anche, come vedremo affrontando il caso argentino, sulla depenalizzazione dell'aborto[350].

---

di una forma di partecipazione, mediata dalla tecnologia, che alla lunga può rischiare di depotenziare le istanze avanzate dai movimenti. Come argomenta, in particolare, la sociologa Zeynep Tufecki, l'attivismo online può permettere ad un movimento di amplificare le proprie lotte, ma non gli garantisce necessariamente continuità o una leadership organizzata in grado di negoziare le proprie richieste nei luoghi fisici.

346 M. Daby, & M.W. Moseley,"Feminist Mobilization and the Abortion Debate in LatinAmerica: Lessons from Argentina", in *Politics & Gender,* vol. 18, n.2, 2022, pp. 359-393.

347 L'11 maggio 2015, la giornalista radiofonica Marcela Ojeda twitta: «attrici, politiche, artiste, imprenditrici, rappresentanti sociali, donne, tutte, beh... non alziamo la voce? CI STANNO UCCIDENDO». Cfr. P. Terzian, *The Ni Una Menos Movement in 21st Century Argentina: Combating More than Femicide*, Dickinson College Honors Theses, 2017: https://civilresistance.info/sites/default/files/the_ni_una_menos_movement_in_21st_century_argentina_combating_more_than_femicide_scholar_thesis.pdf (consultato il 7 settembre 2025). Parte delle riflessioni sul digitale contenute in questo Capitolo sono state elaborate insieme alla collega Tamara Roma e discusse anche in altre sedi, come convegni e incontri scientifici.

348 Ivi.

349 R.L. Segato, *La guerra contro le donne*, trad. it., Tamu, Napoli, 2023.

350 Si rimanda al capitolo 4.

2.1. L'aborto è mio e lo racconto io! Lo *storytelling* come forma di contro-potere

La necessità di condividere e mettere in circolo le proprie esperienze, provando a occupare lo spazio pubblico con narrazioni alternative a quelle dominanti, ha assunto un ruolo centrale nelle pratiche di attivismo femminista e transfemminista. Lo *storytelling* non è soltanto un mezzo espressivo, ma una forma di contro-potere capace di incrinare l'egemonia discorsiva, un processo "fai da te di "autoassemblaggio", direbbe Ahmed, attraverso cui le persone danno forma alla propria comprensione del mondo mettendo insieme le loro esperienze personali per creare significato, sfidare i sistemi di oppressione e costruire "kit di sopravvivenza guastafeste"[351]. Unə intervistatə spiega in questi termini l'importanza di narrazioni differenti dell'esperienza dell'aborto, che contemplino la possibilità che non sia necessariamente un evento traumatico. La possibilità di creare spazi in cui narrazioni alternative dell'aborto siano riconosciute come legittime rappresenta una condizione preliminare al cambiamento sociale: la loro validazione non ha solo un valore simbolico, ma produce effetti concreti nella vita delle soggettività coinvolte, aprendo così margini di trasformazione più ampi:

> L'informazione, continuare a parlare di aborto, di tenere anche vivo il tema e di pensare che non ci sta bene come sono le cose ora e che è un tema per cui vale la pena continuare, insomma a… a lottare, a muoversi, a parlarne in certi termini, cioè nei termini del transfemminismo e… anche per parlare di aborto farmacologico, che in Italia, appunto, è questa cosa tipo, sembra quasi impensabile, e questa cosa mi… cioè, a volte mi, non lo so, c'è tipo una differenza troppo grande a volte su come lo vedo fare semplicemente capito? Noi qua [n.d.a. in Francia] domani verranno delle persone, parliamo tutte insieme, [...] te lo devi immaginare con i divani che stiamo lì, diciamo: "Ah, allora, l'aborto funziona così, na-na-na. Voi dopo andate a prendere le vostre pillole bla bla bla" ed è semplice. Invece, in Italia, sembra che devi fare chissà che cosa. Vabbè insomma, mi… cioè trovo che sia super importante parlare di queste cose in un certo modo, che è il modo che usa anche *Obiezione Respinta* e questo si fa online ed ha secondo me risvolti molto concreti, cioè proprio anche nel, nella vita delle persone che banalmente seguono la pagina Instagram e si trovano ad abortire, a un certo punto vedranno il loro aborto in un certo modo… (intervista 4, 29 luglio 2025).

[351] S. Ahmed, *Il manuale della femminista guastafeste*, trad. it, Fandango, Roma, 2024.

Come evidenziato nel Capitolo 1, esistono soggettività le cui voci non riescono nemmeno a trovare uno spazio di ascolto e articolazione discorsiva; ancor meno quello per esprimere rabbia o una qualche forma di conflitto:

> è vero che l'online può mettere un po' di, un po' di distanza, allo stesso tempo facilita anche le cose, appunto in un paese in cui sembra, cioè l'aborto è mega tabù. Forse poter dire, cioè per una persona poter dire guarda, scrivo un messaggio a una pagina che so che è una pagina transfemminista, che mi risponderà in un certo modo, quando invece una persona può essere terrorizzata perché sa che può andare incontro a un sacco di violenza medica, forse anche il fatto che sia un messaggio rende le cose più semplici. Questo per dire che attraverso, sì, attraverso il fatto di fare un sacco di robe online, trovo che ci siano comunque dei risvolti molto, molto concreti, cioè proprio nella vita delle persone che magari noi neanche sappiamo, cioè una persona che appunto può… incontrare le cose che scriviamo. Può sentirsi più rassicurata, più tranquilla o anche, o anche può incazzarsi ancora di più contro la violenza medica che ha subito e che prima pensava "Ah cavoli, sto male ed è solo così che bisogna stare. Male". Invece no, si può anche… cioè ci si può anche incazzare (intervista 4, 29 luglio 2025).

A partire da una certa fase storica, l'aborto è stato inscritto in cornici discorsive che lo hanno associato alla colpa, al silenzio e alla stigmatizzazione[352]. Parlare di aborto pubblicamente - anche nello spazio digitale - continua quindi a essere un gesto sovversivo. Tra la fine degli anni Sessanta e i Settanta, le inchieste sugli aborti rivelarono la realtà di un evento consueto nella vita riproduttiva delle donne, soprattutto di quelle che, per una complessa interazione di fattori economici, sociali e culturali di matrice patriarcale, erano escluse dall'accesso alla contraccezione[353]. Se l'approvazione della legge e i profondi cambiamenti sociali intervenuti in quegli anni hanno innescato una serie di trasformazioni significative innegabili, resta tuttavia un dato di fatto che l'educazione sessuo-affettiva continui a rappresentare una questione irrisolta, come

[352] B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico,* Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
[353] A. Gissi e P. Stelliferi, *L'aborto,* op. cit, p. 65.

testimonia la persistente resistenza alla sua introduzione nei programmi scolastici[354]. La stigmatizzazione dell'aborto e la sua narrazione come evento "eccezionale" non appartengono dunque esclusivamente al passato. Al contrario, nel contesto contemporaneo si assiste spesso a una marcata iper-responsabilizzazione delle donne che intendono ricorrere all'aborto, fondata sull'assunto che i mezzi contraccettivi esistano e siano ampiamente diffusi. Rimangono invece in larga parte invisibilizzati i loro costi, la carenza di un'informazione accessibile e non specialistica, nonché la persistenza di tabù culturali che ne ostacolano l'uso consapevole. Per questo ancora oggi, come ricordano Mizzoni e Lombardo, continuare a parlarne, «farlo in modo differente dalla norma, ci visibilizza, irrompe, rompe la solitudine che di solito ci accompagna in questi casi»[355]. Da questo punto di vista, lo *storytelling* opera come pratica di soggettivazione, individuale e collettiva, attraverso cui i vissuti personali vengono nominati, trasformati in risorsa politica e connessi in reti di solidarietà che producono riconoscimento reciproco. La soggettivazione, ci insegna il femminismo, si dà sempre a partire dal riconoscimento reciproco e dall'esperienza[356].

Questa riflessione apre a un orizzonte teorico più ampio, che merita di essere richiamato: il digitale non è soltanto uno strumento tecnico, ma anche un terreno di resistenza politica. Per dirla con le parole usate da Foucault, «là dove c'è potere, c'è resistenza»[357]. Riprendendo l'assunto del filosofo, il potere non si dà mai in maniera unilaterale, ma porta sempre con sé forme di contro-potere irriducibili che, come ho ricostruito nel Capitolo 1, assumono forme molteplici e variabili, divenendo «[...] punti di resistenza mobili e transitori»[358]. Come hanno sottolineato diverse studiose femministe, la tecnologia non è mai neutra, ma riflette e riproduce i rapporti di potere della società che la produce[359]. Questa consapevolezza è emersa anche dalle parole delle attiviste intervistate, che hanno descritto le nuove tecnologie digitali come strumenti ambivalenti.

---

[354] Per esempio, il cosiddetto "ddl Valditara" prevede l'obbligo di consenso informato genitoriale per poter partecipare a qualsiasi progetto scolastico sull'educazione sessuo-affettiva nelle scuole medie e superiori, rischiando di disincentivare gli istituti scolastici dall'intraprendere qualsivoglia iniziativa in tal senso.

[355] C. Settembrini (a cura di), *Obiezione Respinta!*, cit., p. 55.

[356] L. Melandri, "Femminismo ieri e oggi", in *post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane*, n. 13, 2020: https://ojs.uniba.it/index.php/postfil/issue/view/122 (consultato il 12 settembre 2025).

[357] M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., versione epub, 57%.

[358] Ibid.

[359] Per riportare un esempio attuale, diverse ricerche femministe hanno mostrato come il capitalismo delle piattaforme sfrutti il lavoro delle donne, rafforzando ruoli di genere tradizionali, perpetuando discriminazioni di genere e razziali e producendo condizioni di lavoro iper-precarie. Per approfondimenti rimando alla già citata ricerca di Kruskaya Hidalgo, richiamata nel Capitolo 2.

Da un lato, infatti, esse possono diventare un mezzo privilegiato per esercitare forme di controllo e violenza: una persona intervistata, in particolare, menziona l'ondata di *shadow ban* che ha colpito post e account social che nominavano l'aborto dopo il rovesciamento della sentenza Dobbs vs. Wade (con sentenza Dobbs vs. Jackson Women's Health Organization) negli Stati Uniti (intervista 3, 30 giugno 2025)[360].

Dall'altro lato, però, suggeriscono Gajjala e Ju Oh, proprio perché lo spazio digitale è un campo di tensioni e ambivalenze complesse, può rafforzare i rapporti di potere ma anche, all'opposto, offrire occasioni per metterli in discussione, riappropriarsene e trasformarli[361]. In questa direzione si muove la tradizione del femminismo hacker e postumano, che invita a immaginare il rapporto con la tecnologia non in termini di un rifiuto totale o di un entusiasmo acritico, ma di un uso sovversivo e situato[362]. Alcune attiviste intervistate rivendicano infatti la possibilità di "abitare" le reti digitali come luoghi di solidarietà e cura, in cui praticare forme di mutuo-aiuto e costruire comunità politiche alternative[363]:

> In questo momento storico, in questa nostra epoca contemporanea, stiamo vivendo un doppio spazio pubblico, abbiamo lo spazio fisico e abbiamo lo spazio digitale, ovviamente sono interconnessi, nel bene e nel male. Io non… non penso che il digitale sia per forza il male [...], sono [...] una cyber femminista convinta e penso che esattamente come noi dobbiamo riprenderci le cose che il patriarcato usa come strumenti, come spazi per portare avanti un certo tipo di potere per subordinare determinate soggettività; esattamente al contrario, laddove c'è potere c'è anche resistenza, noi possiamo fare di quegli stessi spazi e di quegli stessi strumenti, anche appunto, spazi e strumenti di resistenza. Quindi questo è il principio da cui parto e questa cosa si vede. Perché, per quanto riguarda *ObRes*, innanzitutto probabilmente *ObRes* sarebbe fatta di quattro persone, se non ci fosse il digitale. Perché *ObRes* sta sul territorio nazionale perché ha delle attiviste che

[360] Lə intervistatə menziona anche il blocco, in Spagna, del sito di *Women on Web*, organizzazione no-profit che condivide informazioni sugli aborti medici sicuri, coincisa con un aumento delle barriere incontrate da donne e persone che possono rimanere incinta a causa delle restrizioni imposte dalla pandemia di COVID-19. Per approfondire si veda: https://digitalfreedomfund.org/womens-rights-website-blocked-in-spain/ (consultato il 7 settembre 2025).

[361] R. Gajjala, & Y. Ju Oh, *Cyberfeminism 2.0*, Peter Lang Publishing, New York, 2012.

[362] R. Braidotti, *Il postumano vol. 1. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2020; D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2018; J. Wajcman, *TechnoFeminism*, Polity Press, Cambridge, 2004.

[363] V. Graziano, S., Cangiano, M., Fragnito, Z. Romano, *Cure ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, 2019: https://wemake.cc/digitalsocial/cure-ribelli/.

> stanno in tutta Italia, ma questo significa che per forza di cose queste attiviste non si possono vedere fisicamente tutte le volte (intervista 3, 30 giugno 2025).

Lə stessə intervistatə continua:

> *ObRes* continua a fare del lavoro di formazione anche al pubblico e lo facciamo usando Instagram, usando i social media, dove c'è un determinato linguaggio per i social media, perché il messaggio non può essere troppo lungo, deve essere diretto, deve essere chiaro, deve essere comprensibile, ma *ObRes* fa anche un lavoro di pubblicazione online su determinate testate, in cui quello stesso discorso che tu ritrovi nel post, magari lo ritrovi spiegato meglio, più approfonditamente, con più dettagli, con più… quindi anche cercando di arrivare a più persone e a diverse persone. Quindi io personalmente non posso né mi sento di dire "Ah oddio il digitale!" La cosa che posso dire è che la problematica che posso dire effettivamente in questo caso è che tante volte ci è capitato, come attiviste impegnate, di dare per scontato che non avessimo bisogno di momenti. Perché i tempi sono quelli che sono, succedono cose, devi avere pronta la reazione e ti scordi che hai bisogno di quella stessa cura che tu metti nelle cose che fai, perché pensi appunto all'aver cura di persone che hanno bisogno di te, tanto materialmente con…. quella continua necessità di rimandare, riprendere e rimandare e tante volte questo ha secondo me offuscato un po' mmm… quella cura che avevamo, quella stessa cura che avevamo bisogno di mettere anche verso noi stesse come gruppo, cosa che devo dire, è uscita tanto nell'ultimo anno come discussione. [...] Quindi questo è un po' il discorso, diciamo l'altra faccia della medaglia rispetto a quello che può essere il digitale. Però nel complesso io non… penso che appunto *ObRes* fa tanto con e sul digitale e secondo me è anche, non lo so, forse lo romanticizzo, magari lo idealizzo, però penso veramente che stiamo insieme a tante altre, tanti altri esempi non italiani, in questo caso, però siamo uno di quei collettivi che appunto un po' ha preso…. Con e senza saperlo, magari, ma ha fatto proprie, diciamo… tutte le cose che si sono dette all'interno del movimento cyber femminista, cioè "usiamolo, tiriamo fuori il meglio che possiamo" e secondo me lo stiamo facendo (intervista 3, 30 giugno 2025).

Si tratta di adottare un approccio "espansivo" alla politica della salute, come scrivono Beatrice Busi e Olivia Fiorilli, che ci consenta «di interpretare la liberazione e la lotta contro la medicalizzazione non dentro un orizzonte di sottrazione alle tecnologie, bensì

dentro una logica di riappropriazione [...]» che «[...] ci spingano a creare spazi politici di consapevolezza personale e collettiva [...] per dinamitare l'asimmetria tra corpi/sessualità e il potere medico/statuale tipica dei servizi di ciò che rimane del welfare familista, e contemporaneamente darsi la possibilità di sperimentare nuove relazioni costituenti»[364].

3. Oltre la mappa: infrastrutture digitali e pratiche di accompagnamento

Com'è emerso dalle interviste, in assenza delle infrastrutture digitali, per esempio, le attività di *Obiezione Respinta* sarebbero probabilmente rimaste più circoscritte a un contesto locale; attraverso il digitale, invece, è stato possibile connettere attivistɜ distribuite in differenti contesti territoriali e dar vita a una rete politica che trascende i limiti imposti dalla necessità di una prossimità fisica.

Questa cosa è risultata particolarmente evidente durante la pandemia da Covid-19, che ha segnato un passaggio fondamentale nell'evoluzione delle pratiche di *Obiezione Respinta*, accelerando l'intreccio tra dimensione online e dimensione fisica[365]. La riduzione dei servizi durante i *lockdown* - tra cui, chiaramente, anche quelli relativi all'IVG - e la scarsità di informazioni disponibili sulla loro riorganizzazione hanno contribuito a moltiplicare le richieste di supporto, facendo emergere in modo sempre più evidente la necessità di forme di accompagnamento che aiutassero le persone a orientarsi nel dedalo dei servizi e della burocrazia. A partire dal 2020, come emerge dal racconto delle persone intervistate, la mappa e gli strumenti digitali collegati - principalmente, le pagine social - sono diventati non solo canali di informazione, ma spazi a cui le persone si rivolgono per cercare orientamento pratico e sostegno psicologico ed emotivo nei percorsi di accesso all'aborto o alla contraccezione:

> [...] un obiettivo che sicuramente adesso abbiamo, portiamo avanti e che non eravamo diciamo… a cui non eravamo minimamente preparate e che è arrivato poi nell'attualità delle cose è quello dell'accompagnamento alle IVG. Nel senso che più o meno a partire dal 2020, un poco prima insomma sicuramente intorno al periodo lockdown questa cosa è abbastanza esplosa, le persone sempre di più

[364] B. Busi e O. Fiorilli, "Introduzione. Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberismo", cit.
[365] C. Settembrini (a cura di), *Obiezione Respinta!*, cit.

> hanno iniziato a chiederci informazioni, a partire dalla nostra mappa ma non solo, informazioni in merito appunto all'accesso IVG e contraccezione e anche accompagnamento, nel tempo quindi siamo anche diventate diciamo accompagnanti all'aborto e alla contraccezione, ovvero seguiamo le persone dando loro informazioni, o supporto emotivo, psicologico, o pratico nei loro percorsi di interruzione di gravidanza o appunto nel cercare di ottenere l'accesso alla contraccezione nelle farmacie (intervista 1, 25 maggio 2025).

La pratica dell'accompagnamento, come avremo modo di riprendere anche nel Capitolo 4, non è un'invenzione recente, ma una pratica che viene da lontano, che affonda le sue radici nel femminismo degli anni Settanta e nel cosiddetto *Women's Health Movement*. In quegli anni, realtà come il *Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraceptio*n (*MLAC*) in Francia o il *Comitato Romano per la Liberalizzazione dell'Aborto e della Contraccezione* (*CRAC*)[366] in Italia promossero esperienze di autogestione dell'aborto, dando vita a progetti politici animati da una forte contestazione dell'ordine medico-istituzionale. In quelle pratiche emergeva già con forza l'idea che la salute riproduttiva non fosse soltanto una questione individuale o medica, ma un terreno di lotta politica e di costruzione collettiva di saperi.

Di seguito, gli stralci di intervista selezionati mettono bene in evidenza come questa genealogia trovi oggi nuove declinazioni: la pratica dell'accompagnamento all'IVG non si riduce semplicemente a un gesto di supporto individuale, ma si configura come dispositivo politico collettivo. Da un lato, risponde a bisogni immediati e contingenti, come la necessità di avere maggiori informazioni, sostegno emotivo, una presenza, sia essa fisica o virtuale. Dall'altro, l'accompagnamento produce una ri-significazione collettiva dell'esperienza stessa dell'aborto, trasformando il singolo evento in un processo condiviso di elaborazione, scambio e mutualismo, che si riversa anche nelle pratiche della collettiva stessa.

> [...[riconoscersi nelle esperienze delle altre, riconoscere il filo comune e soprattutto sentirsi anche più forti a partire da queste esperienze che, se vissute in solitudine, possono essere molto traumatiche e diciamo lasciare un brutto segno nella vita delle persone, perché comunque dietro ogni aborto negato,

[366] Ne faceva parte anche il già menzionato consultorio di San Lorenzo.

> contraccezione negata, comunque dietro ogni esperienza andata male… perché ora io ti sto parlando solo di obiezione di coscienza e quindi di medici che si rifiutano di praticare IVG, ma purtroppo nel tempo abbiamo riscontrato come anche i pin verdi, quindi gli spazi in cui per dire l'IVG viene praticata, spesso il personale medico ha degli atteggiamenti paternalisti, comunque violenti, che non tengono conto di tantissime cose e quindi se quelle esperienze vissute in solitudine possono essere delle esperienze traumatiche, in realtà poi messe in comune diventano delle esperienze molto potenti per tantissimi, per tantissimi motivi e questo insomma viene un po' dal, dal femminsimo degli anni Settanta ed è stato riarticolato in chiave transfemminista sicuramente da *Non una di Meno* (intervista 1, 25 maggio 2025).

E ancora:

> per me l'accompagnamento è diciamo un modo anche… [...] di dare o ridare, non lo so, carattere collettivo a qualcosa, a un'esperienza, una pratica che di solito viene sempre vissuta in modo individuale oramai nella… cioè nella considerazione che c'è ora con tutte… a parte come viene, come viene diciamo preso in carico dalle istituzioni, però anche con tutte le norme sociali che ci sono intorno, il tabù no? [...] Quindi un modo per rompere la solitudine, per… cioè ovviamente c'è la dimensione di aiutare quella persona, di darle le informazioni di cui ha bisogno, sostegno magari di cui ha bisogno eccetera eh… però diciamo in generale quello che per me è proprio il senso dell'accompagnamento è questa cosa qui: di ridare questo senso di collettività e anche così ridarle anche io un, un senso politico allo stesso tempo… cioè collettivo in realtà sia con la persona che viene accompagnata però anche ovviamente a livello del collettivo stesso, cioè di mettersi insieme più persone per accompagnare persone che vogliono abortire e di scambiarsi pratiche, di scambiarsi saperi, scambiarsi esperienze, emozioni, vissuti eccetera eccetera… cioè la trovo una cosa molto molto bella che per me unisce un agire politico molto molto forte, molto radicale e allo stesso tempo una pratica di cura nei confronti, come ti ho detto, sia delle persone che ci scrivono sia tra di noi. [..] per me significa stare attenta a quello che può vivere, provare un'altra persona e innanzitutto ridargli un peso e un'importanza semplicemente cioè… ma anche… e viceversa eh, non soltanto sempre te verso quella persona ma anche quella persona verso di te, cioè in modo reciproco, e sì, innanzitutto dare un peso, un valore ecco ai sentimenti e vissuti di quella persona… e uno

> spazio anche perché questi, questi vissuti, queste emozioni, esperienze possano essere espressi e poi insomma accoglierli e cercare di, come si può dire, di sostenere quella persona comunque (intervista 2, 16 giugno 2025).

4. Contro, dentro, oltre l'istituzione: ripensare il rapporto tra cura e Stato

Nelle testimonianze raccolte, la relazione con le istituzioni non è descritta tanto in termini assolutamente dicotomici (collaborazione vs. conflitto), ma appare come un campo, mobile, di tensioni e negoziazioni. Le attiviste raccontano di momenti di scontro, come possono essere le denunce pubbliche contro le pratiche mediche violente segnalate; ma anche di momenti di dialogo e confronto orizzontale, in cui alcune direzioni ospedaliere o farmacie hanno chiesto informazioni e suggerimenti per migliorare le proprie prassi, riconoscendo l'*expertise* prodotta dalle attiviste di *Obiezione Respinta*:

> come ti dicevo il discorso appunto di prima quindi l'utilizzo delle informazioni come arma per visibilizzare la violenza medica, la violenza dei farmacisti, quindi azioni di disturbo, disobbedienza, organizzate dal basso, dall'altra sicuramente invece anche di andare in ambienti più costruttivi, quindi ci è capitato di avere a che fare con direzioni di farmacie, direzioni di ospedali che ci hanno chiesto effettivamente, diciamo, informazioni, consigli rispetto a buone pratiche, c'è anche capitato invece in situazioni più complicate e più difficili di persone che hanno subito delle ingiustizie di vario tipo, di supportarle nella pratiche legali di denuncia all'ordine dei medici, all'ordine dei farmacisti, di denunce pubbliche ai giornalisti, abbiamo sin da subito portato avanti la pratica per chi ci dà il consenso di pubblicare le testimonianze sui nostri social attuando una specie diciamo di *metoo* dal basso e questo diciamo ha… nel tempo ha portato a varie, a vari effetti positivi, ci è capitato che a partire da semplici post ci fossero parlamentari che prendessero in causa la questione, che facessero interrogazioni parlamentari, ci è capitato appunto di avere appunto il contatto con l'ordine dei medici, l'ordine dei farmacisti che hanno richiamato dei professionisti sanitari a partire da appunto testimonianze che sono sempre anonime, che noi pubblichiamo nella mappa (intervista 1, 25 maggio 2025).

Attraverso varie pratiche di denuncia, dalla pubblicazione anonima di testimonianze alle azioni dirette di pressione pubblica, il confronto con le istituzioni produce effetti materiali, che vanno dai richiami disciplinari all'apertura di spazi di interlocuzione con direzioni ospedaliere o, persino, rappresentanti parlamentari. Il dialogo con il personale medico e con lɜ professionistɜ sanitarɜ, in particolare, si configura come un passaggio importante, sebbene non sempre desiderato, che permette di destabilizzare l'autorità del sapere "esperto" e di rendere visibile la violenza dell'istituzione medica, che rimane profondamente informata da *bias* e logiche paternalistiche di controllo. Persino in contesti dichiaratamente *pro choice*, le attiviste segnalano il riprodursi di gerarchie morali e discriminazioni:

> [...] sì diciamo soprattutto nei riguardi dei… della classe medica, nel tempo ci siamo poste diverse questioni rispetto a questa cosa della pedagogia, dell'alfabetizzazione, nel senso che se da una parte col tempo il nostro collettivo sempre più si è avvicinato alla, alle questioni legate all'aborto a casa, all'aborto autogestito a partire appunto da anni di accompagnamenti in cui ci siamo rese conto della veramente difficoltà in Italia di trovare degli spazi di salute che siano realmente *safe*[367]… nel senso che spesso anche quel personale medico che si dice *pro choice* appunto ha dei grossi *bias*, ha dei grossi pregiudizi, quando si parla di aborto c'è sempre a un certo punto un "ma"… c'è sempre una persona, c'è sempre diciamo una, anche lì, una buona paziente e una cattiva paziente: una paziente che ha aborti ripetuti, che è molto giovane, che magari è migrante sono cattive pazienti, una paziente che invece appunto lo fa in modo contrito, che si pente di quello che ha fatto è una buona paziente, purtroppo questo lo ritroviamo tantissimo anche nel personale appunto *pro choice*, quindi se da una parte un rapporto così complicato con i professionisti sanitari ci ha spinto a pensare che forse degli spazi di libertà vanno trovati fuori dall'ospedale, dall'altra ci rendiamo anche conto di come sarebbe importante stabilire una connessione, un rapporto con quel personale medico che si dice alleato per provare a mettere in crisi e

[367] Nell'evoluzione delle pratiche e del processo politico rappresentato da *ObRes*, aprire un orizzonte di discussione sulla possibilità dell'autogestione dell'aborto, in un'ottica demedicalizzante, è diventato centrale. Per approfondimenti, rimando a Facincani, M., Lizzi, F., Mizzoni, E., Perolfi, I. e Roma, T. (1 giugno 2023), "Aborto e telemedicina", in Jacobin Italia: https://jacobinitalia.it/aborto-e-telemedicina/; Obiezione Respinta (28 aprile 2025), "Aborto, autogestione e il festival di Obiezione Respinta", in *DinamoPress:* https://www.dinamopress.it/news/aborto-autogestione-e-il-festival-di-obiezione-respinta/ (entrambi consultati il 12 settembre 2025).

> trasformare l'approccio medico che si dà, si è dato in questi anni e si dà ancora, in un'ottica transfemminista (intervista 1, 25 maggio 2025).

Sembra dunque permanere una tensione costante nel rapporto tra la collettiva, impegnata a promuovere pratiche di salute, e le istituzioni medico-sanitarie. Se, da una parte, c'è la volontà di richiamare la responsabilità dell'istituzione medica perché migliori concretamente i servizi sanitari, assumendo una prospettiva transfemminista sulla salute riproduttiva e sessuale, dall'altra resta chiara la consapevolezza che le pratiche dal basso non spariscono mai del tutto, ma continuano a riemergere, in maniera carsica, magari trasformate, in risposta ai bisogni che le istituzioni non riescono a soddisfare:

> Quel discorso per cui bè cioè quando vinceremo, non so con… faccio un esempio, con la depenalizzazione dell'aborto, l'eliminazione dell'obiezione di coscienza eccetera l'accompagnamento all'aborto non dovrebbe…. Insomma, realtà come la nostra non dovrebbe esiste…. Quando non esisteranno più vorrà dire che avremo in un certo senso vinto no? Su questo discorso, diciamo, nel tempo in realtà abbiamo costruito un'opinione diversa, perché riteniamo di posizionarci un po' nel mezzo, mi spiego: eh… ci siamo rese conto che spazi come appunto quello dell'accompagnamento ma non solo, le assemblee, i gruppi di autocoscienza delle accompagnanti, le iniziative con le altre realtà, insomma tutte queste, tutti questi, tutti questi spazi collaterali anche sono diciamo dei momenti dal punto di vista ecco politico trasformativo fondamentali. La stessa relazione a due che si stabilisce tra chi accompagna e chi viene accompagnata sono momenti politici fortissimi, che nel tempo hanno un po' costruito l'idea che noi adesso abbiamo di salute pubblica, di aborto che vorremmo e non crediamo che l'elaborazione sarebbe stata così ricca appunto senza questi spazi che diciamo crediamo fondamentali al di là del contesto in generale, cioè riteniamo che spazi come questi siano appunto spazi di creazione, di desiderio, di elaborazione che debbano esistere a prescindere insomma da quel che è proprio… cioè a prescindere diciamo dalle istituzioni [...]. Non pensiamo in particolare che ecco, per dirti, l'istituzionalizzazione dell'accompagnamento possa in qualche modo sostituire quello che è adesso l'accompagnamento transfemminista dal basso. Questo però non significa che non ci debba essere un riconoscimento eh! Appunto, proprio in questa relazione, che vede da una parte la politica dal basso e dall'altra le istituzioni, che pensiamo debbano accogliere il cambiamento. Non siamo per…

> non pensiamo che tutto si possa risolvere nell'autogestione, questo no, pensiamo che, insomma, che il rapporto sia continuo e in divenire, con la forza dal basso che spinge verso il cambiamento e le istituzioni che dovrebbero essere aperte alle trasformazioni che in un certo senso vengono imposte dal basso. Nel tempo insomma ci è capitato anche di trovare effettivamente del riconoscimento a vari livelli, comunali, regionali, con anche appunto delle parlamentari che sicuramente stanno dalla nostra parte… anche lì, via via a seconda del tema e della situazione ogni volta ci poniamo delle questioni rispetto al tipo di rapporto che vogliamo instaurare, quali devono essere un po' gli obiettivi, i compromessi, a seconda insomma della situazione via (intervista 1, 25 maggio 2025).

Durante le interviste, vengono più volte menzionati i consultori, come esempio di un processo di istituzionalizzazione che ha depotenziato molte delle istanze originarie che avevano invece animato le esperienze dei consultori femministi degli anni Settanta, come l'autogestione, la partecipazione diretta, la centralità e l'importanza della relazione tra donne. Le potenzialità e la ricchezza del modello promosso dal movimento non ha trovato pieno riconoscimento nel servizio socio-sanitario istituito dalla legge 405/1975, ben presto lasciato abbandonato a sé stesso, sotto organico e definanziato[368].

Questo è particolarmente evidente anche in relazione alla legge 194: la cornice giuridica garantisce un diritto fondamentale, ma non riesce a inglobare fino in fondo la dimensione relazionale, di accompagnamento e di cura collettiva che caratterizzava e caratterizza le esperienze di autogestione. Proprio per questo, ciclicamente, assistiamo al recupero di pratiche e saperi femministi che tornano in vita in forme nuove, nutrendosi di una memoria collettiva che agisce come deposito di strumenti e immaginari da riattivare quando lo spazio istituzionale si mostra carente o inadeguato[369]:

> il mondo cambia, i contesti cambiano, faccio un esempio, i consultori che le nostre sorelle negli anni Settanta hanno immaginato come spazi per le donne, oggi ce li immaginiamo noi in un modo diverso per esempio, aperti alle persone trans e non binarie, tutto diciamo cambia e si trasforma e quindi noi pensiamo che

[368] Cfr. A. Boschiero e N. Olivieri (a cura di), "Donne e consultori a Nordest", in *Venetica. Rivista di Storia Contemporanea*, n. 1, 2022.
[369] A. Barone, "Repertoires of Action and Collective Memory: The Re-emergence of Feminist Self-Managed Health Centers in Italy", in *Social Movement Studies*, 2024, pp. 1-16.

> in questa trasformazione siano fondamentali sempre e comunque i processi politici dal basso (intervista 1, 25 maggio 2025).

Il panorama che emerge è dunque estremamente mutevole, attraversato da tensioni e continui "scavallamenti", per dirla con le parole di Anastasia Barone, tra femminismo e Stato[370]. Come suggerisce Barone, è proprio questa fitta trama di relazioni che andrebbe approfondita. La riattivazione, negli ultimi anni, di pratiche di autogestione e la ricomparsa di consultorie femministe e transfemministe, continua Barone nella sua analisi sui consultori e sulla loro istituzionalizzazione, rappresentano un processo di recupero di repertori di azione attinti dal passato, che mantiene viva una memoria politica collettiva capace di reinventarsi nel presente[371].

La necessità di spazi di agibilità esterni all'istituzione, spazi dove sperimentare forme alternative di relazione, incentrate sui corpi e sullə singolə soggettə, e non sulla prestazione o la procedura clinica, nasce dalla constatazione dell'esistenza di bisogni che non trovano risposta, di carenze e malfunzionamenti che, come ricostruito nel Capitolo 1, rendono evidente l'importanza di infrastrutture e servizi funzionanti proprio nel momento in cui queste infrastrutture e questi servizi vengono meno.

> la pratica dell'accompagnamento, diciamo così, in maniera generale, dell'accompagnamento all'aborto che viene fatto da parte di realtà collettive dal basso penso che non potrà mai trovare un equivalente in una forma istituzionale. Poi è chiaro che in Italia, come in altri paesi dell'America Latina eccetera, queste pratiche sono nate e si sono sviluppate perché il sistema pubblico è carente, e c'ha delle carenze quindi diciamo comunque sia c'è una necessità, un'emergenza tra virgolette che fa sì che si sono sviluppate queste pratiche, quello che ad esempio, per dirti, se faccio un paragone con la realtà belga non c'è assolutamente tutto questo, cioè boh la gente non sa assolutamente di cosa si parla, anche negli ambienti diciamo che fanno attivismo sull'aborto no? Non c'è assolutamente nessun tipo di discorso su aborto autogestito, accompagnamento all'aborto eccetera. Perché la realtà è diversa, e perché comunque sia, anche se sicuramente

[370] A. Barone, "Il corpo mi appartiene. Donne e consultori a Nordest, a cura di Alfiero Boschiero e Nadia Olivieri, «Venetica. Rivista di Storia Contemporanea», 2022, n. 1", in *Il de Martino storie voci suoni*, n.35, 2023.
[371] A. Barone, "Repertoires of Action and Collective Memory: The Re-emergence of Feminist Self-Managed Health Centers in Italy", cit.

> andando a scavare anche qui ci sono delle problematiche, difficoltà di accesso per alcuni tipi di… cioè alcune persone… o comunque sia un giudizio che c'è sempre da qualche parte magari per alcuni tipi di aborto (intervista 2, 16 giugno 2025).

Contemporaneamente, nei saperi prodotti a partire da sé c'è una dimensione di "eccedenza" che difficilmente può essere restituita appieno dalle logiche e dai linguaggi istituzionali. La loro traduzione in protocolli sanitari o in norme giuridiche rischierebbe di neutralizzarne la portata trasformativa, appiattendone la complessità. In linea con quanto osservato da Raquel Gutiérrez, questi saperi non aspirano necessariamente a un riconoscimento statale: la loro forza risiede, piuttosto, nella possibilità di aprire spazi di relazione e di soggettivazione che si collocano ai margini - quando non al di fuori - dell'orizzonte istituzionale.

L'orizzonte che sembra delinearsi non è tanto la sostituzione di una dimensione con l'altra, ma la loro coesistenza, conflittuale, in un continuo attraversamento critico dell'istituzione che, a seconda dei contesti e delle persone coinvolte, può assumere la forma della denuncia, della postura pedagogica o della deliberata sottrazione, nella consapevolezza che «ci sono sempre delle micro battaglie nell'avere degli accordi con delle istituzioni»[372]. Al centro di questa tensione, comunque, rimangono i desideri e i bisogni di soggettività incarnate, che possono essere diversi, non necessariamente guidati da una riflessione politica posizionata:

> Non [n.d.a dobbiamo] scordarci, che non è che siccome in sei preferiremmo fare, in sei di noi, intendo, preferiremmo un aborto con l'amica, un aborto con la compagna a casa, non ci sia la persona che invece ha bisogno del contesto medico per tutta una serie empaticamente di sensazioni che dobbiamo validare, perché ogni sentimento è valido, quindi anche lì non possiamo pensare di non dialogare con l'istituzione, se facciamo accompagnamenti e se facciamo… se veramente vogliamo fare un lavoro di cura, perché le situazioni, le persone, sono differenti, le richieste sono differenti, i bisogni sono differenti. L'importante è che una persona si senta *safe*, una persona si può sentire *safe* a casa, un'altra persona no. Quindi anche lì sì, c'è tutto un lavoro di decostruzione, ma anche quando uscivano dibattiti rispetto noi in assemblea, tante volte no, è uscito il discorso del "sì, ma dobbiamo battere di più il chiodo sull'aborto a casa, l'aborto a casa", sì,

[372] Intervista 4, 29 luglio 2025.

> battiamoci il chiodo per decostruire il fatto che si può fare, che è *safe* eccetera, ma non dimentichiamoci nemmeno che, cioè, dall'altra parte ci sarà sempre qualcuno che preferirà il medico. [...] questo però è un momento storico, invece, in cui parlare anche con la politica istituzionale, laddove si possono creare delle relazioni che da qualche parte possono portare. Quindi se c'è una parlamentare di un partito che non voterò mai, ma che, con cui posso avere un dialogo rispetto a questo tema, va bene, non… la mia lotta e la tua lotta sono differenti, ma ci possiamo venire incontro in che cosa decidiamo di dire, in che cosa decidiamo di fare, rispetto a quell'ambiente e quel contesto (intervista 3, 30 giugno 2025).

5. Conclusioni

Come sottolineato altrove, l'approvazione delle leggi 405/1975 e 194/1978, pur rappresentando due conquiste fondamentali, ha coinciso con un progressivo affievolimento delle esperienze di autogestione della salute che avevano caratterizzato la fase precedente l'istituzionalizzazione dei servizi[373]. La garanzia di una cornice normativa ha forse indotto a confidare nella capacità dello Stato di farsi carico dei bisogni afferenti alla sfera della salute sessuale e riproduttiva, nonché di garantire l'accesso a servizi funzionanti, riducendo lo spazio di azione dei movimenti e rallentando, paradossalmente, i processi di trasformazione che, nel frattempo, si stavano delineando altrove, come l'introduzione dell'aborto farmacologico[374]. La legge 194/1978, in particolare, si è rivelata da subito attraversata da limiti strutturali, fortemente condizionata dai diversi contesti socio-territoriali di applicazione, con effetti di persistente disuguaglianza nell'accesso e nella qualità dei servizi. Come ben sottolinea una persona intervistata

> Voglio darti la possibilità di obiettare? Benissimo, ma io devo prevedere che il servizio venga garantito, cosa che la legge dice. Ma che poi le istituzioni politiche

[373] A. Barone, "'Facevamo un consultorio, ma era un progetto politico'. I consultori a Roma prima e dopo la legge 405/1975", cit; E. Caruso, "'How Did You Get in There and Make the Law Work'? Feminist Activism, Doctors and Abortion Law: The Occupation of an Hospital, in *Social & Legal Studies*, vol. 34, n. 2, 2024, pp. 143-167.

[374] Per un approfondimento rimando ad un articolo di prossima pubblicazione sulla rivista *Zapruder*, in cui io e Eleonora Cirant indaghiamo la "storia sociale" del misoprostolo in prospettiva comparativa, mettendo a confronto il contesto italiano e quello argentino. Dalla ricostruzione storica relativa all'Italia, curata da Cirant, emerge con chiarezza la persistente reticenza della classe medica e politica nei confronti della sperimentazione dell'aborto farmacologico, prima negli ospedali e, successivamente, una volta avviata in questo contesto, nei luoghi della salute extra-ospedalieri (consultori, ambulatori etc.).

> non rispettano, e che quando mi si è provato a fare, come è successo in Lazio, un bando riservato solo ai non obiettori, è stato portato davanti al Tar ed è stato annullato. Aspettiamo di vedere che cosa faranno vedere alla Sicilia che ha deciso di prendere no[375]? gli stessi, diciamo… seguire le stesse tracce. Ora, è sempre questo il discorso, noi possiamo anche pensare… è vero, la 194 andrebbe riscritta, ma il problema è che la 194, oltre a non aver mai funzionato per questioni strutturali, di come è nata, anche quelle cose che la 194 stessa dice, perché la legge lo dice che il servizio deve essere garantito e parla della mobilità del personale, quella non è la legge che non funziona (intervista 3, 30 giugno 2025).

Nel momento stesso in cui nomina e documenta queste disuguaglianze, se ne interessa - secondo l'accezione proposta da Joan Tronto[376] -, *Obiezione Respinta* contribuisce a co-costruire una comunità - virtuale e non - che si produce precisamente nel riconoscersi in esperienze simili di malasanità, violenza medica, isolamento e abbandono. Il riconoscimento, come già anticipato, costituisce una precondizione indispensabile per avviare quel processo di soggettivazione che si dà nel decidere di prendere parola pubblica, di mobilitarsi collettivamente per sfidare la solitudine e l'isolamento dell'esperienza individuale - che individuale non è, perché, come ripercorso, si tratta di una questione strutturale -, per decostruire e contrastare le narrazioni uniche (tanto dell'aborto, quanto della maternità, altro grande tabù), la violenza del sistema medico cis-etero-patriarcale, nel suo intreccio con i regimi di governance biopolitica dei corpi. Pur non configurandosi in modo univoco[377], questa comunità prende la forma di uno spazio che, anche se instabile, mosso, in divenire, produce forme di legame che funzionano come dispositivi infrastrutturali, capaci di rispondere a una carenza strutturale, prefigurando al contempo la possibilità di altre forme di cura e di relazione, dubitative, flessibili, modulabili.

---

[375] L'intervistatə si riferisce alla legge regionale siciliana n. 23 del 05 giugno 2025, il cui art. 2 prevede che le Aziende sanitarie e ospedaliere si assicurino la presenza di personale non obiettore di coscienza, anche con procedure di assunzione ad hoc. La legge è stata impugnata il 4 agosto 2025 dal Consiglio dei Ministri, che ha motivato il ricorso sostenendo che la disposizione regionale inciderebbe sui requisiti di accesso agli impieghi pubblici: https://dait.interno.gov.it/territorio-e-autonomie-locali/legittimita-costituzionale/legge-regionale-sicilia-del-5-giugno-2025-n23 (consultato il 15 settembre 2025).

[376] J. Tronto, *Confini morali*, cit.

[377] Questa dimensione comunitaria assume intensità differenti a seconda di chi si consideri: più intenzionale e politicizzata dalla prospettiva dellɜ attivistɜ, più episodica e centrata sul bisogno di riconoscimento/supporto per chi si rivolge alla collettiva. Tuttavia, le geometrie sono composite e scomposte: chi si rivolge a *ObRes* in cerca di supporto può, a sua volta, contribuire a far circolare conoscenze, strumenti e risorse, alimentando quella trama relazionale di cui sopra.

CAPITOLO 4

Socorristas en Red

Mi útero duele
Expresando un dolor
Histórico
Colectivo
Mi útero expulsó
Con el dolor
Que solo la fuerza de la decisión puede resistir
Un desgarro
que data de generaciones
De mandatos impuestos
Que acaban con nuestras vidas
Y sueños
Un desgarro que pertenece a todas mis ancestras: esclavas, brujas, guerreras, campesinas, curanderas, matriarcas, niñas, madres, abuelas, de todas las hembras y mujeres. Incluida la madre tierra.
Mi útero duele acompañado amorosamente.
Mi útero
Aún duele
pero
late con fuerza
Vitálico
Mi útero emana energía sagrada
En él confluyen
luchas que me anteceden
luchas que habito.
Mi útero gesta la poesía de la libertad[378].

[378] Poesia raccolta a seguito del lancio della campagna *Abortaste en cuarentena. Contanos tu experiencia* (*Hai abortito in quarantena. Raccontaci la tua esperienza*), con lo scopo di tradurre a parole quello che stava succedendo durante i primi mesi di isolamento imposti dalla pandemica da Covid-19. Il materiale raccolto è disponibile sulla pagina web di *Socorrista en Red*: https://socorristasenred.org/estamos-cerca/ (consultato il 20 agosto 2025).

1. Il contesto argentino e la lunga battaglia per la legge sull'aborto. Una coalizione in crescita

Nel Codice penale argentino del 1886 l'aborto si configurava come reato, in ogni circostanza, senza alcuna possibilità di deroga. Una parziale modifica arriva nel 1921, quando vengono introdotte due eccezioni, per i casi in cui la gravidanza rappresenti un rischio per la salute della donna o sia la conseguenza di una violenza sessuale. In questo secondo caso, l'art. 86 specifica che l'aborto non è punibile «se la gravidanza deriva da uno stupro o da un'aggressione al pudore commessa nei confronti di una donna idiota o pazza. In questo caso, per l'aborto è necessario il consenso del suo rappresentante legale»[379].

Questa apertura, tuttavia, viene ridimensionata nel 1968 con il decreto legge n. 17.567 - promulgato in un contesto di forte instabilità politica inaugurato dal golpe del 1955, conosciuto con il nome di *Revolución Libertadora* (*Rivoluzione Liberatrice*) -, che limita la depenalizzazione ai soli casi in cui il pericolo per la salute della persona gestante sia considerato grave e, nel caso di stupro, solo qualora questo sia stato perseguito penalmente. Nel 1973 queste modifiche vengono abrogate da un governo democratico (legge 20.509), per poi essere ripristinate nel 1976 - con decreto legge n. 21.338 - dal governo di *Reorganización Nacional* (*Riorganizzazione Nazionale*) che inaugura la dittatura militare, durata sette anni, fino al 1983[380].

La transizione democratica del 1983 rappresenta una svolta per l'attivismo pro aborto in Argentina. Il rientro di moltɜ argentinɜ dall'esilio - alcunɜ dellɜ quali influenzatɜ dalle mobilitazioni femministe nel Nord globale - contribuisce a rinvigorire il movimento locale[381]. Questo nuovo slancio porta, nel 1986, al primo *Encuentro Nacional de Mujeres* (*Incontro Nazionale delle Donne*), un appuntamento annuale che diviene uno spazio cruciale di organizzazione e dibattito femminista. L'evento, che continua a svolgersi

---

379 https://www.conceptosjuridicos.com/ar/codigo-penal-articulo-86/ (consultato il 25 agosto 2025). La traduzione è mia, il testo otiginale è: «Si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En este caso, el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para el aborto».

380 "Historia del aborto en Argentina", Fundaciòn Huésped: https://archivo.huesped.org.ar/informacion/derechos-sexuales-y-reproductivos/tus-derechos/interrupcion-voluntaria-del-embarazo/historia-del-aborto-en-argentina/ (consultato il 25 agosto 2025).

381 C.F. Anderson, "Legalising Abortion in Argentina: Social Movements and Multi-Party Coalitions", in *Journal of Politics in Latin America*, vol. 14, n, 2, 2022, pp. 143-165.

ancora oggi[382], ha un ruolo decisivo nella formazione e nel rafforzamento del movimento pro-aborto. Un nuovo momento cruciale arriva con la crisi economico-politica del 2001, quando le organizzazioni e i gruppi femministi di base trovarono punti di convergenza con altri attori sociali, come il movimento dei *piqueteros* (disoccupatɜ) e quello delle *Madres y Abuelas de Plaza de Mayo* (Madri e Nonne di *Plaza de Mayo*), impegnatɜ in una più ampia battaglia per la giustizia sociale, economica e democratica[383]. Come spiega una persona intervistata nell'ambito della ricerca:

> Beh, non so se ne sei a conoscenza, ma in Argentina, dagli anni Novanta fino al 2001, abbiamo vissuto un'intera politica di riconfigurazione in senso neoliberale, molto forte, capisci? Anche se era già iniziata con l'ultima dittatura militare - che possiamo considerare l'avvio della riconfigurazione del modello economico - negli anni Novanta questa trasformazione si è pienamente consolidata. Si è modificata la Costituzione nazionale, sono state privatizzate le imprese, decentrati i sistemi di istruzione e sanità, insomma, c'è stato un processo di riconfigurazione politico-economica che ha avuto effetti anche sulle argentine e sugli argentini. In quel periodo siamo arrivati ad avere il 46% della popolazione disoccupata.
>
> Questo portò anche a una trasformazione del soggetto politico del nostro Paese. Perché? Perché gli strumenti tradizionali di rappresentanza, come i sindacati, risultavano limitati: gran parte della popolazione era disoccupata. Così nacque quello che poi è stato chiamato il movimento dei disoccupati in Argentina che, oltre a costituirsi come nuovo soggetto sociale, sviluppò pratiche di lotta diverse: assemblee, picchetti, e via via queste forme si moltiplicarono anche in ambito educativo, sanitario... In Argentina ci fu la "Carpa Blanca[384]", a Buenos Aires,

[382] Oggi, gli incontri si chiamano *Encuentros plurinacionales de mujeres lesbianas, travesti y trans* (Incontri plurinazionali di donne, lesbiche, travesti e trans).

[383] Cfr. M.F. Alcaraz, *¡Que sea ley! La luchas de los feminismos por el aborto legal*, Marea Editorial, Buenos Aires, 2019; B. Sutton, & N. Vaccarezza (edited by), *Abortion and Democracy*, cit.

[384] La "*Carpa Blanca*" rappresentò una delle mobilitazioni più significative della scena argentina degli anni Novanta. Promossa dai sindacati dellɜ insegnanti di tutto il Paese, aveva come obiettivo la richiesta di maggiori risorse per l'istruzione, da ottenere attraverso l'approvazione di una legge di finanziamento specifica e l'abrogazione della Legge Federale sull'Educazione. La tenda della protesta venne montata davanti al Congresso Nazionale il 2 aprile 1997 e rimase lì ininterrottamente per oltre due anni, fino al 30 dicembre 1999, quando fu smantellata, non senza un gesto simbolico: l'erezione di un recinto di sbarre attorno allo spazio occupato. Si veda M.L. Guidici Navarro, "El ayuno docente: cuerpos, vulnerabilidad y estrategias de protesta durante la Carpa Blanca (1997-1999)", in *Testimonios*, año 8, n. 8, 2019.

davanti al Congresso, che riunì insegnanti e medici e rimase per anni, come simbolo di protesta.

Erano tutte forme di mobilitazione che mettevano al centro la dimensione assembleare, rompendo in parte con la logica verticale delle organizzazioni tradizionali, come i partiti politici o i sindacati. A un certo punto c'erano assemblee ovunque: assemblee di quartiere, assemblee locali... L'assemblea divenne lo strumento di organizzazione che permise anche di affrontare la crisi del 2001, quando il presidente dovette dimettersi, se ne andò in elicottero, e nell'arco di una settimana avemmo cinque presidenti provvisori: quella che qui chiamiamo appunto la "crisi del 2001". Da lì si aprì una nuova fase, che consentì ad alcuni movimenti di consolidarsi come nuovi movimenti sociali. Tra questi, naturalmente, tutta la genealogia e la forza che portavano le *Abuelas e le Madres de Plaza de Mayo*: si costituì il movimento per i diritti umani.

Negli anni Novanta, quindi, le *Abuelas* e le *Madres* erano presenti in tutte le lotte; nello stesso periodo si formarono anche i movimenti ambientalisti e si rafforzò il femminismo. Le donne cominciarono ad assumere un ruolo diverso dentro e fuori casa: perché gli uomini restavano senza lavoro, e chi doveva andare a "cercare il pane" erano spesso le donne. Così, donne che fino ad allora avevano svolto principalmente compiti di cura domestica iniziarono a uscire, a partecipare al movimento *piquetero*, a organizzarsi come donne *piqueteras* o come contadine[385] nelle campagne. Si avviò una vera e propria riconfigurazione che diede forma a un movimento femminista in senso più ampio. Non che il femminismo non esistesse già, ma era maggiormente circoscritto a spazi istituzionali: accademiche, ricercatrici, studi di genere... C'erano sì esperienze territoriali e di base, ma non ancora ciò che oggi conosciamo.

Poi, nell'*Encuentro Nacional de Mujeres d*el 2004, prese forma la Campagna per il diritto all'aborto legale. E nacque con queste caratteristiche: trasversale a tutte le organizzazioni, dai partiti politici ai movimenti sociali. La Campagna includeva partiti trotzkisti, radicali, peronisti, sindacalisti: non c'era una forza egemone, ma un movimento trasversale, intergenerazionale, federale, presente in tutto il Paese (intervista 4, 9 luglio 2025).

Già nel 2003, effettivamente, durante l'annuale *Encuentro Nacional de Mujeres*, svoltosi a Rosario, iniziano le prime discussioni sulle strategie per ottnere la legalizzazione

[385] *Campesinas i*n spagnolo.

dell'aborto. Due anni più tardi, nel 2005, queste convergenze portano al lancio della *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito*[386] (Campagna per il Diritto all'Aborto Legale, Sicuro e Gratuito), che rivendica l'accesso libero all'interruzione volontaria di gravidanza entro il primo trimestre di gravidanza e mira a conquistare il più ampio sostegno politico possibile attraverso la massima visibilità sociale. Negli anni successivi, infatti, la Campagna si espande rapidamente: si rafforza sul piano organizzativo, attrae nuovi attori sociali, mobilita manifestazioni sempre più partecipate e conquista crescente attenzione mediatica, in un contesto in cui le istanze femministe contribuiscono a rendere più visibile il tema dei diritti riproduttivi. Una svolta importante si ha nel 2015, quando, da un lato, aderiscono alla Campagna lɜ professionistɜ della salute che, sfidando l'opposizione delle istituzioni mediche, contribuiscono a ridefinire l'aborto come questione di salute pubblica; dall'altro, l'emergere del movimento transfemminista *Ni Una Menos*, nato a seguito di alcuni efferati casi di femminicidio, inizia a portare in piazza proteste di massa contro la violenza di genere, rafforzando le connessioni tra femminicidi e negazione dei diritti riproduttivi come effetti della violenza patriarcale sistemica[387].

Il movimento per il diritto all'aborto si va così consolidando come una coalizione eterogenea e trasversale alle classi sociali[388], capace di superare la rappresentazione dell'aborto come tema esclusivamente urbano, o borghese, e di costruire un consenso ampio, che non rimane privo di effetti concreti, determinati anche dall'attività di pressione svolta da società civile e mondo attivista. In effetti, questi sono anni caratterizzati da progressivi, seppur ancora limitati, avanzamenti. Nel 2012, per esempio, la Corte Suprema di Giustizia emette una sentenza storica, conosciuta come "*Fallo F.A.L.*", che ribadisce la non punibilità dell'aborto in caso di stupro e stabilisce che, in tali circostanze - così come quando la gravidanza comporta un rischio per la vita o la salute della persona gestante - non è necessaria alcuna autorizzazione giudiziaria. Viene inoltre chiarito che l'aborto non è punibile non solo se la vittima è "demente" (come una

386 https://abortolegal.com.ar/ (consultato il 25 agosto 2025).

387 M. Daby, & M. Moseley, "Feminist mobilization and the abortion debate in Latin America: lessons from Argentina", cit.

388 Nel tempo, la Campagna si è affermata come una coalizione in grado di riunire gruppi femministi, sindacati, attivistɜ culturali, comunità rurali, docenti e organizzazioni per i diritti umani. Cfr. M.A. Gutiérrez, "Rights and social struggle: the experience of the national campaign for the right to legal, safe and free abortion in Argentina", in B. Sutton, & N. Vaccarezza (edited by), *Abortion and Democracy.*, cit., pp. 157-174.

parte del testo dell'art. 86 del Codice Penale lasciava intendere), ma in tutti i casi di violenza sessuale.

Nel 2018, inoltre, per la prima volta un progetto di legge sull'aborto ottiene l'approvazione della Camera dei Deputati, segnando un'ulteriore tappa storica, nonostante il successivo rigetto da parte del Senato. Dopo decenni di lotte femministe e mobilitazioni popolari, il 30 dicembre 2020 il Congresso approva la legge 27.610, che legalizza l'aborto fino alla quattordicesima settimana di gravidanza e garantisce l'accesso gratuito e sicuro all'interruzione volontaria di gravidanza nel sistema sanitario pubblico. La legge, in vigore da gennaio 2021, prevede inoltre la deroga ai limiti temporali nei casi di violenza sessuale, o qualora la vita o la salute della persona gestante siano a rischio. Tutte le strutture sanitarie, pubbliche e private, sono tenute a fornire informazioni e ad assicurare il servizio, gratuitamente, a livello nazionale. Pur riconoscendo l'obiezione di coscienza individuale, così come nel caso italiano la normativa impone che chi vi ricorre indirizzi comunque lɜ pazienti a un'altra struttura, perché venga garantito in ogni caso il diritto di accedere alla pratica.

L'approvazione della legge per l'interruzione volontaria di gravidanza in Argentina ha rappresentato una vittoria storica, frutto di un lungo processo politico. Come sottolinea Mabel Bellucci in *Historia de una desobediencia*, la storia dell'aborto in Argentina è segnata da una complessa cartografia di lotte, resistenze e disobbedienze, talvolta rimaste sotto traccia[389]. È il caso, per esempio, degli anni della dittatura, quando, nonostante la repressione, la lotta per il diritto all'aborto non si è fermata del tutto. Secondo la ricostruzione dell'attivista femminista, infatti, anche durante la dittatura una composita rete sotterranea ha continuato a operare con discrezione, cercando di assicurare informazioni e accesso all'aborto. Queste resistenze, sebbene costrette alla segretezza e alla clandestinità, hanno svolto un ruolo cruciale nel sostenere il movimento, garantendo che la lotta non scomparisse ma si adattasse invece ai vincoli del regime, gettando le basi per la futura mobilitazione[390].

Come vedremo nel resto del capitolo, in questa complessa genealogia la rete *Socorristas en Red* ha avuto un ruolo fondamentale, non solo per aver dato vita alle pratiche di accompagnamento che introdurrò a breve, ma come forma di azione politica capace di incidere negli immaginari e nelle rappresentazioni collettive. Il processo che ha

[389] M. Bellucci, *Historia de una desobediencia*, cit.
[390] Ivi.

portato alla legalizzazione, infatti, non può essere letto solo in termini giuridici: piuttosto, è il frutto di una mobilitazione sociale diffusa, che ha intrecciato rivendicazioni di genere, appelli alla giustizia sociale e alla democratizzazione[391].

2. La duplice traiettoria del misoprostolo: breve storia sociale dei suoi usi

Prima di analizzare nello specifico la traiettoria dellɜ *Socorristas en Red*, ritengo necessario ricostruire brevemente la diffusione dell'uso del misoprostolo a scopo abortivo - storia che viaggia parallela, sebbene spesso sottotraccia, a quella della legalizzazione dell'aborto - e il ruolo svolto, in questo processo, dalle linee telefoniche e dai gruppi di accompagnamento[392]. Tale ricostruzione mi consente di leggere l'esperienza argentina come parte di un movimento femminista per l'autogestione dell'aborto che, pur configurandosi come transnazionale, ha trovato nel contesto latinoamericano un impulso determinante e un radicamento specifico.

Esiste un'ormai estesa letteratura scientifica che discute come il misoprostolo, un analogo sintetico della prostaglandina sviluppato negli Stati Uniti negli anni Settanta per il trattamento dell'ulcera peptica, si sia affermato, negli ultimi decenni particolarmente, come uno dei metodi più diffusi per l'aborto autoindotto[393]. A seconda del dosaggio, infatti, il misoprostolo agisce provocando le contrazioni delle pareti dell'utero, con effetti non dissimili da quelli di un aborto spontaneo. Usato nelle dosi corrette - a seconda del numero di settimane di gravidanza - e combinato con il mifepristone, farmaco anti progestinico, risulta altamente efficace come metodo abortivo, così come indicato nelle stesse linee guida dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS)[394].

---

391 B. Sutton, & N. Vaccarezza (edited by), *Abortion and Democracy*, cit.

392 Per ricostruire la nascita di questi due dispositivi mi concentrerò, in particolare, su un arco temporale che va dalla metà degli anni Duemila ai primi anni del decennio successivo.

393 A titolo di esempio si veda H. Moseson, S. Herold, S. Filippa, J. Barr-Walker, S.E. Baum, & C. Gerdts, "Self-managed abortion: A systematic.scoping review", in *Best Practice & Research Clinical Obstetrics Gynaecology*, 2020, vol. 63, pp. 87-110. Si tratta di una diffusione globale; in questo lavoro, tuttavia, considero in particolare il contesto latinoamericano, e più nello specifico quello argentino. Per il contesto oggetto di analisi si veda N. Zamberlin y S. Raiher, "Revisión del conocimiento disponible sobre experiencia de las mujeres con el uso del misoprostol en América Latina", *Consorcio Latinoamericano contra el Aborto Inseguro y Centro de Estudios de Estado y Sociedad*, 2010: https://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/25/Revisioncon.disp..pdf?sequence=5&isAllowed=y; N. Zamberlin, M. Romero, & S. Ramos, "Latin American Women's Experiences with Medical Abortion in Settings Where Abortion Is Legally Restricted", in *Reproductive Health*, vol. 9, n. 1, 2012.

394 World Health Organization (WHO), *Abortion Care Guideline*, 2022: https://www.who.int/publications/i/item/9789240039483 (consultato il 19 agosto 2025).

Già nelle fasi iniziali di sperimentazione del farmaco, test e studi preclinici avevano messo in luce i possibili effetti abortivi del misoprostolo[395]. Tuttavia, questi risultati preliminari furono deliberatamente esclusi dalle indicazioni terapeutiche ufficiali e classificati invece come "controindicazioni", contribuendo a costruirlo esclusivamente come farmaco antiulcera. Sebbene oggi l'OMS annoveri il misoprostolo tra i medicinali essenziali proprio per il suo impiego in ginecologia e ostetricia, l'uso a fini abortivi rappresenta un adattamento successivo, non previsto dagli obiettivi iniziali della sua sintesi chimica[396].

Sempre secondo la letteratura esistente, l'impiego del misoprostolo a scopo abortivo è stato documentato per la prima volta in Brasile alla fine degli anni Ottanta. Nel paese latinoamericano, dove l'aborto è tutt'oggi fortemente criminalizzato, molte donne hanno imparato a sfruttare proprio questi "effetti secondari", per legge riportati sul foglietto illustrativo del farmaco, trasformando con la pratica l'uso per cui il farmaco era stato invece originariamente sintetizzato, approvato dalla Food and Drug Administration (FDA) statunitense e immesso nel mercato farmaceutico con il nome di Cytotec[397].

In Brasile, la commercializzazione del misoprostolo inizia nell'agosto del 1986 da parte della GD Searle & Company (ora nota come Pfizer). Poco dopo la sua introduzione sul mercato, l'uso abortivo del Cytotec sembra diffondersi rapidamente, anche grazie alla possibilità, in un primo momento, di poter acquistare il farmaco in farmacia senza ricetta medica[398]. Poiché viene spesso impiegato in modo clandestino, però, risulta difficile quantificarne la diffusione con precisione. Tuttavia, è possibile tracciarne una stima attraverso due principali fonti: i dati sulle vendite del farmaco e il numero di accessi ospedalieri di donne che hanno riportato complicanze legate all'aborto. Alcune ricerche mediche condotte nei primi anni Novanta, basate sull'analisi delle cartelle cliniche di donne ricoverate, hanno permesso di ricostruire il probabile utilizzo del misoprostolo

[395] P.W. Collins, "Misoprostol: Discovery, Development, and Clinical Applications", in *Medicinal Research Reviews,* vol. 10, n.2, 1990, pp. 149-172.
[396] N. Mateo, "Poner el cuerpo: primeras experiencias de abortos ambulatorios con misoprostol en Argentina", in *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 80, pp. 53-72, 2024; N. Mateo, "El misoprostol como fármaco abortivo: el proceso de co-construcción de su posología", in *Ciencia, Docencia y Tecnología*, vol. 34, n. 69, 2023.
[397] Ivi; M. Arilha, & R.M: Barbosa, "Cytotec in Brazil: 'At least it doesn't kill'", in *Reproductive Health Matters*, vol. 1, n. 2, pp. 41–52, 1993.
[398] S.H. Costa, "Commercial availability of misoprostol and induced abortion in Brazil", in *International Journal of Gynaecology & Obstetrics*, vol. 63, suppl. 1, pp. 131-139, 1998.

come farmaco abortivo all'interno del campione di donne osservato[399]. Per esempio, la ricerca condotta nel 1991 da Costa e Vessey su 803 donne ricoverate in ospedale con complicazioni da aborto a Rio de Janeiro, in Brasile, riporta che 458 donne (il 57%) hanno riferito di aver usato il misoprostolo per indurre l'aborto, il 74% nei primi quattro mesi di gravidanza. La ricerca analizza anche il dosaggio utilizzato e le reti attraverso cui le donne hanno appreso il metodo, mettendo in luce una geografia complessa che non esclude il coinvolgimento dellɜ stessɜ professionistɜ della salute. Come scrivono anche Arilha e Barbosa negli stessi anni:

> Non è possibile identificare un'unica fonte responsabile della diffusione di informazioni sulle proprietà abortive del Cytotec. Le farmacie, i medici e le stesse donne facevano tutti parte di un'ampia rete che è cresciuta con il passare del tempo[400].

La rapida diffusione del misoprostolo è legata alla sua efficacia, al basso costo del farmaco e alla possibilità di utilizzarlo autonomamente, senza dover ricorrere a strutture sanitarie, spesso percepite come ostili. Molte donne possono preferirlo perché viene percepito come metodo meno invasivo e "più naturale", simile a una mestruazione, e perché consente la presenza di persone di fiducia durante il processo. Inoltre, la sua relativa accessibilità ha reso l'aborto con questo tipo di medicinale una delle principali strategie per evitare i rischi dell'aborto clandestino, in particolare per le donne con minori risorse economiche[401]. L'uso del Cytotec per l'induzione dell'aborto, infatti, non emerge isolatamente, ma si colloca all'interno di una lunga storia di pratiche di auto-induzione e

[399] Cfr., ad esempio, H.L. Coêlho, A.C. Teixeira, MdeF Cruz, S.L. Gonzaga, P.S. Arrais, L. Luchin, C. La Vecchia, G. Tognoni, "Misoprostol: the experience of women in Fortaleza, Brazil", in *Contraception*, vol. 49, n. 2, pp. 101-110, 1994; S.H. Costa, "Commercial availability of misoprostol and induced abortion in Brazil", in *International Journal of Gynaecology & Obstetrics,* vol. 63, suppl. 1, pp. 131-139, 1998; W. Fonseca, C. Misago, F. Paulo, E. Santos, L. Fernandes y L. Correia, "Características sócio-demográficas, reprodutivas e médicas de mulheres admitidas por aborto em hospital da Região Sul do Brasil", in *Cadernos de Saúde Públic*a, vol. 14, n. 2, pp. 279-286, 1998; C. Misago, W. Fonseca, L. Correia, L.M. Fernandes y O. Campbell, "Determinants of abortion among women admitted to hospitals in Fortaleza, North Eastern Brazil", in *Internationaò Journal of Epidemiology*, vol. 27, n. 5, pp. 833-9, 1998.

[400] M. Arilha, & R.M. Barbosa, "Cytotec in Brazil: At least it doesn't kill", cit., p. 41, traduzione mia.

[401] J. Chanetton y N. Vacarezza, *La intemperie y lo intempestivo: experiencias de aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*, Marea Editorial, Buenos Aires, 2011; R. Drovetta, "Acciones feministas en las Líneas de Información Aborto Seguro (LIAS) en Latinoamérica y el Caribe", in A. Carosio (Coord.), *Feminismos para un cambio civilizatorio*, CLACSO, Fundación Celarg y Centro de Estudios de la Mujer, Caracas, 2014.

autogestione, talvolta segnate da esiti drammatici[402]. Sempre Arilja e Barbosa riportano quanto segue

> Poco prima che il Cytotec diventasse un fattore significativo, si è stimato che in Brasile ci fossero da uno a quattro milioni di aborti indotti all'anno e che le donne avessero da uno a tre aborti nell'arco della loro loro vita. Praticamente tutti gli aborti erano e sono praticati illegalmente e le complicazioni sono comuni. L'aborto era una delle principali cause di morte materna in Brasile prima dell'arrivo in scena del Cytotec[403].

A partire da gennaio 1989, le vendite del farmaco iniziano a crescere e si mantengono stabili fino a luglio 1991. Ben presto, però, il Ministero della Salute brasiliano, sotto la pressione di un'ampia e variegata galassia di gruppi e di una campagna mediatica alimentata dagli Stati Uniti, impone restrizioni alla sua vendita e stipula un accordo con la società di produzione del farmaco per ridurne la disponibilità. Da quel momento reperire il farmaco diventa molto più difficile e, soprattutto, rischioso, poiché la sua criminalizzazione, come osservano Mariana Prandini Assis e Johanna Erdman, costituisce una nuova forma di criminalizzazione dell'aborto[404]. Ciononostante, il Brasile è considerato il paese di nascita dell'aborto autogestito con misoprostolo, e la criminalizzazione della pillola abortiva nel paese non ha impedito né il proliferare di un ampio mercato nero, né il costituirsi, nel corso del tempo, di canali di approvvigionamento informali alternativi, come i servizi online, le reti comunitarie, i movimenti per la salute autonomi e le varie iniziative di mutuo-aiuto femministe, che sono andati a costituire una eterogenea «comunità di fornitorɜ di aborti sicuri»[405].

---

[402] A. Faundes, "Misoprostol: life-saving", in *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, vol. 16, n. 2, 2011, pp. 57-60.

[403] M. Arilha, & R.M. Barbosa, "Cytotec in Brazil: At least it doesn't kill", cit., p. 43, traduzione mia.

[404] M. Prandini Assis, & J.N. Erdman, "In the name of public health: misoprostol and the new criminalization of abortion in Brazil", in *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 8, n. 1, 2021; cfr. anche M. Prandini Assis, "Misoprostol on trial: a descriptive study of the criminalization of an essential medicine in Brazil", in *Saúde Pública*, vol. 37, n. 10, 2021.

[405] V. Pérez Bentancur, *La Política del Aborto Legal en América Latina*, tesi dottorale, 2019: https://repositorio.utdt.edu/bitstream/handle/20.500.13098/11348/DEI_P%C3%A9rez%20Bentancur_2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultato il 21 agosto 2025). Cfr. anche N. Braine, *Abortion Beyond the Law. Building Global Feminist Movement for Self-Managed Abortion*, Verso Books, London, 2023; S. Yanow, L.B. Pizzarossa, K. Jelinska, "Self-managed abortion: Exploring synergies between institutional medical systems and autonomous health movements", in *Contraception*, vol. 104, n. 3, pp. 219-221, 2021; C. Murtagh, E. Wells, E.G. Raymond, F. Coeytaux, B. Winikoff, "Exploring the feasibility of obtaining mifepristone and misoprostol from the internet", in *Contraception*, vol. 97, n. 4, pp. 287-291, 2018.

In Argentina, i primi studi sull'uso abortivo di misoprostolo risalgono invece alla prima decade degli anni Duemila. Questi studi mettono in luce non solo una progressiva transnazionalizzazione di conoscenze rispetto all'uso abortivo del misoprostolo, inizialmente avvenuta di "bocca in bocca", a partire soprattutto dai settori popolari, ma confermano anche la sovrapposizione di conoscenze e usi del misoprostolo: «l'uso pagano e sperimentale, che nasce dal passaparola, e un uso di fatto nel sistema sanitario, anche al di fuori delle indicazioni ufficiali, da parte degli operatori sanitari in servizio per indurre il parto»[406]. In Argentina, a differenza del Brasile - nonostante, almeno fino al 2020, i due Paesi condividessero un quadro legale simile - il misoprostolo non è stato sottoposto allo stesso processo di criminalizzazione. Questo ha favorito la nascita di una mobilitazione politica e sociale attorno al suo uso, alla base del costituirsi del movimento per l'aborto autogestito, che, come vedremo a breve, ne ha trasformato progressivamente il significato da pratica "clandestina" a strumento di rivendicazione del diritto all'aborto.

2.1. Linee telefoniche e diritto all'informazione: una strategia di diffusione

Come abbiamo visto, negli anni Ottanta e Novanta la trasmissione di informazioni sull'uso del misoprostolo a scopo abortivo avveniva prevalentemente per via orale, attraverso il passaparola, nelle reti informali e di prossimità vicine alle persone in cerca di una possibilità per abortire. Nel tempo, la socializzazione all'uso della pillola si è trasformata, trovando sempre maggior sostegno nelle nuove tecnologie: prima le linee telefoniche e le e-mail, poi i blog, i forum e, più recentemente, le comunità digitali come Facebook, Instagram o Twitter[407]. Questi strumenti hanno avuto un ruolo cruciale nel facilitare la diffusione di informazioni corrette su posologia, modalità di somministrazione e gestione degli effetti del farmaco, garantendo un accesso più sicuro e consapevole all'aborto farmacologico autosomministrato, specialmente nei contesti caratterizzati da restrizioni legali e stigma sociale. In diversi di questi contesti restrittivi, la possibilità di fare riferimento al diritto a ricevere e dare informazioni ha costituito la base di legittimità per diffondere conoscenze sull'aborto farmacologico autoindotto,

[406] V. Fernández y L. Szwarc, "Aborto medicamentoso: transferencias militantes y transnacionalización de saberes en Argentina y América Latina", in *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* vol. 12, n. 12, 2018, p. 166, traduzione mia.

[407] N. Mateo, "Poner el cuerpo: primeras experiencias de abortos ambulatorios con misoprostol en Argentina", cit.; N. Mateo, "El misoprostol como fármaco abortivo: el proceso de co-construcción de su posología", cit.

rendendo praticabile la condivisione di linee guida e protocolli anche in condizioni di illegalità. Come scrive la sociologa Naomi Braine, infatti:

> Il quadro giuridico generale per il movimento per l'aborto autogestito è il diritto di condividere e ricevere informazioni - in questo caso, sull'uso sicuro ed efficace dei farmaci per l'aborto, sulla base delle linee guida formali dell'OMS e delle ricerche correlate. Anche in luoghi con restrizioni severe sull'aborto, le persone hanno il diritto di condividere informazioni, ed è difficile immaginare un persecutore che possa accusare con successo qualcuno di aver condiviso un protocollo dell'OMS che può essere scaricato in più di una dozzina di lingue[408].

Se oggi internet appare un canale di diffusione privilegiato, non bisogna dimenticare che, prima di questa svolta, la circolazione delle informazioni è passata soprattutto dalle linee telefoniche dedicate alla salute riproduttiva e all'aborto sicuro (in spagnolo *LIAS - Lineas de información sobre aborto seguro*), nate nella prima decade degli anni Duemila con l'obiettivo di ridurre, nel lungo termine, la clandestinità e la mortalità materno-infantile. Un anno cruciale è il 2008, quando *Women on Waves* (*WoW*)[409], organizzazione non governativa fondata nel 1999 dalla dottoressa Rebecca Gomberts con lo scopo di fornire servizi relativi alla salute riproduttiva a persone in paesi con leggi restrittive sull'aborto, forma alcunɜ attivistɜ ecuadorianɜ e contribuisce alla nascita della *Línea de Información Telefónica sobre Sexualidad y Aborto Seguro Salud de la Mujer* (*Linea diretta per la sessualità e l'aborto sicuro per la salute delle donne*) a Quito, in Ecuador[410]. La linea viene inaugurata con un gesto simbolico: un grande lenzuolo bianco, riportante il numero di telefono della linea, venne calato da una statua della Vergine Maria[411].

In breve tempo, queste linee telefoniche si diffondono in tutta l'America Latina e nei Caraibi, in un primo momento con il supporto - specialmente in termini economici - di

---

[408] N. Braine, *Abortion Beyond the Law*, cit., p. 64, traduzione mia.

[409] https://www.womenonwaves.org/en/ (consultato il 26 agosto 2025).

[410] R. Drovetta, "Acciones feministas en las Líneas de Información Aborto Seguro (LIAS) en Latinoamérica y el Caribe", cit.; R. Drovetta, "Safe abortion information hotlines: An effective strategy for increasing women's access to safe abortions in Latin America", in *Reproductive Health Matters*, vol. 23, n. 45, 2015, pp. 47-57; V. Fernández y L. Szwarc, "Aborto medicamentoso: transferencias militantes y transnacionalización de saberes en Argentina y América Latina", cit., pp. 163-177. Per un approfondimento sull'esperienza portoghese che ha preceduto la nascita delle linee telefoniche latinoamericane, si veda R. Gomperts, "Women on Waves: Where Next for the Abortion Boat?", in *Reproductive Health Matters*, vol. 10, n. 19, 2002, pp. 180-183.

[411] Il momento è ripreso nel documentario *Vessel* (2014): https://vesselthefilm.com/ (consultato il 25 agosto 2025).

*Women on W*aves e, successivamente, in maniera del tutto autonoma, grazie agli scambi tra attivistɜ avvenuti nell'ambito degli *Encuentros feministas Latinoamericanas y del Caribe* (*EFLAC*)[412]: in Cile e in Argentina, per esempio, la linea viene attivata nel 2009, in Perù nel 2010, con l'obiettivo di fornire informazioni sull'aborto con mifepristone e misoprostolo (o solo misoprostolo) in contesti caratterizzati da restrizioni legali, stigma, violenza medica e gruppi di pressione "pro-life"[413]. In generale in America Latina la diffusione del misoprostolo è stata molto più ampia rispetto a quella del mifepristone: mentre il misoprostolo è reperibile (per lo più, anche tramite farmacie) perché registrato per indicazioni non abortive, il mifepristone è specificatamente registrato come farmaco abortivo, cosa che ha determinato maggiori controlli e restrizioni[414]. Inoltre, il misoprostolo risulta essere più accessibile economicamente. Proprio questa relativa disponibilità del misoprostolo ha reso possibile la costruzione di infrastrutture sociali di accompagnamento, nate per condividere informazioni affidabili e ridurre i rischi di un uso isolato e clandestino del farmaco[415]. La prima linea telefonica argentina nasce, nello specifico, all'interno del progetto *Aborto: más información, menos riesgos* (*Aborto, più informazioni, meno rischi*), coordinato dalla collettiva lesbica *Lesbianas y Feministas por la descriminalización del aborto* (*Lesbiche e Femministe per la decriminalizzazione dell'aborto*), a cui si deve la prima edizione del manuale *Todo lo que querés saber sobre cómo hacerte un aborto con pastillas* (*Tutto quello che volete sapere su come abortire con le pastiglie*). Secondo Drovetta, nel 2014 la guida aveva ricevuto 500.000 download e ne erano state distribuite 10.000 copie.

L'organizzazione e la diffusione di queste linee telefoniche è il risultato di un approccio "femminista comunitario" autonomo, che, pur avendo come orizzonte quello

412 N. Braine, *Abortion Beyond the Law*, cit., pp. 62-96.

413 Come ricostruisce bene Drovetta (2015), a seconda del contesto e della possibilità di interpretare in maniera più o meno estensiva il diritto a dare e ricevere informazioni, le linee telefoniche raccolgono informazioni in merito alla donna che sta telefonando, per determinare il numero di settimane di gravidanza, se è possibile utilizzare il misoprostolo e per escludere eventuali controindicazioni. Dopodiché forniscono informazioni sul dosaggio e le modalità di somministrazione delle pillole, i livelli di efficacia in base all'età gestazionale, i sintomi attesi, i possibili effetti collaterali e indesiderati, i casi in cui è consigliabile rivolgersi a professionistɜ sanitarɜ, le strategie per evitare che questɜ le denuncino alla polizia nel caso debbano rivolgersi a un ospedale.

414 Cfr. A. Thompson, D. Singh, A.R. Ghorashi, M.K. Donovan, J. Ma, & J. Rikelman, "The disproportionate burdens of the mifepristone REMS", in *Contraception*, vol. 104, n. 1, 2021, pp.16–19; N. Zamberlin, M. Romero, & S., Ramos, "Latin American women's experiences with medical abortion in settings where abortion is legally restricted", cit..

415 E.L. Jacobson, & C. Gerdts "Self-Managed Medication Abortion: History, Evidence, Models of Care, and Policy Considerations", in *American Journal of Public Health*, 2025, pp. e1-e8.

di promuove i diritti delle donne, si differenzia dalle organizzazioni di "femministe professioniste" che fanno pressioni per l'aborto legale, mettendo al centro la solidarietà tra pari e la produzione collettiva di saperi contraegemonici[416], ovvero di teorie e saperi che rifiutano di confermare l'ordine dominante per rivolgersi, per usare le parole di Jack Halberstam, verso la produzione di una «conoscenza orientata alla risoluzione di problemi e verso delle visioni sociali di giustizia radicale»[417]. Nel solco di quanto Antonio Gramsci individua come possibilità per le classi subalterne di sviluppare e organizzare proprie forme di conoscenza autonome[418], il sapere prodotto "dal basso" offre spiragli di contestazione che, come scrive David Graeber nel suo libro sull'anarchia, più che di una "teoria alta", hanno «bisogno di quella che si potrebbe chiamare una "teoria bassa": una maniera per fare i conti con quei problemi reali e immediati che emergono nel corso di un progetto di trasformazione della realtà»[419].

Queste linee telefoniche, infatti, si diffondono prima di tutto perché rispondono a un bisogno reale e urgente: avere accesso a informazioni sicure in contesti segnati da criminalizzazione, stigma e violenza istituzionale.

2.2. Dalle linee telefoniche ai gruppi di accompagnamento

Se, come ricorda Braine, l'anonimato e la distanza garantiti dalle linee telefoniche possono essere fondamentali per alcune persone, dato lo stigma che ancora circonda l'aborto, per altre, invece, è più importante condividere collettivamente l'esperienza e trovare qualcunə che le accompagni nel processo, in spazi sicuri e solidali che favoriscono autodeterminazione e consapevolezza. È precisamente questo il sostegno che offrono i gruppi di accompagnamento presenziali, che negli ultimi due decenni hanno avuto un ruolo cruciale in diversi paesi dell'America Latina. Lungi dall'essere realtà separate, queste forme di supporto si intrecciano e si trasformano a vicenda, costituendo un unico continuum di accompagnamento. Come osserva, ancora una volta, Braine: «le linee telefoniche e i gruppi di accompagnamento non sono entità separate che operano in isolamento, ma organizzazioni ben interconnesse che svolgono un lavoro simile e sono

[416] V. Pérez Bentancur, *La Política del Aborto Legal en América Latina*, cit.
[417] J. Halberstam, *L'arte queer del fallimento*, trad. it., minimum fax, Roma, 2022, p. 32.
[418] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit.
[419] D. Graeber, *Frammenti di antropologia anarchica,* trad. it., Elèuthera, Milano, 2006, versione e-pub, 11%.

impegnate in conversazioni regionali e globali per condividere esperienze, conoscenze e supporto reciproco»[420]. Gruppi di accompagnamento sono presenti in molte parti del mondo, con modalità d'azione e forme organizzative diverse. Tra questi, *Socorristas en Red* rappresenta senza dubbio uno degli esempi più significativi, sia per l'ampiezza della sua rete, sia per la visibilità del suo operato. La sua peculiarità risiede nell'attenzione, centrale, dedicata alla relazione e alla costruzione di legami di solidarietà. Come vedremo, lɜ stessɜ *socorristas* la descrivono come una pratica "di sorellanza" (*sorora*), che si fonda su un esercizio all'ascolto e all'affidamento, capace di trasformare l'aborto da esperienza individuale, vissuta nell'isolamento e nella paura determinati dallo stigma, a momento condiviso e collettivamente sostenuto. L'accompagnamento non si limita a fornire informazioni tecniche sull'uso del misoprostolo, ma produce legami politici e affettivi che si iscrivono in un progetto, più ampio, di trasformazione sociale e politica. Si tratta di un "piano B" (*plan B*), come lo definisce, tra lɜ altrɜ, Mabel Bellucci[421]: una pratica che, nel contesto argentino precedente all'approvazione della legge, ha garantito l'accesso all'interruzione volontaria di gravidanza, senza mai rinunciare a reclamare la depenalizzazione e la legalizzazione dell'aborto. Come vedremo, infatti, *SocRed* ha partecipato attivamente nel lungo processo di negoziazione avviato dalla Campagna per il diritto all'aborto, contribuendo a tenere aperto il dibattito pubblico e a consolidare la legittimità della richiesta di aborto legale, sicuro e gratuito[422].

3. Da *Socorro Rosa* alla rete *Socorristas en Red*. Genealogia di un dispositivo

Come anticipato nel capitolo 2, *Socorrista en Red* (*feministas y transfeministas que abortamos*) è un'articolazione nazionale di collettive e organizzazioni argentine impegnata ad accompagnare persone che desiderano interrompere gravidanze non desiderate. Questa articolazione affonda le sue radici nell'esperienza di *Socorro Rosa*, servizio telefonico di informazione e accompagnamento all'aborto con pastiglie avviato nel 2010 dalla collettiva *La Revuelta*[423] di Neuquén, città della Patagonia argentina. La

[420] N. Braine, *Abortion Beyond the Law*, cit., p. 4, traduzione mia.
[421] M. Bellucci, *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo,* Capital Intelectual, Buenos Aires, 2014.
[422] B. Keefe-Oates, "Transforming Abortion Access Through Feminist Community-Based Healthcare and Activism: A Case Study of Socorristas en Red in Argentina", cit., pp. 190-204.
[423] https://larevuelta.com.ar/ (consultato il 22 agosto 2025).

sua istituzione fu il risultato delle riflessioni generatesi dopo la richiesta di supporto di una giovane coppia, che nel proprio percorso di interruzione volontaria di gravidanza si trovò a confrontarsi con violenza medica, razzismo, giudizio sociale, clandestinità e costi economici eccessivi. Era il 2008 e, in quel momento, l'aborto in Argentina era ancora illegale. Come raccontano alcune dellɜ stessɜ attivistɜ presenti all'epoca dei fatti:

> Sappiamo poco del tipo di pratiche a cui è sottoposto nel frattempo il corpo di A., quando la interroghiamo ci dice: "Non so cosa mi ha fatto, mi ha visitato e ha messo qualcosa ma non so cos'altro". Può esserci così tanto imperialismo sul corpo? Può esserci un silenzio così davanti a questa colonizzazione? [...] Non hanno nemmeno la cosa più basilare in questi casi, gli assorbenti, perché il giorno prima non glielo avevano detto [n.d.a. di portarli], sì, però la persona che aveva risposto al telefono non si è dimenticata di ricordare loro di portare i 2.500 pesos da pagare; un vero commerciante di corpi e desideri[424].

E continuano:

> Alla fine l'aborto è stato realizzato, nonostante il divieto, nonostante le settimane coinvolte, nonostante le scarse informazioni riguardanti la pratica medica, nonostante l'angoscia, nonostante la violenza, nonostante gli abusi, nonostante i soldi, nonostante la distanza, lontano dai parametri dei diritti che ci assistono. Perché, come sostengono July Chaneton e Nayla Vacarezza, "[quello] su cui il divieto sembra influire sono le regole del gioco, cioè le condizioni, piuttosto che la pratica in sé[425].

L'esperienza di violenza istituzionale e sanitaria mette in evidenza la necessità di «intervenire politicamente in maniera differente»[426], così da non essere più esposts a simili atteggiamenti arbitrari senza avere gli strumenti per contrastarli. Sempre nel 2008,

---

[424] Per maggiori approfondimenti circa l'episodio, richiamato anche nel corso di un'intervista, rimando a B. Grosso, M. Tripin, y R. Zurbriggen, "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", in A.M. Fernández y W. Sigueira Peres, *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales,* Biblos, Buenos Aires, 2013. La citazione si trova a p. 5, la traduzione è mia: https://larevuelta.com.ar/wp-content/uploads/2017/09/2012-Texto-Socorro-Rosa-Las-Revueltas-Agosto.pdf (consultato il 22 agosto 2025).

[425] Ivi, p. 6, traduzione mia.

[426] Ivi, p. 7, traduzione mia.

inoltre, un altro episodio «precipita una serie di decisioni»[427]: si tratta del caso di un ex poliziotto, responsabile di abusi sessuali su una bambina di undici anni rimasta incinta. L'episodio diventa emblematico dell'impunità garantita alla violenza machista, per la scappatoia giuridica su cui il tribunale costruisce un intero impianto di argomentazioni sessiste che minimizzano la gravità delle violenze. Questi episodi - che lɜ attivistɜ definiscono veri e propri *eventi*, nel senso attribuito al termine da Maurizio Lazzarato[428] - spingono *La Revuelta* a immaginare dispositivi di sostegno, come *Socorro Violeta,* servizio di consulenza e supporto legale in materia di violenza di genere, «risposta femminista all'impotenza - legale, sociale, psicologica, statale - [...]»[429] di fronte alla brutalità machista. E, naturalmente, *Socorro Rosa*, servizio di accompagnamento all'aborto, perché, nelle parole dellɜ attivistɜ, «non abbiamo finito di organizzare e sistematizzare un *socorro* [il viola] che già avevamo bisogno di un altro [il rosa]»[430]. Inizialmente, *Socorro Rosa* è pensato come appendice di *Socorro Violeta*, con la funzione principale di costituire un canale privilegiato per la trasmissione di informazioni affidabili - per telefono, via mail o di persona, a seconda della vicinanza e della fiducia costruita con la persona che richiede le informazioni - riguardo lɜ medicɜ che praticano aborti e l'impiego sicuro del misoprostolo. Si tratta di una fase ancora segnata dal timore e dalla convinzione che la sicurezza della procedura risieda esclusivamente nel sapere medico. Ben presto, però, emergono le ambiguità di questa prassi: se, da un lato, rende possibile l'accesso all'interruzione di gravidanza, dall'altro espone le donne alla possibilità di esperire forme di violenza medica e contribuisce ad alimentare i costi esorbitanti del

---

[427] Ivi, p. 9, traduzione mia.

[428] M. Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, op. cit. in B. Grosso, M. Tripin y R. Zurbriggen, "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", cit. Scrivono lɜ attivistɜ: «Il sociologo e filosofo Maurizio Lazzarato ci aiuta a riflettere sull'idea di evento. Secondo lui ogni evento provoca innanzitutto una mutazione nella soggettività. Una mutazione "nel modo di sentire: non puoi più sopportare quello che sopportavi precedentemente. […] Realizzare altri possibili che un evento ha portato alla luce è quindi aprire a un altro processo imprevedibile, rischioso, impossibile da prevedere: è operare una riconversione soggettiva a livello collettivo. […] Le modalità dell'evento sono la problematica. Non è la soluzione di un problema, ma piuttosto l'apertura di possibilità". Un evento fa emergere nuove possibilità di sperimentazione e creazione» (traduzione mia).

[429] Per approfondire l'esperienza di *Socorro Violeta*, rimando alle parole delle stessɜ attivistɜ. In particolare, si veda M. Reynoso y R. Zurbriggen, *Colectiva Feminista La Revuelta. Una bio-genealogía*, Herramienta, Buenos Aires, 2011.

[430] B. Grosso, M. Tripin y R. Zurbriggen, "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", cit., p.8, traduzione mia.

rivolgersi a medicɜ che praticano aborti illegali, rendendosi involontariamente complice del mercato clandestino degli aborti.

A partire dal 2009, la collettiva sceglie allora di svincolarsi progressivamente dall'autorità medica e di aprire la strada a un modello differente di accompagnamento, che privilegi l'aborto con misoprostolo a casa, laddove possibile, l'accompagnamento femminista e la costruzione di relazioni di fiducia, piuttosto che la mediazione con professionistɜ, spesso mossɜ esclusivamente da interessi economici. È in questa transizione, non certo immediata, segnata da scambi, confronti e apprendimento, che *Socorro Rosa* smette di essere un semplice canale di informazioni e comincia a configurarsi come un vero e proprio dispositivo politico, in grado di trasformare la vulnerabilità e la clandestinità in un terreno di resistenza collettiva. La sistematizzazione di protocolli e registri, la raccolta di dati e la condivisione di pratiche inaugura così un'«etica del rischio»[431] che restituisce potere alle soggettività coinvolte e segna la nascita del *socorrismo* come pratica autonoma e femminista. D'altra parte, il nome di quello che poi sarebbe diventato a tutti gli effetti un «dispositivo di accompagnamento», in grado di trasformare la «sofferenza in azione politica»[432], non è casuale, ma è un riferimento esplicito alle genealogie storiche di autogestione dell'aborto, comprese quelle italiane, da cui prende ispirazione. Nelle parole di una persona intervistata:

> C'è una cosa interessante nel nome, noi ci eravamo documentate su altre esperienze di femminismo, eravamo e siamo parte della Campagna nazionale per il diritto all'aborto legale, libero e sicuro, così.... Beh, la circolazione dei materiali, dei testi e lì, vedendo quello che le femministe avevano fatto negli anni Settanta, soprattutto in Francia, in Italia, a Chicago, […] e abbiamo letto un testo delle donne italiane, il rapporto con i medici comunisti, l'aborto in casa, no? Non con le medicine, ovviamente, a quel tempo, e nella traduzione c'era scritto che questo servizio si chiamava "Soccorso Rosa" e quindi è da lì che abbiamo preso l'idea di *Socorro Rosa*, che poi abbiamo scoperto essere una cattiva traduzione, non importa, siamo rimasti con Socorro Rosa. Perché ovviamente, pensandoci, quando una compagna ci ha detto: "le italiane *Soccorso Rosa*, con i medici comunisti? Strano... doveva essere Soccorso Rosso". Siamo tornate al testo e il

[431] Ivi, p. 12, traduzione mia.
[432] B. Grosso, M. Tripin y R. Zurbriggen, "La gesta del aborto propio", in Bellucci, M., *Historia de una desobediencia*, cit., p. 346, traduzione mia.

> testo diceva Rosa e allora ci siamo dette, deve essere stato Rosso ma per noi ormai era Rosa (intervista 1, 13 novembre 2024).

Nel corso del tempo, il "dispositivo accompagnamento" è andato incontro a progressivi adattamenti ed evoluzioni, fino a delinearsi nella sua attuale configurazione, strutturata in quattro momenti principali, che mi vengono descritti dallɜ intrervistatɜ nel corso della ricerca. Il primo è il contatto iniziale, che avveniva, in origine, esclusivamente per via telefonica e che, successivamente, si è esteso all'utilizzo delle diverse piattaforme social:

> [...] questo primo momento implica che ci chiamino o ci scrivano e noi rispondiamo alle chiamate, se la persona è una persona con disabilità che non può parlare stabiliamo una forma di contatto, ma quel primo momento è molto importante per noi perché implica quel primo contatto in cui puntiamo ad attenuare ansie e alla sicurezza, no? È un momento fondamentale per questo motivo. Quindi abbiamo anche impostato il servizio telefonico in modo tale che chi risponde al telefono possa dedicare il suo tempo solo a questo compito, non perché il telefono squilli a ogni ora, si, può essere... ma che si stia concentratɜ su questo compito, disponibilɜ per questo compito, il che significa che se non abbiamo un ufficio come collettiva saremo in un sindacato, saremo in un Centro Culturale, saremo in un posto dove risponderemo alla linea telefonica, ok? E disponibilɜ per questo, per ascoltare, ascoltare, ascoltare, ascoltare, ascoltare, ascoltare (intervista 1, 13 novembre 2024).

Successivamente, viene organizzato un incontro presenziale[433], solitamente gruppale, coordinato da un paio di attivistɜ, durante il quale - a partire da un opuscolo informativo sull'uso del misoprostolo -, si socializza il processo e si chiariscono dubbi e necessità, in una dimensione alla pari accogliente e non giudicante. L'incontro di persona è un momento fondamentale, che segna il passaggio dal supportare donne anonime, senza un volto, a donne con un nome, una storia che va riconosciuta e validata, con cui vengono stabiliti vincoli e legami[434]. Lɜ attivistɜ descrivono l'incontro in presenza come un

[433] Quando non è possibile incontrarsi di persona, vengono organizzati anche incontri virtuali, modalità a cui la rete ha fatto ricorso in particolare durante la pandemia da Covid-19.
[434] B. Grosso, M. Tripin y R. Zurbriggen, "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", cit.

momento centrale, l'occasione per condividere dubbi, domande, timori, ma anche esperienze pregresse di aborto e di uso del misoprostolo:

> L'opuscolo informativo si affronta per forza, è l'opuscolo che dice come usare i farmaci, l'opuscolo che riporta i sintomi che possono capitare e le raccomandazioni su cosa fare in caso di segnale d'allarme ok? Questo sarà un momento chiave del workshop, ma a volte il workshop inizia con, beh, "come vi sentite con questa decisione?" No? Hanno paura, non hanno paura? Chi lo sa, chi non lo sa, come sono arrivate a noi? E questo apre molte conversazioni (intervista 1, 13 novembre 2024).

Segue un momento individuale dedicato alla raccolta dei dati personali tramite la compilazione di un modulo, dove la persona viene messa in contatto diretto con la propria *acompañante* ("accompagnatrice"), che la assisterà durante l'intero processo di assunzione delle pastiglie.

> Bene, il terzo momento è quando prendono il farmaco. Se lo vorranno, rimarranno in contatto con la loro *acompañante*. Ci tengono aggiornate, alcunɜ hanno bisogno di molta più dipendenza… questo fine settimana, ne parlavo allɜ compagnɜ attraverso… attraverso i gruppi che abbiamo, dico loro: "sarà un sabato intenso", perché una ragazza aveva preso il mifeprostone, il sabato toccava continuare con il misoprostolo, intorno alle 21:00 mi dice: "alle 9 comincio con il miso", "perfetto" rispondo, "dai, ci sono", "le ho già in bocca [n.d.a. le pastiglie]", "si sono già sciolte", mi stava dicendo tutto, quindi dico "sarà un sabato intenso", un sabato sera intenso, e poi aggiunge: "non so se devo dirti tutto, ma beh, ti dirò tutto" [...]. Questo terzo momento è offrire il proprio tempo: "beh, sono qui, disponibile, affinché tu possa dirmi di cosa hai bisogno" e pensiamo che sia molto importante che la persona - ecco perché apprezziamo così tanto la presenza - conosca almeno il volto di chi l'accompagna, no? (intervista 1, 13 novembre 2024).

Infine, il quarto e ultimo momento è quello dell'accompagnamento post-aborto, personalizzato in base alle specifiche esigenze della persona. Questa ultima fase mette in luce con particolare chiarezza il carattere dinamico del dispositivo, che si è sviluppato in dialogo con le persone accompagnate, crescendo insieme a loro e modulandosi sulla base

dei loro bisogni, desideri e necessità. Una dellɜ attivistɜ intervistatɜ, nello specifico, ha ricordato come, nelle prime esperienze, si insistesse molto sul controllo post-aborto, principalmente per ragioni di sicurezza. Con il passare degli anni, grazie all'accumularsi di esperienza, si è tuttavia compreso che tale passaggio non è sempre necessario, poiché non tutte le persone lo desiderano e, in molti casi, è sufficiente ascoltare e rispettare il loro sentire quando affermano di stare bene[435]. Nelle parole dell'intervistata, la pratica dell'accompagnamento è sempre anche un processo di produzione collettiva di sapere:

> Il quarto momento è un momento che adesso per noi è più "lassista", ma all'inizio eravamo molto insistenti, che è il controllo medico post-aborto, no? Abbiamo insistito molto in un primo periodo, credo, nei nostri primi anni di esistenza… ma, tipo, l'insistenza nel chiamarle, non so, quattro volte, con le donne abbiamo imparato che questo non era necessario... la verità è che l'abbiamo imparato con loro... la scienza che produciamo è una scienza che si produce nel calore di questa esperienza dell'accompagnare, da ciò che ci trasmettono le persone che accompagniamo, no? Ecco, ci dicevano "sto bene, non ne ho bisogno", "ma come fai a non andare, ma come fai a non andare, ma dai!!" "ma sto bene!", come dire "basta, non rompermi!" No? Quindi, all'inizio, il nostro impegno politico in quel quarto momento, incentrato sul controllo medico post-aborto, per me era… era informato da due questioni: la prima è che avevamo nella nostra mente, nella nostra pelle, l'idea che l'aborto è un problema di salute. Dato che è un problema di salute, devi tornare lì, devi tornare indietro perché devi assicurarti… perché il sistema medico è quello che ne sa di più, no? È quello che ci fanno credere, ci è entrato dentro, dico, dobbiamo togliercelo dalla testa no? Come dobbiamo sbarazzarci dell'idea che l'aborto sia l'ultima risorsa a cui una persona ricorre quando ha una gravidanza (intervista 1, 13 novembre 2024).

3.1. Dalla pratica alla rete: la nascita di *Socorristas en Red*

L'esperienza di *Socorro Rosa* si è presto intrecciata con altre esperienze simili, portando alla creazione di «una complessa rete di relazioni inscritte in un'epoca particolare, segnata dalla presenza imprescindibile di attivistɜ, collettivi e gruppi femministi eterogenei che, insieme all'ampio movimento delle donne [...], [hanno trainato e imposto] nuove agende

[435] Questo, naturalmente, dipende anche dalle settimane di gestazione coinvolte.

per la politica tutta»[436]. Nel 2007 si era già costituita la rete *Feministas Inconvenientes* (*Femministe Scomode*), che ha rappresentato un luogo privilegiato di scambio di pratiche e di incontro tra attivistɜ *socorristas* con prospettive affini, oltre a costituire l'occasione per promuovere la diffusione degli opuscoli informativi sull'uso del misoprostolo. Questi materiali, stampati in parte proprio grazie ai fondi della Campagna Nazionale per il diritto all'aborto legale - avviata, come precedentemente ricostruito, nel 2005 - venivano distribuiti in grande quantità, specialmente in occasione dei già menzionati *Encuentros Nacional de Mujeres* (*Incontri Nazionali di Donne*), che si realizzano ogni anno, a partire dal 1986, in «diverse città e province del paese» (intervista 2, 26 dicembre 2024). Come raccontano Maffeo, Santarelli, Satta e Zurbriggen, durante una plenaria della Campagna per il diritto all'aborto legale, sicuro e gratuito del dicembre 2011 - ecco ritornare l'intreccio tra la storia del *socorrismo* e quella della legge sull'aborto - emerge l'esigenza di rafforzare queste connessioni in una rete stabile[437]. Da tale impulso nasce la prima plenaria nazionale di realtà *socorristas*, svoltasi a Córdoba nel marzo 2012, cui prendono parte attivistɜ provenienti da diverse città argentine. Fin dall'inizio questi incontri si caratterizzano come spazi di intenso scambio politico e pratico: vi si discute l'uso sicuro del misoprostolo, si progetta la produzione di materiali condivisi per la diffusione di informazioni, e si elaborano strategie comuni a partire dal contesto politico e giuridico dell'epoca[438]. Le plenarie successive consolidano ulteriormente questa dimensione di incontro e apprendimento collettivo. A Córdoba, nel 2013, si decide di rendere visibile l'azione dellɜ *socorristas* attraverso l'utilizzo di blog e la diffusione di opuscoli e campagne pubbliche; l'anno successivo, a Neuquén, la partecipazione di oltre cinquanta attivistɜ provenienti da sedici città segna un salto qualitativo, con l'elaborazione di un protocollo unificato per la raccolta di dati e la sistematizzazione delle esperienze di accompagnamento[439]. Questi momenti non solo hanno permesso lo scambio di pratiche tra collettive e territori differenti, ma hanno anche contribuito a produrre un sapere collettivo, basato sulla condivisione di esperienze e sull'elaborazione di una "pedagogía

[436] B. Grosso, M. Tripin y R. Zurbriggen, "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", cit., p.16, traduzione mia.
[437] F. Maffeo, N. Santarelli, P. Satta R. y Zurbriggen, "Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red (feministas que abortamos): una forma de activismo corporizado y sororo", cit., pp. 217-227.
[438] Per esempio, vi viene discussa la sentenza "*Fallo F.A.L".*
[439] Per approfondire rimando nuovamente a F. Maffeo, N. Santarelli, P. Satta R. y Zurbriggen, "Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red (feministas que abortamos): una forma de activismo corporizado y sororo", cit.

profana"[440] capace di decentrare l'autorità medica e redistribuire conoscenze in chiave femminista. È la nascita di *Socorristas en Red*, una rete diversificata che oggi riunisce - secondo quanto riportato sul loro sito web[441] - oltre cinquanta collettive e gruppi femministi, e che coordina e rafforza le attività di accompagnamento in gran parte del territorio nazionale[442].

4. "Tutto un lavoro da formica!" Il *socorrismo* come *apuesta (contra)pedagógica*

Come abbiamo velocemente ripercorso, in Argentina il processo per il raggiungimento dell'approvazione della legge sull'interruzione volontaria di gravidanza è stato non solo lungo e complesso, ma anche eterogeneo. Pur ispirandosi a un modello di autogestione dell'aborto, critico verso il monopolio del sapere medico e volto ad ampliare l'accesso a informazioni e pratiche sicure attraverso una messa in discussione radicale dei regimi violenti di governance riproduttiva[443], il movimento *socorrista* non ha rinunciato a partecipare a questo processo. Al contrario, ne è diventato una forza trainante.

Decidere di partecipare al processo ha significato dover negoziare continuamente le proprie richieste - «tutto un lavoro da formica», da cui il titolo che ho scelto per questo paragrafo[444] -, con attorɜ politicɜ molto diversɜ - dallɜ senatorɜ allɜ deputatɜ, dallɜ professionistɜ della salute allɜ propriɜ compagnɜ -, ma ha anche significato poter nominare pubblicamente l'aborto come esperienza così comune nella vita delle persone

[440] La nozione di *pedagogía profana*, spesso richiamata dallɜ *socorristas*, anche nei loro scritti, è un'elaborazione del filosofo dell'educazione Jorge Larrosa. Nel celebre *Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas* (2000), Larrosa ha proposto di pensare la pedagogia come un terreno di sperimentazione aperto, non limitato a regole prescrittive e "saperi" da trasmettere, quanto, piuttosto, esteso a ambiti quotidiani della vita, come l'arte, la letteratura o il cinema, che invita a considerare come ambiti per esplorare forme di conoscenza indisciplinata con creatività e gioia. Scrivono Maffeo, Santarelli, Satta e Zurbriggen, riprendendo Larrosa, «seguiamo Jorge Larrosa (2000) nella proposta di una pedagogia profana, quella che non pretende oggettività, né universalità, né una verità. Ciò non significa però che rinunci a produrre effetti di senso. Pur senza la volontà di prescrivere forme di azione, non abdica alla possibilità di modificare le pratiche; e benché non occupi un luogo sicuro e garantito nel grembo della verità, indica un altro modo di pensare e di scrivere». Cfr. F. Maffeo, N. Santarelli, P. Satta R. y Zurbriggen, "Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red (feministas que abortamos): una forma de activismo corporizado y sororo", cit., p. 221, traduzione mia.

[441] https://socorristasenred.org/ (consultato il 23 agosto 2025).

[442] G. Lucchetti, V. Albardonedo y M.V. Alfonso, "Socorristas en red. Soporte comunitario a la autogestión del aborto en Argentina", in *Salud Colectiv*a, 2024.

[443] M. Belfrage, "Cuerpo-territorio y aborto: propuesta teórica para cuestionar la gobernanza reproductiva violenta", in *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época*, vol. 2, n.1, 2022, pp. 1-19.

[444] Intervista 4, 9 luglio 2025.

con capacità gestante, un evento quotidiano che era necessario riconoscere come una questione sociale e pubblica[445]. La legge, tuttavia, come mi spiegano diversɜ intervistatɜ, non è mai stato l'obiettivo ultimo del movimento, ma un primo passo necessario a garantire l'esigibilità dei propri diritti:

> Io personalmente - e credo che sia un sentimento condiviso anche da alcune altre compagne - pensiamo che la legge di interruzione volontaria di gravidanza sia la legge più significativa dopo il ritorno della democrazia in Argentina, no? È, credo, una pietra miliare del movimento delle donne e femminista, non solo in Argentina ma in tutta l'America Latina. Ed è una legge importante nel senso che implica molte cose: non solo regola l'interruzione volontaria di gravidanza fino alla quattordicesima settimana, ma prevede anche il protocollo di interruzione, cioè il protocollo di assistenza per le persone che hanno diritto a interrompere la gravidanza, mettendo insieme le due questioni, le IVE[446] e le ILE[447]. È uno strumento politico e legale che, se lo si sa utilizzare, è molto potente. Ora, questo non significa che il nostro obiettivo massimo sia la legge e il nostro punto di arrivo sia la legge, no? Al contrario: la legge è la base che abbiamo, non il punto di arrivo. Dunque, certo, tutte ci siamo messe a studiarla, a riflettere su quella legge e a pensarla come un punto di partenza, come una base di diritti da cui proseguire. Allora, cosa dobbiamo fare con questa legge? Dobbiamo diffonderla, dobbiamo farla vivere, dicevamo noi, dobbiamo riempirla di contenuti (intervista 4, 9 luglio 2025).

E ancora:

> Abbiamo sempre saputo, o la maggior parte di noi ha sempre saputo, che l'aborto legale era un obiettivo, non un punto di arrivo. Ci permette di collocarci in un'altra posizione in termini di esigibilità verso lo Stato, ma in questo contesto, in questo Paese… vedi te se questo contesto non dimostra che una legge non risolve nulla, che la legge da sola è lettera morta, che la legge bisogna farla vivere - ed è questo che tentiamo di fare noi *socorristas* (intervista 3, 2 luglio 2025).

---

[445] J. Burton, & G. Trinidad Peralta, "Un aborto feminista es un aborto cuidado. Prácticas de cuidado en el socorrismo patagónico", in *Revista Estudos Feministas*, 29, 2021.
[446] *Interrupción Voluntaria del Embarazo* (*IVE*).
[447] *Interrupción Legal de Embarazo* (*ILE*).

All'interno di questo lungo percorso, la sfida che, come veremo nelle prossime pagine, viene definita "pedagogica" in molte interviste, è stata quella di contribuire a modificare gli immaginari, le parole con cui si narra l'esperienza dell'aborto. Quando accennavo, nel capitolo 2 dove si è introdotto il caso, al ruolo svolto da *SocRed* nel favorire una "depenalizzazione sociale", prima ancora che legale, dell'aborto, intendevo proprio sottolineare come il processo di nominare, parlare, uscire dall'ombra non sia stato soltanto un atto simbolico, ma una vera e propria strategia politica per conferire visibilità al tema. Attraverso la presa di parola pubblica, lɜ attivistɜ hanno costruito quella che possiamo leggere come una contro-sfera femminista[448], capace di mettere in discussione le narrazioni egemoniche sulla maternità e sulla sessualità e di produrre nuove cornici di legittimità per l'esperienza dell'aborto.

Questa visibilità ha avuto una duplice funzione: da un lato, ha reso possibile la creazione di alleanze tra movimenti - come abbiamo già sottolineato, con le *Abuelas y Madres de Plaza de Mayo* prima di tutto, ma non solo - radicando la lotta riproduttiva in una più ampia battaglia per la giustizia sociale; dall'altro, ha funzionato come una vera e propria strategia di protezione collettiva. Rendere pubblica la propria azione, come osservano Burton e Peralta, significa sottrarsi alla precarietà della clandestinità: le performance nello spazio urbano, le campagne grafiche e digitali, le pubblicazioni e i progetti di ricerca non solo comunicano un messaggio politico, ma creano attorno allɜ attivistɜ un consenso sociale che le protegge da eventuali forme di repressione[449]. «La visibilità per alcunɜ è una forma di cura di sé [...]»[450], mi racconta ə attivistə intervistatə: la visibilità non è solo esposizione, quindi, ma anche riparo, una forma di autodifesa politica che trasforma la vulnerabilità in forza collettiva.

4.1. "Anche mettersi in rete è una forma di cura"[451]

Nel corso delle interviste condotte, è emerso come non sia sempre stato semplice il dialogo con gli altri attori sociali. La trasversalità della Campagna, come emerge anche dallo stralcio di intervista riportato qui di seguito, ha rappresentato una sfida costante: la

[448] N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in *Social Text*, n. 25/26, 1990, pp. 56-80.
[449] J. Burton, & G. Trinidad Peralta, "Un aborto feminista es un aborto cuidado. Prácticas de cuidado en el socorrismo patagónico", cit.
[450] Intervista 3, 2 luglio 2025.
[451] Intervista 3, 2 luglio 2025.

necessità di "parlare con tuttɜ, tutto il tempo" ha comportato fatica, attriti e la consapevolezza di trovarsi in dialogo con attori molto diversi tra loro, spesso lontani dalle proprie posizioni politiche:

> Eh… l'articolazione della Campagna esprimeva, diciamo, in questa articolazione c'erano reti di professionistɜ, *soccorristas* e alcune persone delle [n.d.a.] regionali più grandi della Campagna, no? Ed era uno spazio di discussione dove, beh, mettevamo in moto, portavamo avanti, operativizzavamo le decisioni che la Campagna prendeva nella sua plenaria, diciamo, nelle sue riunioni più grandi. È stata un'esperienza molto molto molto significativa per me, in termini di attivismo, perché lì c'erano molte persone che non pensavano né facevano come pensavo o come facevo io, perché se c'è qualcosa di potente nell'esperienza della Campagna nazionale è che è stata così trasversale, così trasversale, dunque così necessario unire i punti, che ho fatto ehm… vediamo come te lo spiego. Bisognava parlare con tuttɜ, tutto il tempo, no? per poter portare avanti, per esempio, un processo di lobby, no? per poter ottenere che la legge fosse presentata, che passasse nelle commissioni, che poi arrivasse all'aula, tutto questo lavoro è parlare con persone diverse, con persone molto diverse che pensano molto diversamente da come penso io, ma con cui avevamo l'accordo che l'aborto dovesse essere legale [...] (intervista 3, 2 luglio 2025).

Alcune intervistate descrivono questo lavoro con altre soggettività - e in particolare con il personale sanitario - come "faticoso" e segnato dalla necessità di esercitare "molta pazienza"[452]. Allo stesso tempo, questa dimensione organizzativa si è rivelata un fattore decisivo, che ha permesso non solo di rafforzare il fronte comune per la legalizzazione, ma anche di costruire, nel tempo, rapporti di collaborazione, riconoscimento e continuità con il sistema sanitario formale, piuttosto che di conflitto irrisolvibile. Come sottolinea ə intervistatə, non si tratta di collocarsi in una posizione di ostilità verso la medicina o di contendergli potere, ma piuttosto di ridefinire i presupposti della relazione:

> Noi non contestiamo il sapere dell'egemonia medica, costruiamo saperi, questo è diverso anche, ti pone in una posizione diversa perché io non vado a disputare il potere con il medico, non mi interessa disputare potere con il medico se io non

[452] Intervista 1, 13 novembre 2024.

> sono medica. Però costruire altri saperi che forse si oppongono all'egemonia medica sì che è necessario (intervista 3, 2 luglio 2025).

Questa affermazione aiuta a chiarire la postura del "modello *socorrista*": l'obiettivo non è quello di sostituire il sapere medico o di negarne la legittimità, ma di affiancarlo con saperi situati, radicati nelle esperienze concrete delle persone che abortiscono. Sono saperi pratici, relazionali e comunitari, che possono mettere in discussione l'egemonia medica, senza pretendere di cambiarne le coordinate. In altre parole, la forza politica e sociale delle *socorristas* non deriva dall'appropriarsi dell'autorità del sistema medico, bensì dal produrre una forma diversa di autorevolezza, fondata sull'accompagnamento, sulla cura reciproca e sulla sistematizzazione collettiva delle esperienze.

È in questo intreccio che il sistema di salute pubblico e il "modello *socorrista*" non vanno letti come antagonisti, ma piuttosto come due piani in relazione di continuità, capaci di offrire alternative multiple e complementari per l'accesso all'aborto, anche dopo l'approvazione della legge:

> Durante il workshop offriamo entrambe le possibilità no? Puoi accedere all'aborto attraverso il sistema sanitario formale o puoi accedere all'aborto attraverso il sistema sanitario comunitario, che è l'aborto autogestito. In altre parole, ciò che la legge ha portato è la possibilità di offrire più alternative per l'accesso all'aborto e di dare molto più valore a ciò che implica l'accompagnamento, perché se la persona ci dice "sì, ho l'assicurazione medica" - la previdenza sociale, come la chiamiamo qui in Argentina -, "voglio passare attraverso il sistema sanitario", noi le diremo dove andare... non diremo "oh, beh, arrangiati!" Perché? Perché la nostra scommessa è che nessunə si senta male rispetto a questa decisione, che nessunə venga messo in discussione, che a nessuno vengano chieste le ragioni se non le vuole dare… (intervista 1, 13 novembre 2024).

Questo intreccio si manifesta nel riconoscimento, da parte della maggior parte dellə professionistə della salute, dell'esperienza e del sapere delle *socorristas*, un riconoscimento che si è andato consolidando nel tempo[453]. A rafforzarlo hanno

[453] Un esempio concreto è la mole di conoscenza prodotta dalla *SenRed* sull'aborto nel secondo trimestre di gravidanza. Cfr. R. Zurbriggen, N. Vacarezza, G. Alonso, B. Grosso, & M. Trpin, *Second Trimester Medical Abortion. A Feminist socorrista Study*, La Parte Maldita, Buenos Aires, 2019. Durante le interviste,

contribuito non solo la produzione e sistematizzazione di dati sugli accompagnamenti, portata avanti fin dai primi anni di attività della rete, che elabora regolarmente rapporti disponibili sul proprio sito, ma anche una ricca bibliografia secondaria che analizza e contestualizza queste pratiche:

> Poi tutti questi dati sono... sistematizzati a livello di rete per produrre informazioni no? Sono anche sistematizzati a partire da percorsi che abbiamo fatto in alcuni spazi universitari, nell'università pubblica nazionale che ci ha aiutato a sviluppare gli strumenti informatici necessari per la produzione di dati e pensiamo sempre che questa produzione di dati ci abbia aiutato in molti modi: uno di questi modi ha a che fare con il sistema sanitario - o meglio, con i professionisti, non il sistema, - i professionisti della salute che "ci autorizzano", cioè che riconoscono che c'è una produzione di salute lì, che riconoscono che abbiamo più informazioni sull'aborto di quante ne abbiano loro nei loro spazi, giusto? Riconoscere che non siamo improvvisate, credo che anche questo sia molto importante, no? [...] i nostri dati sono stati - e sono - presi in considerazione, fanno parte della bibliografia, ci sono…non so, persone che scrivono su riviste dove quei lavori hanno a che fare con le nostre informazioni, no? (intervista 1, 13 novembre 2024).

Questo collegamento è particolarmente rilevante nel contesto argentino, un paese vasto, segnato da forti disparità territoriali e da un sistema sanitario non omogeneo, con differenze significative nell'accesso ai servizi tra le diverse province[454]. A ciò si aggiunge la relativa giovane età della legge, che rende necessario mantenere alta l'attenzione sulla sua effettiva implementazione e sulla possibilità che vi sia uno scarto tra norma giuridica e applicazione quotidiana. Per tutti questi motivi, se in un primo momento le *socorristas* stessɜ avevano concepito la propria azione come temporanea - un "piano B"[455] che avrebbe perso senso con la legalizzazione dell'aborto –, le evidenze più recenti, incluse quelle elaborate dalla stessa rete, rivelano una certa persistenza delle richieste di accompagnamento, segnalando come il *socorrismo* continui a svolgere un ruolo centrale

emerge l'importanza di costruire e mantenere un dialogo con il sistema di salute formale soprattutto per quanto riguarda le gravidanze oltre la 14esima settimana, termine consentito dalla legge 27.610.

[454] G. Luchetti, V. Albardonedo, & M.V. Alfonso, "Socorristas en red: Soporte comunitario a la autogestión del aborto en Argentina", in *Salud colectiva*, 20, 2024, e4810.

[455] Intervista 1, 13 novembre 2024.

anche nel nuovo quadro normativo[456]. Questa persistenza può essere letta come segnale di due dinamiche intrecciate: da un lato, la fragilità dell'applicazione normativa, alimentata anche dalle profonde disomogeneità territoriali; dall'altro, il radicamento delle pratiche *socorristas*, che non si limitano a colmare un limite istituzionale, ma producono forme di sapere e di cura che rimangono rilevanti anche dopo la conquista legislativa. Tanto più perché, secondo quanto emerge da un rapporto di Amnesty International pubblicato nel maggio 2025, le politiche fortemente conservatrici del governo Milei starebbero causando un aumento significativo delle barriere incontrate dalle donne e dalle persone gestanti nell'accesso all'aborto[457]. Con il pretesto del controllo della spesa pubblica, si legge nell rapporto, è in atto un progressivo processo di smantellamento delle politiche pubbliche, che si traduce in tagli drastici ai finanziamenti destinati alla fornitura dei servizi di aborto gratuito attraverso il sistema sanitario pubblico. Ciò determina l'acuirsi delle disuguaglianze territoriali e la difficoltà di reperire i farmaci abortivi. Questo generale disinvestimento, prosegue il rapporto, va messo in relazione con la proclamata offensiva governativa contro la cosiddetta "ideologia di genere", volta a colpire le libertà sessuali e riproduttive attraverso il definanziamento dei programmi di educazione sessuale previsti dalla legge 26.150 (*Ley de Educación Sexual Integral - ESI*). Come riferiscono le attiviste intervistate, l'obiettivo non sarebbe tanto l'abrogazione formale delle norme esistenti, quanto il loro svuotamento materiale. Una di loro racconta:

> [...] credo che siamo in un momento in cui non credo che il governo toccherà la legge, che la toglierà, ma quello che farà è tagliare i fondi e in effetti sta già succedendo, non ci sono metodi contraccettivi come... beh, non sappiamo quando il sistema sanitario avrà i farmaci, dipende dalla provincia, la provincia dipende da chi gestisce il... il programma di salute sessuale e riproduttiva [...] (intervista 2, 26 dicembre 2025).

Secondo un'analisi condotta a partire dai rapporti di monitoraggio pubblicati dal Ministero dell'Economia, nel 2024 sono stati distribuiti solo il 33% dei contraccettivi a

[456] B. Keefe-Oates, S. Filippa, E. Janiak, R. Zurbriggen, B. Grosso, J.T. Chen, C. Gerdts, & B. Gottlieb, "Seeking abortion accompaniment: experiences and self-managed abortion preferences of hotline callers after abortion legalisation in Argentina", in *BMJ Sex Reproductive Health*, vol. 51, n. 2, 2025, pp. 152-159.
[457] Amnesty International, *También es por vos. defender el accesso al aborto ante el retroceso de politica pública*, maggio 2025: https://amnistia.org.ar/noticias/aborto-la-crisis-de-insumos-y-desinformacion-dispara-las-denuncias-por-barreras-en-el-acceso (consultato il 17 ottobre 2025).

lunga durata per adolescenti previsti dal Piano ENIA (*Plan Nacional de Prevención del Embarazo no Intencional*); il 9,1% dei preservativi che avrebbero dovuto essere consegnati. Il dato più preoccupante riguarda i farmaci destinati all'interruzione volontaria di gravidanza: nel primo trimestre del 2024, non era stato erogato nessuno dei 100.400 trattamenti previsti per i primi nove mesi dell'anno[458].

4.2. L'aborto femminista come pratica prefigurativa di cura

Come precedentemente anticipato, in quasi tutte le interviste condotte, è emersa, sebbene declinata in modi diversi, la parola "pedagogia". Il *socorrismo* si configura, innanzitutto, come pratica pedagogica tra *socorristas* e *socorridas*, come spazio di scambio e costruzione di saperi condivisi. Un esempio emblematico è quello dei laboratori, i momenti collettivi in cui viene spiegato in modo chiaro e accessibile il procedimento per abortire con l'uso delle pastiglie. Questi momenti si traducono spesso in spazi di cura e amorevolezza (*amorosidad*), dove praticare quell'ascolto attento e privo di pregiudizi che ho già menzionato parlando del ruolo delle linee telefoniche. Non si tratta di una predisposizione naturale, né di relazioni sempre facili o lineari, ma dello sforzo di validare storie intrecciate di desideri, speranze, paure e scelte[459]. Come emerge in altri frammenti di intervista selezionati:

> Secondo momento. In questa prima chiamata offriamo la possibilità di partecipare a quello che chiamiamo laboratorio in presenza. Lo chiamiamo laboratorio perché c'è, beh, tutta un'impronta… diciamo didattica in chi organizza queste attività, e quindi il laboratorio fa parte di questo spazio pedagogico. C'è chi lo chiama "incontro", ma per la rete delle *socorristas* sono laboratori che cerchiamo abbiano due caratteristiche: che siano in presenza e, per quanto possibile, che siano collettivi. All'inizio non erano collettivi, erano individuali: correvamo dietro a ogni persona che ci chiamava, perché pensavamo che l'aborto dovesse essere subito, immediato - sì, lo pensavamo così, prima, prima di imparare. Così correvamo dietro a ogni persona che ci chiamava. Ci chiamava qualcunə il giovedì e dicevamo "bene, domani alle cinque del pomeriggio, bla bla…". Tutto questo è cambiato: è cambiato anche per migliorare il nostro attivismo, per

[458] Per un approfondimento, rimando direttamente all' analisi: https://chequeado.com/el-explicador/salud-sexual-y-reproductiva-cayo-un-64-la-distribucion-de-preservativos-y-anticonceptivos-durante-el-gobierno-de-javier-milei/ (consultato il 17 ottobre 2025).
[459] Per approfondire, rimando a L. Rosso, *Contame cosas,* cit.

> generare anche delle forme di cura, no? Allora, di fronte a tanta domanda, abbiamo iniziato a pensare anche qui: "e se le mettiamo insieme?", abbiamo detto un giorno, "e se le mettiamo insieme per smettere di correre?". E quel "mettiamole insieme per smettere di correre" si è trasformato in una cosa bellissima, bellissima, bellissima. Perché quello che succede nei laboratori in presenza è intraducibile, intrasferibile… dalla persona che arriva con un'angoscia tremenda, a quella che dice "io ho abortito un mese fa, per me è andato tutto bene, stai tranquilla", fino alla donna che arriva con un'adolescente e magari uno pensa: "ma è lei che deve abortire?" e invece risponde: "no, io, mi accompagna mia figlia"… no? Tutte queste cose che succedono in un incontro in presenza sono molto interessanti [...] (intervista 1, 13 novembre 2024).

Torna anche il tema delle emozioni, come fonte di conoscenza e fulcro di una memoria collettiva che diventa strumento di pedagogia politica:

> Il *socorrismo* continua ad essere necessario. Perché socializziamo le conoscenze, perché socializziamo anche le emozioni. Perché quando c'è un laboratorio di gruppo, con molte persone che stanno per abortire e altre che accompagnano, si produce effettivamente un cambiamento: negli strumenti che quella persona aveva prima e in quelli che possiede dopo aver attraversato il processo di aborto (intervista 3, 2 luglio 2025).

La stessa persona, riflettendo sulla propria esperienza, richiama esplicitamente la dimensione prefigurativa dell'attivismo *socorrista*. Si tratta di praticare forme di cura che, nel qui ed ora, sottraggono l'aborto a una dimensione privata - in cui è spesso vissuto con vergogna o sofferenza - per renderlo esperienza condivisa, pedagogica e comunitaria, senza rinunciare a quella dimensione utopica proiettata nel futuro:

> Allora, molte persone che io accompagno hanno già abortito e allora io dico loro: "ma allora sai… come faccio a parlarne io, capisci? Come… racconta il tuo aborto… racconta com'è andata… racconta, se ne hai voglia ovviamente, se ne hai voglia, com'è stato, e a partire da questo continuiamo a pensare cosa aggiustare, cosa "disordinare", bla bla. E a me, che la dimensione pedagogica emoziona, questa cosa che succede quando una sconosciuta racconta la sua esperienza a un'altra sconosciuta, e a partire da quell'esperienza tutte impariamo,

> tutte e tutti impariamo sull'aborto… beh sì, è una pratica prefigurativa, di un mondo che io sogno possa esistere un giorno (intervista 3, 2 luglio 2025).

Senza questa dimensione prefigurativa - utopica, richiamando ancora una volta Davina Cooper[460] -, d'altra parte, non sarebbe stato possibile alimentare la lotta che ha portato all'approvazione della legge, né aprire percorsi alternativi capaci di mettere in discussione il mandato alla maternità che incombe sui corpi femminili/femminilizzati. È un tentativo di immaginare e praticare, nel concreto, un mondo diverso, radicalmente femminista e anticapitalista:

> La pratica prefigurativa cerca di portare nel presente i valori e gli obiettivi della società o del mondo che desideriamo per il futuro. Non si può costruire nulla di nuovo se continuo a usare la stessa… cioè, se uso la pratica del capitalismo per distruggere il capitalismo, è un po' strano, no? Ma, in concreto, in concreto, si tratta di anticipazione, è anticipazione. [...] cosa possiamo sottrarre al capitalismo? Sottrarsi, sottrarsi all'eteropatriarcato, sottrarsi all'eteronorma, no? (intervista 3, 2 luglio 2025).

> Vale a dire, come te lo spiego, che ci sono ragazze che dicono: "a me non alzerai la voce", no? "Questo professore mi guarda le tette e io non voglio che succeda". Questo è quello che insegniamo, no? "La maternità è lavoro", questo si è imparato! Cioè, con questo non voglio dire che tutte le donne lo dicano… [...] è tremendamente anticapitalista, tremendamente anticapitalista, no? Quindi, mi sembra che sia molto importante perché aiuta anche a vivere le maternità in un altro modo, no? Imparare che c'è qualcosa che appartiene all'ordine del l-a-v-o-r-o (intervista 1, 13 novembre 2024).

In questo intreccio tra pedagogia, emozioni e utopia prende forma la dimensione più radicale del *socorrismo*: un femminismo che, nel concreto delle pratiche di accompagnamento, anticipa valori e pratiche di un mondo diverso. Tale movimento non si limita a garantire l'accesso all'aborto, ma mette in discussione i mandati sociali, ridefinisce la maternità come lavoro e, soprattutto, produce comunità, riappropriandosi del tempo come tempo di cura e collettivizzazione. Nelle parole di ə intervistatə:

[460] D. Cooper, *Utopie quotidiane*, cit.

> Ogni volta che dedichiamo tempo affinché quella persona possa accedere [n.d.a. all'aborto], ogni volta che siamo disponibili a offrire i nostri saperi e a costruire con quella persona un percorso perché quell'aborto sia il migliore possibile, stiamo togliendo tempo al capitalismo - che il capitalismo vuole per sé, no? - come struttura di potere. E siamo noi a prendercelo, per metterlo a disposizione di altre (intervista 1, 13 novembre 2024).

5. Conclusioni

L'esperienza di *Socorristas en Red* mostra come le pratiche femministe di accompagnamento all'aborto, autogestito e non, avviate dalla rete *socorrista* abbiano prodotto una vera e propria infrastruttura di cura e pedagogica che è, al tempo stesso, materiale e relazionale. Materiale perché composta, concretamente, di supporti materiali come le linee telefoniche, i farmaci, i dati prodotti, raccolti e sistematizzati; relazionale, perché costruita attraverso reti di fiducia, alleanze - più o meno stabili -, conflitti e negoziazioni con attori diversi, dal personale sanitario ad altri movimenti sociali.

Questa infrastruttura è composta da un insieme composito di corpi, che si espongono e si sostengono a vicenda, nutriti da emozioni che non rimangono confinate nella sfera privata, ma vengono invece collettivizzate e trasformate in risorsa politica e pedagogica.

Il collettivo, tuttavia, non si dà senza tensioni. La trasversalità della Campagna, i rapporti talvolta conflittuali con il sistema sanitario, le differenze territoriali ed esperienziali hanno reso l'azione faticosa e complessa. Ma è proprio dentro queste tensioni che si produce la potenza trasformativa dell'intelligenza collettiva[461]: la capacità di tessere legami, di elaborare saperi situati, di rendere possibili processi politici più ampi, come la stessa legalizzazione dell'aborto. «Il collettivo è stancante, sì che è stancante»[462], ma è anche, nelle parole di una persona intervistata, «una strategia di cura di sé»[463]. Una cura che si sottrae alle logiche capitalistiche, che la vogliono invisibile e "naturale" o, al massimo, ridotta a pratica individuale mercificata, per affermarsi come pratica deliberata,

[461] M. Hardt e T. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* trad. it., Rizzoli, Milano, 2004.
[462] Intervista 3, 2 luglio 2025.
[463] Ivi.

capace di contestare i confini tra pubblico e privato, tra sapere medico e sapere femminista, tra esperienza individuale e azione collettiva.

È in questo tentativo di affermarsi diversamente che il *socorrismo s*i dà come pratica pedagogica e trasformativa, che investe tanto la vita delle persone che vi si rivolgono, che vi trovano ascolto, supporto e riconoscimento, quanto quella dellɜ attivistɜ stessɜ, perché produce uno spazio politico e affettivo di soggettivazione capace di rendere più vivibile un presente segnato dalla precarietà economica e dall'attacco generalizzato ai movimenti sociali[464].

[464] Dalle interviste emerge con chiarezza come il governo Milei stia attuando una strategia mirata di criminalizzazione dei movimenti sociali - femministi, ecologisti, indigeni e persino della protesta dellɜ pensionatɜ - parallelamente a un più ampio processo di smantellamento neoliberale. Ne sono esempio i definanziamenti e i tagli che hanno colpito la *Ley de Educación Sexual Integral* (*ESI*), definita da Milei «parte di un'agenda post marxista», così come altre politiche pubbliche a sostegno dei diritti sociali: https://www.pagina12.com.ar/579918-educacion-sexual-integral-mientras-javier-milei-la-ataca-amn (consultato il 28 agosto 2025).

Sezione II - Affetti, pratiche, alleanze: verso un abitare come spazio di soggettivazione collettiva

CAPITOLO 5

Movimento di Lotta per la Casa Bari

Ritengo che la teoria bassa si trovi nei luoghi del popolare, del poco importante, dell'antimonumentale, del microscopico, dell'irrilevante[465].

1. La costruzione moderna della separazione tra sfera pubblica e sfera privata

Sebbene la storia del suo successo sia meno lineare di quanto si creda, la separazione tra sfera pubblica e sfera privata - andata costituendosi come una delle distinzioni fondanti della tradizione politica occidentale -, ha storicamente funzionato come dispositivo di esclusione e gerarchizzazione tra soggetti, attività e spazi. A partire dalla filosofia greca - e in particolare dal pensiero aristotelico -, si è progressivamente affermata una differenziazione gerarchica (che non è necessariamente, però, separazione netta) tra l'*oikos* - la casa, spazio della riproduzione, della servitù, delle relazioni familiari - e la *pólis*, la città, sede del dibattito pubblico, dell'azione politica e della cittadinanza. Nello spazio dell'*oikos* vengono svolte tutte quelle attività necessarie al sostentamento della vita, che sono considerate private in quanto "naturali", cicliche e non deliberative; mentre nella *pólis* prende forma la vera e propria *bios politikós*, la vita propriamente umana, cioè capace di parola (*lógos*) e azione (*pràxis*)[466]. Famiglia e ordine politico-sociale, però, non sono in realtà forme di consociazione che si definiscono necessariamente in opposizione l'una all'altra. D'altra parte, secondo il filosofo greco, il nucleo familiare, composto da marito, moglie, figlɜ e schiavɜ, è in realtà la cellula costitutiva dell'organizzazione statuale; tuttavia, la continuità strutturale tra *oikos* e *pólis* non implica una continuità politica, perché esistono profonde differenze tra l'esercizio dell'autorità da parte del *pater familias* e dell'uomo di Stato, tra l'amministrazione della casa e il governo della cosa pubblica. Se nella *pólis* l'autorità pubblica si esercita tra individui liberi e uguali, capaci di alternarsi al comando (e quindi nell'obbedienza), nell'*oikos* il potere, per sua natura

[465] J. Halberstam, *L'arte queer del fallimento*, cit., p. 39.
[466] Aristotele, *Politica*, trad. it., Laterza, Bari, 2007.

asimmetrico e permanente, è sempre esercitato dal *pater familias*, al vertice della struttura gerarchica delle relazioni familiari, e l'unico, peraltro, a soddisfare le condizioni per la partecipazione pubblica (essere libero, maschio, adulto, non straniero). Come ricostruisce Raffaella Sarti in *Servo e Padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai nostri giorni* analizzando specificatamente la diade servo-padrone, questa rappresentazione ha avuto un notevole successo ed è stata in vari modi ripresa - anche se non in maniera pedissequa - da molti altri pensatori successivi, imprimendo la sua traccia nelle leggi che regolano le relazioni domestiche e l'accesso alla cittadinanza. L'esclusione di donne e servi dalla partecipazione politica, per esempio, osserva Sarti, ha una lunga storia bimillenaria che, sebbene sia di fatto molto più ambigua di come viene rappresentata, costellata com'è, in realtà, di numerosi esempi di sottrazione e resistenza, c'entra con le modalità con cui sono state storicamente costruite e giustificate le relazioni di (in)dipendenza, appunto, sia all'interno della famiglia che nello spazio pubblico[467]. È all'interno della sfera domestica, tuttavia, che le gerarchie, siano esse ricondotte alla natura - come nel caso del pensiero aristotelico - o, piuttosto, a una qualche forma di giustificazione religiosa o, ancora, giuridico-economica, sembrano permanere ben salde. Le gerarchie all'interno della famiglia sono state storicamente giustificate attraverso un intreccio di motivazioni che, pur variando nel tempo, hanno concorso a rappresentare la subordinazione domestica - se non indispensabile -, quantomeno utile al mantenimento dell'ordine economico e sociale.

Anche nelle teorie del contratto sociale, nonostante le differenze tra gli autori e pur a fronte di tentativi di tratteggiare dei limiti al potere paterno, questo potere e la struttura gerarchica che ne deriva non vengono messi in discussione, né lo spazio domestico risulta essere oggetto di una piena tematizzazione politica. Il contrattualismo definisce la politica come l'associazione di individui liberi e eguali che scelgono, in un determinato momento, di vivere insieme e dar vita a una comunità politica, abbandonando deliberatamente lo stato di natura e cedendo parte della propria libertà per raggiungere una forma di convivenza ordinata e sicura, garantita da leggi comuni e un'autorità legittima. Continua a rimane sottotraccia, tuttavia, che il contrattualismo presuppone un prima: una sfera pre-politica, quella privata, che precede il contratto sociale e che è trattata come un dato di fatto, un ordine "naturale", cioè non soggetto a negoziazione politica, ma semplicemente

[467] R. Sarti (2015), *Servo e Padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai nostri giorn*i, Quaderni di Scienza & Politica, Università di Bologna, n. 2, p. 38.

esistente. Per esempio, per John Locke la casa è lo spazio dove il capofamiglia può esercitare la sua autorità - che non dovrebbe, comunque, mai essere dispotica, e questo è senz'altro un elemento di rottura - su moglie, figlɜ minorennɜ e schiavɜ, senza che questa autorità derivi dalla legge pubblica. Locke distingue esplicitamente tra potere politico (basato sul contratto sociale tra individui liberi e uguali, che si danno dei limiti) e potere del padre, che non è soggetto alle stesse limitazioni del primo[468]. Anche negli scritti di Thomas Hobbes, sebbene non vi compaia un'analisi sistematica dell'istituzione famiglia, emerge come il "corpo artificiale" dello Stato non intervenga nella sfera privata della famiglia, che è rappresentata come un'unità preesistente al patto sociale[469]. Tuttavia, a differenza di Locke, Hobbes afferma anche che il dominio all'interno della famiglia non nasce da un diritto naturale del padre, né da una presunta superiorità costitutiva maschile, ma è sempre sancito da accordi o atti di forza, gli stessi che danno vita agli Stati, «dato che» - come scrive il filosofo - «generalmente gli stati sono stati istituiti dai padri e non dalle madri di famiglia»[470].

La rappresentazione dello spazio domestico come spazio apparentemente separato dalla sfera pubblica agisce come dispositivo di rimozione, oscurandone la politicità e sottraendolo al conflitto, in quanto spazio presuntamente neutro, privo di rilevanza collettiva, a prima vista impermeabile ai processi che attraversano la *pólis*. Questa separazione, niente affatto innocente, rivela il presunto universalismo del soggetto legittimato ad accedere alla cittadinanza - a essere visibile, rappresentabile e considerato pienamente umano - che è uomo, bianco, cis, libero, proprietario. Tuttɜ coloro che non rientrano in questo ideal-tipo restano confinatɜ nella sfera dell'infra-politico, dell'invisibile, o del subordinato. Nel suo celebre *The Sexual Contract*, la politologa Carole Pateman critica le teorie contrattualiste, sostenendo l'esistenza di un tacito accordo originario che precede il contratto sociale moderno: un contratto sessuale che istituisce e garantisce la sottomissione delle donne agli uomini, in particolare all'interno della famiglia[471]. Questo contratto implicito legittima il dominio maschile sul corpo femminile, sulla riproduzione e sul lavoro domestico non riconosciuto, trasformando il corpo delle

[468] Cfr. J. Locke, *Secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1998.
[469] T. Hobbes, *Il Leviatano. Volume Primo*, trad. it., Utet, Torino, 1955. Cfr., in particolare, capitolo XX "Del dominio paterno e dispotico", pp. 237-248.
[470] Ivi, p. 239.
[471] C. Pateman, *Il contratto sessuale*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1977.

donne nel principale spazio di esercizio e naturalizzazione del potere patriarcale. Per Pateman, la famiglia non è esterna all'ordine politico, ma ne costituisce un indispensabile fondamento materiale. Il mito dell'individuo libero presuppone infatti un ordine domestico che ne possa assicurare l'autonomia, un ordine in cui le donne - sempre disponibili - svolgono funzioni riproduttive, affettive e sessuali, senza essere mai riconosciute come soggetti politici autonomi. Per chiarire a cosa si sta facendo riferimento, emblematica è la rappresentazione delle caratteristiche femminili che Rousseau, altro contrattualista, fa emergere nel capitolo dell'*Émile* che dedica alla figura di Sophie, le cui virtù - modestia, obbedienza, dolcezza, capacità di sopportare le ingiustizie con "grazia", di piacere in maniera discreta - sono declinate sulle esigenze (e le aspettative) dell'uomo, come hanno ampiamente osservato le critiche femministe[472].

È ai filosofi contrattualisti che occorre tornare anche per contestualizzare l'affermarsi del mito della proprietà privata come fondamento della cittadinanza. Locke, in particolare, considera la proprietà della terra come diritto derivante dal lavoro: il lavoro trasforma ciò che è comune - le terre - in proprietà individuale e ne giustifica l'appropriazione esclusiva[473]. Jean-Jacques Rousseau, al contrario, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[474] tratteggia la recinzione delle terre come atto di usurpazione originario alla base delle disuguaglianze sociali; salvo poi riconoscerlo, nell'opera successiva *Du contrat social,* come presupposto della vita civile, contribuendo così a legittimarlo[475]. Queste tesi funzionano, secondo Sarah Gainsforth, come miti "fondativi", utili a cancellare i processi violenti di spossessamento e colonizzazione delle terre. Come osserva Gainsforth, sono proprio tali processi di espropriazione a generare la povertà che, una volta slegata dal suo carattere strutturale, può essere rappresentata come colpa individuale, anziché come effetto sistemico. Nel suo lavoro *Abitare stanca. La casa: un racconto politico*, la giornalista invita a riflettere sull'etimologia delle parole che utilizziamo per parlare di fenomeni come la povertà o la

[472] Cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it, Il Saggiatore, Milano, 2016; M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women with Strictures on Political and Moral Subjects*, J. Johnson, London, 1792: https://oll.libertyfund.org/titles/wollstonecraft-a-vindication-of-the-rights-of-woman (consultato il 16 settembre 2025).
[473] J. Locke, *Secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1998.
[474] J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homme*, 1754: https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0002.pdf (consultato il 16 settembre 2025).
[475] Cfr. traduzione dell'opera in italiano: J. Rousseau, *Il contratto sociale,* trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003.

precarietà abitativa. Riprendendo un lavoro di ricerca mai pubblicato di sua sorella, Gainsforth scrive

> Mia sorella Emma nel suo scritto nota come la parola *idle*, inizialmente riferita solo alla terra, è anticamente sinonimo di *empty* (vuoto di qualcosa) e *vacant* (libero), da cui derivano i significati di non-occupato e non-usato. Da qui, *idle* comincia a significare anche "inattivo", "che non frutta", "sprecato" ma anche "frivolo", "pigro", "indolente". La terra non lavorata, in Locke, è *idle*. In More *idle* non sono invece i terreni, ma le persone: l'aggettivo ricorre per nominare gli spossessati, i senza-terra, dunque i poveri, i vagabondi: *idle* non significa più un terreno non occupato ma una persona disoccupata. Da descrizione *idle* diventa dunque accusa, argomento usato per capovolgere causa ed effetto e incolpare le persone spossessate della propria stessa condizione: chi è in povertà lo sarebbe per pigrizia[476].

La storia della "casa" e delle politiche abitative odierne è strettamente intrecciata con quella del lavoro e dell'imporsi del capitalismo industriale[477]. Durante la rivoluzione industriale, infatti, la costruzione della sfera domestica come "spazio d'eccezione" si consolida. Persino la crescente città industriale, come osserva Friedrich Engels nella sua analisi delle condizioni di vita della classe operaia inglese, viene progettata secondo una precisa segmentazione spaziale: da una parte i luoghi della produzione - fabbriche, uffici, spazi pubblici - e dall'altra il quartiere residenziale, la casa, come spazio della rigenerazione quotidiana della forza-lavoro operaia[478]. È in questo periodo che prende forma il modello familiare borghese, che si regge su una rigida divisione sessuale del lavoro, con l'uomo come *breadwinner* salariato e la donna come casalinga dedita al lavoro di cura (non retribuito). Come mostrano Silvia Federici e altre teoriche femministe marxiste (cfr. Capitolo 1), il capitalismo dipende strutturalmente da questa divisione, che garantisce la disponibilità quotidiana e la riproducibilità della forza-lavoro a costi ridotti. La casa, idealizzata dal pensiero liberale come rifugio privato, è in realtà un dispositivo essenziale dell'economia capitalistica, pur continuando a essere rappresentata come esterna ad essa. Questa rappresentazione ha storicamente legittimato l'esclusione delle

[476] S. Gainsforth, *Abitare stanca*, cit., p. 73.
[477] Per una ricostruzione, Ivi.
[478] F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2021.

questioni riproduttive dai processi decisionali, favorendo la privatizzazione della cura e oscurando le condizioni materiali della cittadinanza. Come sarà discusso nel prossimo paragrafo, sono state le critiche femministe - in particolare, come già ripercorso, quelle materialiste - e decoloniali a mostrare come la casa sia tutt'altro che uno spazio neutro o naturale: è un luogo di controllo, violenza, subordinazione; ma anche, al contrario, uno spazio potenziale di politicizzazione e trasformazione.

2. Pensare la casa come spazio politico: alcune genealogie femministe materialiste-decoloniali-queer

A partire dalle critiche femministe, transfemministe, decoloniali e queer alla separazione moderno-liberale tra pubblico e privato, l'immaginario della casa come spazio "naturale" e pre-politico comincia a vacillare: lungi dall'essere esclusivamente un rifugio intimo, chiuso e separato, lo spazio domestico è stato riletto come un sito attraversato da relazioni di potere e segnato da gerarchie di genere, razza e classe. È stato inoltre il femminismo, nelle sue molteplici declinazioni, a mettere in discussione i modi in cui, storicamente, è stata giustificata e messa in atto la subordinazione delle donne nella sfera domestica e la loro esclusione dalla sfera politica[479].

Il femminismo Nero, in particolare, ha messo in discussione la parzialità del modello familiare borghese bianco, basato sull'invisibilizzazione del lavoro domestico e di cura svolto dalle donne razzializzate. Autrici come Angela Davis, bell hooks e Patricia Hill Collins, per esempio, hanno ricostruito come le donne Nere siano state storicamente escluse dall'ideale della "donna di casa", casalinga, madre e moglie, pur essendo indispensabili alla concretizzazione di questo modello ideale: impiegate come lavoratrici domestiche o come balie, le donne Nere hanno abitato lo spazio della domesticità bianca e borghese in molteplici forme, rimanendo tuttavia percepite come estranee, "fuori posto" rispetto all'immagine idealizzata del focolare domestico[480]. L'esclusione delle donne Nere dall'ideale femminile bianco è stata inoltre accompagnata dalla demonizzazione del loro ruolo economico: in quanto lavoratrici, le donne Nere hanno messo in crisi il modello di ri/produzione della forza lavoro rappresentato dalla famiglia eterossessuale bianca, che si

[479] R. Sarti (2015), *Servo e Padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai nostri giorn*i, cit.
[480] La presenza di queste figure nella domesticità borghese, inoltre, può essere letta anche come un esempio di quella porosità tra pubblico e privato che Sarti mette in luce proprio in *Servo e Padrone*. Ivi.

regge sulla dipendenza economica della donna e sulla separazione tra produzione e riproduzione.

In *Black Feminist Thought*, Hill Collins mostra che la presunta divisione tra la sfera "pubblica" del lavoro retribuito e la sfera "privata" delle responsabilità familiari non retribuite non ha mai funzionato per le donne Nere afroamericane[481]. Durante la schiavitù, per esempio, queste erano costrette a lavorare - senza paga - nelle piantagioni del Sud, mentre l'unità e la privacy della loro famiglia venivano sistematicamente violate: lɜ loro figlɜ potevano essere vendutɜ, partner e amantɜ separatɜ, i legami affettivi dissolti[482]. Questa esclusione storica dall'"ideale domestico" borghese ha fatto sì che, anche dopo la fine della schiavitù, le donne Nere fossero costrette a combinare lavoro salariato e lavoro di cura, senza poter contare su una netta separazione tra le due sfere, separazione che, al contrario, è stata trattata a lungo come universale dal pensiero femminista bianco.

Il binomio pubblico/privato che separa le famiglie dal mercato del lavoro retribuito - sempre secondo Hill Collins - è funzionale anche all'affermazione di una certa ideologia di genere, secondo cui i "veri uomini" lavorano e le "vere donne" si occupano della casa e della famiglia[483]. Scrive la studiosa che «[...] le donne nere diventano meno "femminili", perché lavorano fuori casa, lavorano in cambio di una retribuzione e quindi competono con gli uomini, e il loro lavoro le allontana dai figli»[484]. Questa presunta competizione tra uomini e donne Nere ha contribuito ad alimentare il mito del cosiddetto "matriarcato Nero", costruzione antistorica divenuta popolare a seguito della diffusione di alcuni rapporti ufficiali statunitensi, tra cui il famigerato studio governativo *Negro Family* del 1965, conosciuto come *Moynihan* Report, secondo cui le famiglie Nere sarebbero disfunzionali a causa del "controllo matriarcale" esercitato dalle donne Nere e dell'assenza di una figura paterna forte[485].

In *Reflections on the role of black women in the slaves community*, Angela Davis smonta questa narrazione, sottolineando come dietro questo mito si celi il tentativo di

---

[481] P. Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York-London, 2000.
[482] Cfr. anche A. Davis, *Donne, razza e classe,* cit.
[483] P. Hill Collins, *Black Feminist Thought*, cit., pp. 47-48.
[484] Ivi, p. 47, traduzione mia.
[485] M. Moïse, *Non ancora donna, non del tutto uomo. Una lettura afrofemminista della soggettivazione politica in Franz Fanon*, 2021, tesi dottorale: https://www.research.unipd.it/retrieve/231df22e-d5a4-44b9-838c-697eebef3a98/Non%20ancora%20donna%2C%20non%20del%20tutto%20uomo_Marie%20Moise%20.pdf (consultata il 18 settembre 2025). Di nuovo, si veda anche A. Davis, *Donne, razza e classe,* cit.

silenziare, sin dalla schiavitù, le diverse pratiche di resistenza messe in campo in opposizione alla deumanizzazione del capitalismo razzista[486]. Durante la schiavitù, nelle famiglie Nere le forme della cura, la sopravvivenza quotidiana, le parentele sono state riorganizzate in risposta alla violenza coloniale e razziale, che ha spezzato genealogie e disgregato intere comunità, normato le relazioni intime, imposto una divisione coloniale della riproduzione utile ad evitare che le famiglie Nere potessero diventare focolai di resistenza. Molte pensatrici decoloniali hanno analizzato la dimensione casa come spazio "abitato" dal coloniale, un'estensione del progetto suprematista bianco, e altrettante l'hanno riletto come sito in cui praticare una politica della sopravvivenza e della solidarietà[487].

bell hooks, ad esempio, ha ampiamente celebrato il valore sovversivo della casa come spazio dove poter resistere. Ad un certo punto del famoso saggio *Casa. Un sito di resistenza* l'autrice scrive che:

> I bianchi hanno trovato un modo efficace per sottomettere i neri a livello globale: costruire senza posa strutture economiche e sociali che sottraggano a molti i mezzi per farsi un focolare. Ricordarlo dovrebbe permetterci di capire il valore politico della resistenza delle donne nere nelle case. Dovrebbe fornirci la cornice entro cui discutere lo sviluppo della loro coscienza politica, riconoscendo l'importanza politica dello sforzo di resistenza che ha avuto luogo nelle case. Non è un caso che il regime di apartheid sudafricano attacchi e distrugga gli sforzi della nostra gente per costruirsi un sia pur precario focolare domestico, quella piccola realtà privata dove donne e uomini neri possono ricrearsi e ritrovare sé stessi. Non è un caso che questo focolare domestico, per quanto fragile ed effimero possa essere, quattro pareti tirate su in fretta e furia, un mucchietto di terra dove riposare, sia sempre esposto a violazioni e distruzioni. Perché, quando non si ha più uno spazio per costruirsi una casa, è impossibile costruire una vera comunità di resistenza[488].

[486] A. Davis, "Reflections on the role of black women in the slaves community", in *The Massachusetts Review, Woman: An Issue (Winter - Spring, 1972)*, vol. 13, n. 1/2, 1971, pp. 81-100.
[487] Oltre alle autrici già citate, penso, per esempio, a lavori come quelli di Ann Laura Stoler, Himani Bannerji e Leanne Betasamosake Simpson.
[488] b. hooks, "Casa. Un sito di resistenza", in b. hooks e M. Nadotti (a cura di), *Elogio del margine/Scrivere al buio*, cit., pp. 37-38.

Il riferimento alla sottrazione dei mezzi per potersi creare un ambiente domestico suggerisce, ancora una volta, che la politicità della casa non si esaurisce certo nella sua funzione simbolica, ma nemmeno in quella materiale: essa rappresenta contemporaneamente una condizione materiale e simbolica fondamentale per la sopravvivenza e per la possibilità stessa di esistere nel mondo come soggettə. È qui in gioco, evidentemente, anche una questione di classe. Non come categoria isolata e autonoma, ma come dimensione che si intreccia costitutivamente con altre categorie, come quelle di razza, genere e sessualità. Se bell hooks osserva la distanza di classe che separa(va) quelle donne che lamenta(va)no i pericoli del confinamento domestico dalla maggioranza delle donne, parte della forza-lavoro, «che sfacchina(va)no ore e ore per paghe irrisorie, continuando a sobbarcarsi tutto il lavoro domestico, [e che] avrebbero considerato "libertà" il diritto di restarsene a casa»[489], le pensatrici femministe lesbiche, a partire dalle attiviste della campagna *Salario al lavoro domestico*, denunciavano la specifica situazione di isolamento e povertà che spetta alle donne che rivendicano il lesbismo e rifiutano le relazioni sessuo-affettive con gli uomini[490]. Rifiutare la dipendenza dal salario di un uomo, in una società in cui il contratto eterosessuale è la forma standard di redistribuzione delle risorse e della riproduzione, significa collocarsi *fuori* dal modello dominante di famiglia su cui si regge l'organizzazione capitalistica. Le donne lesbiche che non si inseriscono in questo schema, che non vogliono "fornire" lavoro gratuito - materiale e emotivo - a un uomo, e che non ricevono in cambio la sicurezza materiale che il suo salario garantirebbe (una casa, appunto, ma anche l'accesso ad altri beni materiali e servizi erogati dal welfare) -, pagano un prezzo alto in termini di libertà di scelta e di stigmatizzazione sociale[491]. Come ben tematizzato dalle femministe marxiste già negli anni Settanta, è qui in funzione un principio punitivo, intrinsecamente patriarcale, che intende scoraggiare forme di autonomia riproduttiva ritenute "devianti"[492], che eccedono i criteri cis-eterosessuali su cui si basa l'accesso ai servizi di welfare, sostanzialmente concepito per rispondere alle esigenze di una famiglia nucleare eterosessuale. In particolare, le soggettività LGBTQIA+ appaiono quasi del tutto non riconosciute. Una delle persone intervistate nell'ambito di questa ricerca, ripercorrendo nella memoria la

[489] b. hooks, *Il femminismo è per tutti. Una politica appassionata*, trad. it., Tamu, Napoli, 2021, versione e-pub, 37%.
[490] Cfr. O. Fiorilli (a cura di), *Salario alle lesbiche*, cit.
[491] Ivi.
[492] M. Cooper, *Family Values*, cit.

sua esperienza nella ricerca di una stanza in affitto, mi racconta la violenza di questo non-riconoscimento, del non essere leggibile attraverso le griglie normative del binarismo di genere su cui è costruita la nozione stessa di cittadinanza:

> [...] come ragazza transgender quando dovevo… all'epoca, senza documenti [n.d.a. con rettifica anagrafica], perché avevo altri tipi di documenti, per trovare casa, i padroni di casa mi guardavano in maniera stranita [...]. E non potevo andare nella casa solo donne, non potevo andare nella casa solo uomini eh… [...] mettevano gli annunci, quindi io mi presentavo, alla casa che cercava solo donne "ok sì signorina, documenti". "No, lei è un uomo". Mi presentavo alla casa per gli uomini, perché l'ho fatto, alla casa per gli uomini: "Ma lei è una signora. Eh ma sui documenti…". E no, non andava mai bene nulla (intervista 1, 13 marzo 2025)[493].

Per dirla con Judith Butler, ə soggettə non riesce ad essere riconosciutə entro le cornici normative che rendono i corpi e le identità "leggibili" nello spazio sociale[494]. Si tratta di una forma di esclusione "sottile", che non si manifesta necessariamente come rifiuto esplicito, ma che è a tutti gli effetti un dispositivo di potere che determina il diritto di apparizione[495], la possibilità di essere nominatə e, di conseguenza, di avere accesso a diritti e risorse. Come nota un'altra delle persone intervistate, la questione abitativa viene ancora troppo spesso letta attraverso la lente della famiglia nucleare, che rimane la cornice di riferimento e la destinataria privilegiata delle risorse:

> Questa roba della casa è comunque vista come, no, anche laddove ci sono dei sussidi, cioè la considerazione di questo bisogno, da quello che ho visto io, è molto legata alla concezione di famiglia, quindi il nucleo familiare più disastrato, eh… viene data la priorità alla famiglia. Che, voglio dire, io posso anche capire, nel senso che magari in famiglia ci sono dei ragazzini con disabilità, ci sta pure

[493] Trovo questa testimonianza particolarmente importante, perché illumina un interstizio, uno *space in between,* riprendendo Rachele Borghi, dove una visione del mondo rigidamente binaria salta, entra in crisi, ne viene smascherata l'incapacità di rispondere alla complessità dell'ordine sociale. Paradossalmente, l'ingiunzione costante all'invisibilità, che costringe le sessualità - specialmente se "dissidenti" - alla sfera privata, all'armadio, in questo frangente non sembra valere: la persona intervistatə è, al contrario, costrettə a un *coming out* forzato. Cfr. R. Borghi, "Hai detto geografia?: dell'intricato rapporto tra studi lgbtiq e spazio", in *Contemporanea*, vol. 15, n. 4, 2012, pp. 703-709.

[494] J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso",* trad. it., Castelvecchi, Roma, 2023.

[495] J, Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.

> che dai la priorità ad una situazione in cui tante persone, cioè risolvi la situazione di tante persone che è un nucleo familiare piuttosto che uno solo, mò parlando così terra terra, piuttosto che uno solo, per cui è più facile cavarsela. Ma non viene minimamente considerato però anche il bisogno, per esempio della persona singola, della persona in transizione per esempio, o cioè separatamente e come individuo e separatamente dal nucleo familiare. Questo non viene, non mi sembra che sia assolutamente considerato (intervista 2, 12 aprile 2025).

D'altra parte, proprio queste "devianze", sessuali e di genere, hanno rappresentato e rappresentano degli spazi fondamentali di svelamento della mistificazione rappresentata dalla narrazione dominante sulla casa e sulla famiglia. In *Tenetevi il matrimonio e dateci la dote*, Leo Acquistapace mappa le modalità attraverso le quali i movimenti queer e transfemministi italiani hanno dato vita a geografie dell'affetto, creato legami e forme di cura oltre la "coppia obbligatoria" monogama e etero[496]. Il quadro che emerge è quello di un tessuto relazionale plurale e mosso, fatto di reti di sostegno composte da coinquilinɜ, amicɜ, vicinɜ di casa, partner ma anche ex (amicɜ e amanti), che lascia intravedere la possibilità di immaginare forme di convivenza e di sostegno reciproco sganciate dalle pratiche e dai codici del vincolo romantico eterosessuale. Allo stesso tempo, Acquistapace mette in luce le possibili ambiguità che intercorrono tra queste pratiche di cura "flessibili", difficilmente catturabili e riconducibili a un modello stabile e univoco, alla flessibilizzazione del lavoro e a un sistema di welfare che - come già sottolineato in precedenza - continua a non investire in determinate vite.

Se il pensiero femminista ha dunque messo in luce la dimensione disciplinante della domesticità, le teorie queer e materialiste hanno mostrato, nello specifico, come questa funzione disciplinante sia al tempo stesso anche una funzione produttiva: la casa è uno dei luoghi in cui il capitalismo organizza il lavoro vivo e la spazializzazione dei tempi di produzione e riproduzione, plasmando i desideri e le intimità secondo precisi codici eteronormativi.

[496] A.L. Acquistapace, *Tenetevi il matrimonio e dateci la dote. Il lavoro riproduttivo nelle relazioni di intimità, solidarietà e cura oltre la coppia nell'Italia urbana contemporanea*, Mimesis, Roma, 2022.

3. Abitare nel tardo capitalismo. La casa come nodo della riproduzione sociale

Il senso della breve ricostruzione storico-filosofica sullo spazio domestico fin qui presentata ha il senso di chiarire l'importanza del caso di studio proposto in questo capitolo. Nella crisi della riproduzione contemporanea, la casa si è trasformata in un campo di tensioni (o, forse sarebbe più corretto dire, vi si sono precipitate) che rende evidenti i conflitti attorno allo sfruttamento del lavoro di riproduzione (compreso quello di cura). Come sottolineano Paula Cahakravartty e Denise Ferreira da Silva, la casa è una struttura ibrida complessa, un'entità giuridico-economica-morale che ha al contempo valore materiale (come bene), politico-giuridico (come "dominio") e simbolico (come riparo). Le due studiose scrivono che «le case, in quanto tali, si riferiscono ai tre assi principali del pensiero moderno: quello economico, quello giuridico e quello etico, che sono, come ci si aspetterebbe, i registri del soggetto moderno. È, infatti, impossibile esagerare l'importanza della proprietà individuale (privata) nelle rappresentazioni della modernità»[497]. In altre parole, come già sottolineato, la casa non è solo un luogo fisico, ma una condizione indispensabile - allo stesso tempo simbolico-politica e materiale - per abitare il mondo come individuə, poiché fornisce le coordinate entro cui si definisce il soggetto moderno. La sua importanza è ben spiegata nelle parole di questa intervistata, che descrive la casa come

> [...] il punto di partenza per poter avere una vita dignitosa a 360 gradi. Cioè, nel momento in cui hai una casa, ti puoi mettere alla ricerca di un lavoro per esempio, forse è più difficile il contrario. Ecco, non so, mi sono fatta questa idea, che sia proprio la base da cui partire per poter avere una vita dignitosa per chiunque (intervista 2, 12 aprile 2025).

Ma la casa è, appunto, anche una merce. Una merce sempre più inaccessibile per ampie fasce della popolazione, colpite dalla povertà e dalla precarizzazione. La questione dell'abitazione - del possederla o meno, del potervi o no accedere come bene materiale - è diventata centrale nelle rivendicazioni legate alla politicizzazione della riproduzione

[497] P. Chakravartty, & D.F. da Silva, "Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism - An Introduction", cit., p. 362, traduzione mia.

sociale, che hanno portato alla luce il conflitto storico, apparentemente insanabile, tra la dimensione pubblica e quella privata dell'abitare.

Se l'abitare - come messo in luce, tra lɜ altrɜ, proprio da Chakravartty e Ferreira da Silva -, è un fatto sociale, sarebbe fuorviante considerare la perdita della casa o la precarietà abitativa eventualmente esperite come semplice evento individuale. Analizzando la crisi dei mutui subprime del 2008 negli Stati Uniti, le due autrici sottolineano la sovrarappresentazione di persone Nere e *latinas* tra lə debitorə, spiegandola nei termini di un meccanismo di indebitamento che funziona come dispositivo di accumulazione del capitale, che individua in specifiche fasce della popolazione un target da catturare. La sovrarappresentazione di questi gruppi va infatti pensata in relazione a un sistema di credito che è strutturato in modo tale da rendere l'insolvenza statisticamente prevedibile, offrendo a popolazioni diverse condizioni di indebitamento profondamente diseguali. Com'è noto, i mutui subprime sono prestiti concessi a debitori ad alto rischio, con una storia creditizia pregressa problematica, con tassi di interesse insostenibili per redditi medi. Una volta avuto accesso a mutui di questo tipo, proprio a causa dell'alta probabilità di non riuscire a ripagare il debito, queste stesse fasce di popolazione sono diventate oggetto di una politica della colpevolizzazione che ha attribuito la causa dell'insolvenza a presunte caratteristiche individuali e/o culturali, frequentemente lette in chiave razzializzata. Riprendendo il concetto di accumulazione per espropriazione di David Harvey[498] - che a sua volta lo mutua da Marx - le due studiose parlano esplicitamente di una "razionalità coloniale del debito": la crisi dei mutui subprime non viene letta dalle due autrici come un'anomalia del mercato, ma come parte di una lunga genealogia di espropriazione razziale, in cui le economie domestiche razzializzate sono state storicamente usate come campo di sperimentazione e sfruttamento. In altre parole, approfondisce Ferreira da Silva in un altro suo affermato lavoro, il debito è una delle condizioni strutturali della modernità coloniale, che funziona da tecnologia in grado di riprodurre una presunta divisione ontologica tra soggetto pienamente moderno e soggettə subalterno, costruito come permanentemente disponibile all'espropriazione[499]. Come mette in evidenza Kenga-Yamahtta Taylor, la crisi finanziaria generata dai mutui subprime ha dato il via a una lunga serie di pignoramenti che hanno colpito in modo sproporzionato le minoranze. Secondo la studiosa, 24.000

[498] Cfr., in particolare, D. Harvey, *The New Imperialism,* Oxford University Press, Oxford, 2003.
[499] D. Ferreira da Silva, *La deuda impagable*, trad. esp., Buenos Aires, Tinta Limón, 2023.

famiglie afroamericane sono state sfrattate, e questo processo - insieme alla repressione poliziesca e alla criminalizzazione - ha accelerato la gentrificazione, alimentando ulteriormente la speculazione immobiliare[500]. Non si tratta solo di analizzare gli effetti di pratiche di prestito discriminatorie, ma di inserirli in una più ampia critica della razionalità neoliberale, capace di mettere in relazione la precarietà abitativa contemporanea con le forme coloniali e razziali - disciplinanti, normative, moralizzanti - attraverso cui si articolano il debito e lo sfruttamento degli spazi domestici[501].

Nel contesto latinoamericano, che è stato culla dei "Chicago Boys"[502], da tempo le riflessioni femministe hanno evidenziato come l'indebitamento non operi solo su un piano statale, attraverso i meccanismi del debito sovrano e il ruolo disciplinante delle istituzioni finanziarie globali come il Fondo Monetario Internazionale, ma si estenda capillarmente alla vita quotidiana, riorganizzando lo spazio domestico, il lavoro riproduttivo, persino le economie popolari[503]. Come sottolineano Luci Cavallero e Verónica Gago, il debito è un dispositivo centrale di cattura e sottomissione, che opera simultaneamente sul piano macro e micro, pubblico/collettivo e intimo-affettivo, modellando comportamenti e desideri, vincolando le decisioni future al passato e producendo al contempo obbedienza e autosfruttamento. Sul fronte abitativo, l'analisi condotta in Argentina dalle due ricercatrici ha evidenziato come la pandemia da Covid-19 abbia accelerato specifiche logiche speculative, soprattutto nel settore immobiliare, trasformando le case in un laboratorio eccezionale per l'estrazione di profitti, sia attraverso l'aumento generalizzato degli affitti - tanto nel mercato formale, quanto nel settore informale -, sia attraverso l'incremento dei debiti dellɜ inquilinɜ, che hanno portato all'aumento di morosità e sfratti[504].

---

[500] K. Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago, 2016.

[501] Cfr. L. Cavallero y V. Gago, *La casa como laboratorio*, cit.; R. Rolnik, *Urban Warfare: Housing under the Empire of Finance*, cit.

[502] I "Chicago Boys" furono un gruppo di economisti latinoamericani - in gran parte cileni - formatisi presso l'Università di Chicago, nota per le sue posizioni di difesa del libero mercato, sotto la guida di Milton Friedman. Tra gli anni Settanta e Ottanta, durante la dittatura di Augusto Pinochet in Cile, ricoprirono ruoli chiave, promuovendo riforme neoliberiste fondate su privatizzazioni, liberalizzazione dei mercati e riduzione dell'intervento statale. Il Cile è considerato il primo e più riuscito esperimento di applicazione del neoliberismo nel continente latinoamericano, successivamente replicato - con diverse varianti - in altri paesi della regione. Cfr. N. Klein, *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri,* trad. it, Rizzoli, Milano, 2008.

[503] S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit.; S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione*, cit.; V. Gago, *Neoliberismo dal basso*, cit.; V. Gago, *La potenza femminista*, cit.

[504] In Argentina - ma anche in altri paese dell'America Latina -, il fenomeno dell'indebitamento e della finanziarizzazione della riproduzione sociale assume contorni specifici, laddove il debito diventa mezzo per ottenere infrastrutture di base altrimenti assenti, come la casa, l'assistenza sanitaria, l'istruzione. Per

Sebbene il contesto italiano presenti un panorama socio-politico ed economico diverso - per esempio, più fortemente segnato da un welfare familista, da un alto tasso di proprietà della casa (secondo Istat, circa il 70% delle famiglie residenti in Italia vive in un'abitazione di proprietà)[505] e da un mercato dell'affitto solo parzialmente deregolato -, alcune dinamiche risuonano in modo significativo[506]. Proprio perché il debito e la colonizzazione della riproduzione sono processi che operano simultaneamente su scala micro e macro, nonché tra spazio pubblico e privato, mettere in relazione contesti eterogenei non è un'operazione forzata, ma parte integrante - come anticipato nel Capitolo 2 - di un tentativo di lettura transnazionale e situata dei meccanismi di sfruttamento contemporaneo, che colpiscono in maniera specifica l'ambito della riproduzione sociale. Ragionare su più livelli - articolando le specificità locali con le logiche globali della finanziarizzazione - consente di far emergere le forme attraverso cui il neoliberismo si adatta, muta e si riproduce nei diversi territori. La sfida è senz'altro quella di analizzare

tutta quella fascia di popolazione senza lavoro, sottopagata o impiegata nel settore informale, il debito - sotto forma di microcrediti, carte di credito, prestiti ad alto tasso - diviene accesso al consumo e possibilità di pagare bollette, affitti, spese scolastiche, generi alimentari e indumenti. Ma, come mostrano Cavallero e Gago, la funzione di "inclusione" del debito ha un rovescio nel suo essere anche strumento di disciplinamento e comando. Per far fronte ai debiti contratti per garantire la sopravvivenza quotidiana, infatti, molte soggettività - soprattutto donne e dissidenze sessuali - sono costrette ad accettare in continuazione lavori precari, intermittenti o sottopagati, moltiplicando le ore di lavoro retribuito, oltre a quello domestico e di cura. Il debito agisce in questo modo come un dispositivo che anticipa e cattura il "lavoro vivo", anche quello futuro, trasformando l'intera vita (e non solo il tempo dedicato al lavoro salariato) in fonte di estrazione di valore. Come scrivono le due ricercatrici, "il debito comanda la vita" perché lega chi se ne fa carico a una catena infinita di restituzione, facendo del bisogno di onorarlo un vincolo morale che spinge a lavorare di più e ad accettare condizioni di lavoro sempre peggiori. È così che il debito, oltre a sostituire il welfare, diventa una forma di sfruttamento che monetizza la riproduzione sociale e ne fa un campo privilegiato di accumulazione. Cfr. L. Cavallero y V. Gago, *La casa como laboratorio*, cit.; L. Cavallero y V. Gago, *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito,* trad. it., ombre corte, Verona, 2020.

[505] Secondo l'*Audizione dell'istituto Nazionale di Statistica* pubblicata a settembre 2022, nel 2021, «18,2 milioni di famiglie (70,8% del totale) sono proprietarie dell'abitazione in cui vivono, mentre 5,2 milioni (20,5%) vivono in affitto e 2,2 milioni (8,7%) dispongono dell'abitazione in usufrutto o a titolo gratuito». Si veda: https://www.istat.it/audizioni/gruppo-di-lavoro-sulle-politiche-per-la-casa-e-lemergenza-abitativa/ (consultato il 3 ottobre 2025).

[506] In Italia, il mercato delle locazioni abitative è disciplinato principalmente dalla legge 431/1998, che definisce le diverse tipologie contrattuali: a canone libero (con durata 4+4 anni), a canone concordato (3+2 anni), transitori e per studenti, ognuna con regole e durate specifiche. Per gli affitti brevi - quelli inferiori a 30 giorni - si applica invece la normativa fiscale introdotta dal decreto legge n. 50/2017. Inoltre, a partire dal 2025, è previsto l'obbligo di un Codice Identificativo Nazionale (CIN) per la registrazione degli immobili destinati a locazione breve su tutto il territorio nazionale. A queste specifiche normative si aggiungono eventuali regolamenti locali, che possono variare da Comune a Comune. Secondo il Gruppo di lavoro sulle politiche per la casa e l'emergenza abitativa dell'ISTAT, nel 2021 42,7 milioni (72,5%) di persone vivevano in case di proprietà, 11,8 milioni (20,0%) in affitto e 4,4 milioni (7,6%) in usufrutto o in uso gratuito. Lo stesso report mette in luce una maggiore incidenza di povertà assoluta tra le famiglie che vivono in affitto, che destinano la gran parte del bilancio familiare alle spese per l'abitazione: https://www.istat.it/audizioni/gruppo-di-lavoro-sulle-politiche-per-la-casa-e-lemergenza-abitativa/ (consultato il 30 settembre 2025).

il capitalismo secondo le sue molteplici logiche di sfruttamento, che estraggono valore in maniera plurale e varia - ben oltre lo spazio della produzione capitalistica tradizionale[507] - e di prestare attenzione alle dis/continuità geografiche, discorsive e temporali[508].

Senza dubbio, in Italia la crisi abitativa è attraversata da gerarchie di razza, classe, genere, mobilità (interna e internazionale) e, connessa specialmente a quest'ultimo fattore, di status giuridico. A essere maggiormente esposts alla perdita della casa o alla sua inaccessibilità sono soggetts che già si trovano in condizioni di subalternità o in posizioni di subordinazione: lavoratori e lavoratrici precari, studenti, persone senza documenti, famiglie monogenitoriali o monoreddito, persone LGBTQIA+ senza reti familiari o amicali di supporto, donne sopravvissute a situazioni di violenza. Tuttavia, ciò che emerge è anche un progressivo slittamento delle condizioni di vulnerabilità abitativa verso settori sempre più ampi della popolazione, comprese le cosiddette fasce medie. La crisi della casa non colpisce più soltanto chi si trova ai margini della cittadinanza sociale, ma investe anche soggetti con impieghi più o meno stabili e titoli di studio medio-alti, i cui redditi non sono tuttavia più sufficienti a sostenere i costi dell'abitare, soprattutto nelle aree urbane. Come osservano Chiara Saraceno, David Benassi e Enrica Morlicchio, l'impoverimento relativo della classe media in Italia ha prodotto una nuova fascia di "fragili" che, pur non rientrando nei parametri dell'assistenza pubblica, si trova in una condizione di povertà relativa, esclusa dal mercato abitativo privato[509].

Ricordare questo dato è importante, perché l'emergenza abitativa viene spesso rappresentata come un fenomeno trascurabile, che riguarda soprattutto gruppi sociali stigmatizzati (come persone in movimento, senza fissa dimora o in condizioni di povertà, occupanti), contribuendo ad alimentare una narrazione securitaria legata a doppio filo al progressivo imporsi nell'immaginario del diritto alla casa come di un diritto condizionato, subordinato a criteri moralizzanti (avere un lavoro, "essere integrato", "comportarsi bene") con tutto un risvolto in termini di sorveglianza/monitoraggio. Come ci ricorda, tra lə altrə, la giornalista Sarah Gainsforth, l'emergenza abitativa è invece il risultato di scelte

[507] F. Chicchi, "Introduzione. Neoliberalismo, crisi e centralità della riproduzione sociale. Desiderare nuovi assemblaggi e nuove alleanze", in Kin-d of Group (a cura di), *Neoliberalismo e riproduzione sociale. La questione del valore nel capitalismo contemporane*o, ombre corte, Verona, 2024, pp. 13-22; C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitica del corp*o, ombre corte, Verona, 2010; C. Morini, *Vite lavorate. Corpi, valore, resistenze al disamore*, Manifestolibri, Roma, 2022.
[508] R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, trad. it., PGreco, Milano, 2021.
[509] C. Saraceno, D. Benassi e E. Morlicchio, *La povertà in Italia. Soggetti, meccanismi, politiche*, Il Mulino, Bologna, 2022.

politiche di lungo periodo, come la dismissione dell'edilizia pubblica, la liberalizzazione del mercato degli affitti e la finanziarizzazione del patrimonio immobiliare, fattori a cui si aggiungono la stagnazione dei salari e la precarietà lavorativa[510]. La povertà abitativa, infatti, non è quasi mai riconducibile a un singolo bisogno insoddisfatto (quello di avere una casa), ma si configura come un fenomeno complesso e multidimensionale, che si intreccia con dinamiche strutturali più ampie, quali l'aumento della povertà assoluta e relativa, l'inflazione e la crescita dei costi della vita. Parlare di "emergenza abitativa", quindi, è di per sé problematico. Il Report statistico nazionale Caritas 2025 *La povertà in Italia*, per esempio, segnala una quota crescente di famiglie che, pur disponendo di un'abitazione, si trova in condizioni di grave vulnerabilità economica, esacerbata dai costi crescenti dell'abitare. Le difficoltà nel far fronte a canoni, rate, bollette e spese varie (da quelle condominiali a quelle relative alla manutenzione ordinaria) costituiscono oggi una delle cause di impoverimento e di richiesta di aiuto ai servizi sociali e alle organizzazioni del terzo settore[511]. Secondo i dati EU-SILC, l'incidenza delle spese per l'abitazione è particolarmente elevata tra le famiglie in affitto, che arrivano a destinare fino al 40% del proprio reddito ai costi dell'abitare; all'interno di questo gruppo, risultano maggiormente esposte le persone sole, le giovani coppie e le famiglie monoparentali[512].

Questa realtà sociale, comunque, non ha portato a ripensare le politiche abitative, evidentemente inadeguate, ma al crescente utilizzo di soluzioni temporanee, come l'accoglienza in b&b, in comunità sovraffollate o in sistemi di co-housing imposti e rigidamente normati (non a caso spesso pensati per persone migranti e senza dimora, soggetti dell'infantilizzazione per eccellenza) che, lungi dal garantire una soluzione dignitosa, istituzionalizzano l'instabilità e normalizzano la transitorietà come condizione abitativa permanente. Come osserva anche Elisa Olivito, che affronta la questione dell'abitare da una prospettiva costituzionalista, interventi pensati solo in un'ottica di assistenza emergenziale non affrontano alla radice le diseguaglianze che attraversano lo spazio urbano, ma tendono piuttosto a rimuoverle dal campo del conflitto politico, riconducendole a problema amministrativo[513]. Peraltro, queste soluzioni possono

---

[510] S. Gainsforth, *Abitare stanca. La casa: un racconto politico*, effequ, Firenze, 2022.

[511] Caritas, La povertà in Italia secondo i dati della rete Caritas - report statistico nazionale 2025: https://www.caritas.it/la-poverta-in-italia-secondo-i-dati-della-rete-caritas-2/ (consultato il 3 ottobre 2025).

[512] *Gruppo di lavoro sulle politiche per la casa e l'emergenza abitativa. Audizione dell'istituto Nazionale di Statistica*, settembre 2022, cit.

[513] E. Olivito, "(Dis)eguaglianza, città e periferie sociali: la prospettiva costituzionale", in *Rivista AIC - Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n. 1, 2020, pp. 1-58; E. Olivito, "Il diritto costituzionale

trasformarsi in vere e proprie fonti di profitto, alimentando quel meccanismo di estrazione di valore che ha progressivamente trasformato le città in spazi di rendita. Misure compensative come il ricorso a strutture gestite da privati o a soluzioni temporanee finanziate con risorse pubbliche, infatti, contribuiscono a spostare il focus dell'abitare da una questione di redistribuzione che necessita di pianificazione pubblica a una questione di mercato che non risolve le conseguenze delle diseguaglianze alla base del problema.

4. La casa come spazio di controllo: precarietà abitativa e dispositivi di sorveglianza/disciplinamento

Come osservato da un'ampia letteratura, lo spazio urbano è un tessuto complesso e caleidoscopico, un campo di forze in cui si giocano tensioni e conflitti per l'uso, il valore e la regolazione delle risorse[514]. Nell'attuale configurazione urbana neoliberale delle città occidentali europee, lo spazio urbano, con il suo insieme di infrastrutture materiali e sociali, costituisce anche uno snodo centrale dei processi di accumulazione capitalistica. Turistificazione, gentrificazione, piattaformizzazione e finanziarizzazione del suolo e del patrimonio pubblico sono parole divenute ormai familiari, che rimandano a processi di trasformazione profonda delle città e al progressivo assoggettamento dello spazio urbano a logiche estrattive. La penetrazione di queste dinamiche nelle politiche urbane ha generato, come osservato da tempo da David Harvey, nella sua attualizzazione del lavoro di Lefebvre, forme di urbanizzazione che producono sistematicamente processi di esclusione, dislocazione e asservimento di parti della popolazione urbana[515]. Nella storia delle città e dei processi urbani, alcune comunità - quelle povere, proletarie, rom, solo per citare alcuni esempi - hanno dovuto affrontare in maniera ricorrente la violenza di trasferimenti forzati e della segregazione determinate da pianificazioni astratte - lontane dalle esigenze concrete delle persone, fatte anche di relazioni, rapporti con lo spazio e

all'abitare: spunti teorici-dogmatici e itinerari giurisprudenziali", in *Politica del diritto*, n. 3, 2016, pp. 337-442.

514 Per esempio, a titolo esemplificativo, si rimanda ad alcuni classici: D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla comune di Parigi a Occupy Wall Street*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 2013; D. Harvey, *The Urbanization of Capital. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985; H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, trad. it., ombre corte, Verona, 2014; R. Rolnik, *Urban Warfare: Housing under the Empire of Finance*, cit.; S. Sassen, *Le città nelle economie globali*, trad. it., il Mulino, Bologna, 2010.

515 D. Harvey, *Città ribelli*, cit.

punti di riferimento[516] -, e dalla pressione immobiliare generata da interessi speculativi. Sono ormai numerosi i casi affrontati in letteratura - specialmente per quanto riguarda l'*overtourism* - anche nel contesto italiano, soprattutto rispetto a città grandi o medio-grandi come Milano, Roma, Firenze, Venezia o Torino[517]. Sfollamenti e spostamenti forzati, però, non avvengono solo dove una zona della città, o un quartiere, è oggetto di interesse dell'*overtourism*[518], ma è una tecnica di governo, per riprendere ancora una volta Foucault, utilizzata come strumento per controllare territori e popolazioni. La città, con le sue geografie e i suoi contorni, costituisce uno dei molteplici contesti dove prende forma quel dispositivo biopolitico - composto di pratiche, discorsi e tecniche -, attraverso cui il potere regola e gestisce la vita, tanto nei suoi aspetti materiali, quanto in quelli simbolico-politici. Storicamente, all'avanzare dei processi di urbanizzazione e modernità le popolazioni "indesiderate" sono state sistematicamente spinte verso le vecchie e nuove periferie: basti pensare alle borgate costruite dal regime fascista a Roma per ricollocare le comunità popolari espulse dal centro[519], ai complessi di edilizia popolare, divenuti presto quartieri dormitorio, sorti a Milano e Torino negli anni del boom economico industriale, in zone isolate e povere di servizi, per ospitare la manodopera industriale[520]; o, ancora, allo svuotamento dei sassi di Matera che, come scrive Stefano Portelli, è stato «il prototipo di questi progetti di demolizione e trasferimento di popolazione»[521]. In tutti questi casi, lo spostamento non è soltanto una questione urbanistica, ma una strategia di disciplinamento sociale, che confina(va) i ceti popolari lontano dalle aree "vetrina" della città borghese, fosse già costruita, o in via di rinnovo. La gestione delle popolazioni di "scarto", infatti, non si limita alla loro marginalizzazione, ma implica, appunto, la loro redistribuzione e gestione in funzione dell'estrazione di valore, in linea con ciò che Ruth Wilson Gilmore definisce la produzione di geografie di abbandono e di contenimento.

---

[516] S. Portelli, "Il diritto di restare", in *Etnografie del contemporaneo,* a. 3, n. 3, 2020, pp. 35-47.

[517] Per esempio, A. Esposito, *Le case degli altri: la turistificazione del centro di Napoli e le politiche pubbliche al tempo di Airbnb*, Editpress, Firenze, 2023.

[518] F. Celata, & A. Romano, "Overtourism and Online Short-term Rental Platforms in Italian Cities", in P, Minoia, & S. Jokela (Edts. by), *Platform-mediated tourism. Social Justice and Urban Governance before and during Covid-19*, Routledge, New York-London, 2022, pp. 70-89.

[519] I. Insolera e P. Berdini, *Roma moderna. Due secoli di storia urbanistica*, Einaudi, Torino, 2024 (nuova edizione).

[520] P. Di Biagi, *La grande ricostruzione. Il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni cinquanta*, Donzelli, Roma, 2010.

[521] S. Portelli, "Il diritto di restare", in *Etnografie del contemporaneo,* cit., p. 38. Il caso di Matera è estremamente interessante perché mette in luce estremamente bene le conseguenze «della frattura - scrive sempre Portelli - del rapporto con lo spazio» (Ivi, p. 39).

Come sostiene la studiosa, la vulnerabilità e l'esposizione all'espulsione non sono casuali, ma rispondono a una logica necropolitica[522] che individua gruppi sacrificabili, "eccedenti" rispetto alle esigenze immediate della riproduzione capitalistica, ma allo stesso tempo fondamentali come riserva di forza-lavoro a basso costo e come risorsa da cui estrarre valore in forme sempre più frammentarie e precarie[523]. Parlare di estrazione di valore, come si è già discusso nel Capitolo 1, significa però non solo assicurarsi la disponibilità di una forza-lavoro povera altamente ricattabile, ma anche garantire la capacità del capitale di trasformare la vulnerabilità stessa in risorsa economica. Si tratta, per riprendere ancora una volta la nozione di Harvey di accumulazione per espropriazione[524], di processi che fanno leva sulla marginalità sociale per generare rendite: dall'accoglienza dellɜ migranti alla gestione dei dormitori, fino ai servizi sociali esternalizzati a cooperative e imprese del terzo settore, interi dispositivi economici si alimentano della precarietà, lucrando su vite rese governabili e frammentarie.

Questo fenomeno di lungo corso si accompagna a una crescente torsione securitaria dello spazio pubblico urbano, da tempo sotto la lente di analisi dei femminismi[525], che ha contribuito al proliferare di confini e muri, fisici e simbolici, dentro e fuori le città. Questi confini - riprendendo le analisi di Mezzadra e Neilson - non sono semplicemente delle linee fisse e invalicabili, che separano, per esempio, due Stati nazione, né distinzioni facilmente individuabili (come quelle tra centro/periferia) ma dispositivi mobili, porosi, capaci di modulare l'accesso a un determinato bene/spazio/diritto in relazione alle esigenze mutevoli di governo e valorizzazione territoriale[526]. Il dispositivo confine va dunque inteso come un meccanismo di filtraggio, che non esclude in maniera assoluta ma produce forme differenziate di inclusione/esclusione, ridefinendo in continuazione le gerarchie che ne derivano.

Le politiche abitative si collocano pienamente in questa dinamica, operando, in un certo senso, come confini interni alla città, selezionando chi può accedere a risorse e diritti e chi, al contrario, viene spinto ai margini o reso oggetto di pratiche disciplinari

---

522 A. Mbembe, *Necropolitica,* trad. it., ombre corte, Verona, 2024.
523 R. Wilson Gilmore, *Abolition Geography: Essays Towards Liberation*, cit.
524 D. Harvey, *The New Imperialism,* cit.; D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford University Press, Oxford, 2005.
525 G. Bonu Rosenkranz, F. Castelli, S. Olcuire, *Bruci la città. Generi, transfemminismi e spazio urbano*, Edifir Edizioni, Firenze, 2023.
526 S. Mezzadra, & B. Neilson, *Border as a Method, or, the Multiplication of Labor,* Duke University Press, Durham, 2013.

(criminalizzazione delle occupazioni, ma anche di fenomeni come la morosità incolpevole o l'incapacità di trovare un'alternativa nel momento in cui non viene rinnovato un contratto d'affitto). In questo senso, l'abitare - ancora una volta, inteso come fatto sociale - non è riducibile alla sola disponibilità materiale di alloggi, ma costituisce un campo in cui si esercitano logiche di governo che ridefiniscono continuamente il rapporto tra popolazioni e territorio. Le politiche abitative, inoltre, assumono continuamente un ruolo ambivalente: da un lato, si presentano come strumenti di welfare volti a garantire un diritto sociale fondamentale; dall'altro, riflettono quella che Wacquant, già due decenni fa, definiva "politica della precarietà", ossia l'intreccio tra logiche assistenziali paternaliste e dispositivi disciplinari punitivi volti a governare miseria e insicurezza sociale[527]. Nello stralcio di intervista selezionato qui di seguito, le parole dell'intervistatə restituiscono bene questa ambivalenza di fondo:

> sembra che ci sia sempre un concetto di colpa, di doppia colpa: che sia per una questione identitaria, che sia per una questione di razza, che sia per una questione di proletariato, cioè… tutto è una colpa. Attualmente anche essere genitori può diventare, può diventare un elemento di colpa, perché tu scusa non c'hai un lavoro in questo momento e come fai a gestire i bambini? Vai in comunità! (intervista 3, 30 luglio 2025).

Continuando a inseguire una traiettoria foucaultiana, queste politiche possono essere lette come tecnologie di governamentalità, in cui l'accesso alla casa diventa criterio di selezione e normalizzazione dei comportamenti, distinguendo tra soggetti "moralmente" integrabili e popolazioni da relegare ai margini. In questo senso, l'abitare è anche un campo in cui si riproducono e si classificano le disuguaglianze, criminalizzando la povertà e inscrivendola nello spazio urbano come problema di ordine pubblico, più che come effetto di dinamiche strutturali. Come descrive una persona intervistata all'interno di questa ricerca:

> l'infantilizzazione per esempio di chi, tra virgolette, milioni di virgolette, non ce la fa, quindi rimane senza casa, o viene sbattuto nei CPR, o è finito in galera eh… o si prende mazzate dal compagno no? a fronte di questa infantilizzazione, l'altra

[527] L. Wacquant, *Punire i poveri*, cit.

> faccia della medaglia di questa roba adesso è la criminalizzazione. La criminalizzazione, e insieme anche la speculazione. Sulla povertà e su chi non ce la fa, cioè lo dico riportando le parole del capitalismo, no? Se non ce la fai, o sei infantilizzato, o sei criminalizzato e ti mettiamo su qualche cooperativa che gestisce o il CPR o la casa di comunità[528], e quindi speculiamo su questa… sulla povertà. Povertà come criminalizzazione e speculazione, questa è la roba che sta succedendo. Che cioè, è l'espressione più becera e schifosa del capitalismo insomma. O ce la fai o diventi materia su cui fare i soldi pure tu (intervista 2, 12 aprile 2025).

La crisi abitativa contemporanea rende ancora più evidenti tutte queste contraddizioni. Il "diritto alla città" teorizzato da Lefebvre appare sempre più svuotato, neutralizzato dall'allineamento delle politiche urbane alle logiche della rendita immobiliare e del controllo securitario[529]. L'accesso alla casa continua a essere presentato come obiettivo di inclusione sociale, ma viene subordinato a criteri condizionali e moralizzanti che normalizzano la precarietà abitativa come condizione permanente. In questa torsione, l'abitare diventa al tempo stesso terreno di disciplinamento e di estrazione di valore: la gestione della vulnerabilità alimenta interi circuiti economici - dall'edilizia d'emergenza all'accoglienza - che traggono profitto dalla precarietà stessa. È esattamente dentro questa tensione che si gioca la politicità dello spazio domestico: la casa non è soltanto luogo intimo o merce di scambio, ma dispositivo centrale di governo delle vite e insieme possibile campo di resistenza. Come vedremo, sono proprio le pratiche collettive che emergono in risposta a queste forme di espropriazione e controllo a rimettere in questione l'ordine neoliberale dell'abitare, aprendo spazi per una diversa idea di città e di comunità.

5. La casa come spazio di soggettivazione: lotte per l'abitare e processi di infrastrutturazione

Negli ultimi decenni, anche la città di Bari - in linea con quanto già osservato in altre grandi città d'Italia - ha assistito ad un forte aumento del flusso di turismo, accompagnato

[528] Con il termine "case di comunità" si fa riferimento a una forma di accoglienza - pensata come temporanea - per persone in situazioni di grave emergenza abitativa, spesso gestita da enti del terzo settore o dai Comuni, che prevede la separazione dei nuclei familiari per genere e regolamenti di funzionamento (orari, accessi etc.) rigidamente normati.
[529] H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit.

da una progressiva diffusione degli affitti brevi. Questa tendenza ha determinato un aumento consistente delle difficoltà di accesso al mercato locativo, fenomeno che ha colpito, in maniera diffusa, sia interi nuclei familiari sia singole persone, compresa la popolazione studentesca. Secondo i dati disponibili su Inside Airbnb, progetto indipendente che raccoglie, analizza e pubblica dati sulle locazioni turistiche disponibili sulla piattaforma Airbnb a livello globale, in Puglia ci sono oltre 40.000 annunci, tra case vacanze, interi appartamenti e singole stanze[530]; sono più di 57.000 le strutture registrate con codice CIN secondo, invece, la Banca Dati Strutture Ricettive del Ministero del Turismo italiano[531]. Accanto a questa tendenza, però, le difficoltà nel trovare una soluzione abitativa non possono essere comprese se non in relazione, come già anticipato, a processi strutturali più ampi, come la crescente precarizzazione del lavoro, la frammentazione contrattuale e la stagnazione salariale, fenomeno particolarmente radicato in Italia, che hanno reso sempre più fragile la condizione materiale di ampie fasce della popolazione. Nelle parole di una persona intervistata, disporre di un reddito - a volte, addirittura di due - non rappresenta necessariamente una garanzia sufficiente per accedere a un alloggio:

> A tutto quello che ormai è il mercato immobiliare, alla difficoltà cioè adesso anche un reddito, paradossalmente anche due non sono sufficienti per riuscire a avere il minimo sindacale che è proprio un luogo dove stare (intervista 3, 30 luglio 2025).

Se qui non è mia intenzione approfondire la dimensione macro-strutturale della crisi, già ampiamente richiamata nell'introduzione, e per la quale rimando alla letteratura specifica[532], ciò che mi interessa sottolineare è, prima di tutto, come la casa non sia, per usare le parole di Ana Vilenica, una lotta su un unico problema, poiché si colloca all'incrocio tra politiche abitative, lavorative, socio-sanitarie e assistenziali[533].

[530] https://insideairbnb.com/puglia/ (consultato il 26 settembre 2025).
[531] https://bdsr.ministeroturismo.gov.it/mappa-italia (consultato il 29 settemebre 2025).
[532] Si rimanda, per un approfondimento specifico, ai lavori già citati di Sarah Gainsforth per quanto riguarda l'Italia, di Luci Cavallero e Verónica Gago per quanto riguarda l'Argentina, di Raquel Rolnik per il Brasile. Pur senza esaurire la varietà delle dinamiche speculative che attraversano le città a livello globale, questi contributi offrono chiavi di lettura offrono chiavi di lettura particolarmente efficaci per comprendere la connessione tra questione abitativa e processi di riproduzione sociale.
[533] A. Vilenica, "Cross-Movement Radical Housing Alliances in Argentina: For a Feminist Grammar of Tenant Organising", in *Antipode*, vol. 57, n. 5, 2025, pp. 1995-2014.

Secondariamente, mi interessa osservare come la dimensione domestica possa configurarsi come spazio di soggettivazione politica, all'interno del quale politicizzare le asimmetrie di potere che innervano la sfera della riproduzione sociale. Alcune testimonianze raccolte, ad esempio, mettono in evidenza la centralità delle donne nelle lotte per l'abitare sul territorio barese:

> c'è una percentuale maggiore di presenza femminile, di donne, perché, non so… no, più che altro se uno pensa quante volte sono delle figure femminili un po' ti fa… ti fa ragionare, come mai proprio la donna, come… come mai? Poi è la donna quella…che poi è la stessa persona che fa la lotta no? È quella che rivendica quel diritto, che lo riconosce e lo rivendica e se lo suda. Sono sempre state le persone tra l'altro più attive e più presenti, che sapevano esattamente qual era l'obiettivo e non si sono mai fermate. C'è una percentuale femminile, questo qualcosa ce la dice no? (intervista 3, 30 luglio 2025).

Questa osservazione apre a una lettura che intreccia la questione abitativa con la divisione sessuale del lavoro e con il ruolo storicamente attribuito alle donne nel garantire la riproduzione sociale, continuamente riaffermato e occultato proprio dalla naturalizzazione dello spazio abitativo come "privato"[534]. La precarietà abitativa, come più volte ricordato, non colpisce tuttɜ allo stesso modo. Proprio perché sono soprattutto le donne a farsi carico della gestione della casa e delle relazioni che essa implica, l'abitare diventa un nodo cruciale di riproduzione delle disuguaglianze. Come scrivono Giada Bonu Rosenkranz, Federica Castelli e Serena Olcuire riprendendo il lavoro di Kang e Katz[535],

> L'accesso alla casa è una questione transfemminista: abbiamo bisogno di politiche abitative efficaci, che migliorino l'accessibilità economica del mercato immobiliare e, soprattutto, rafforzino il patrimonio ERP[536] attraverso il riuso del

[534] L. Cavallero, F. Presta, & V. Gago with A. Vilenica, & S. Muñoz, "Housing struggles and domestic territories in Argentina during the pandemic", in *Radical Housing Journal*, vol 3, n. 1, 2021, pp. 53-59.
[535] Cfr. S. Kang, & J. Katz, *What the f Is a Feminist Housing Plan?*, New York, CHPC: https://chpcny.org/wp-content/uploads/2023/02/Feminist-Housing-Plan.pdf (consultato il 26 settembre 2025).
[536] Edilizia Residenziale Pubblica.

costruito, rispondendo alla domanda di casa e riducendo l'impatto della disuguaglianza economica sulle donne e sulle altre soggettività discriminate[537].

Le tre studiose proseguono auspicando un'alleanza tra movimenti transfemministi e movimenti per il diritto alla casa. Effettivamente, non tutti i movimenti per il diritto alla casa - in Italia e altrove[538] - hanno una connotazione femminista/transfemminista. Altrove, tuttavia, esistono studi interessanti sul ruolo che donne, persone razzializzate e queer hanno avuto o hanno nelle lotte dellɜ inquilinɜ, e sui legami tra movimenti e forme di solidarietà diversa che si sono unite con lo scopo di creare alleanze radicali per affrontare le questioni derivanti dall'intersecarsi di molteplici crisi, inclusa quella abitativa[539]. Anche nel caso del *Movimento di lotta per la casa,* pur avendo un punto di incontro fisico nei locali di uno spazio autogestito cittadino, si tratta di un movimento trasversale, capace di far convergere attivistɜ e persone provenienti da esperienze - di vita e di organizzazione politica - profondamente diverse. Proprio questa capacità di connettere soggettività eterogenee e di dar vita a pratiche autonome di solidarietà consente di leggerlo come un *free space*: uno spazio sottratto al controllo dominante, in cui si sperimentano forme di soggettivazione politica e di infrastrutturazione sociale[540].

---

[537] G. Bonu Rosenkranz, F. Castelli, S. Olcuire, *Bruci la città*, cit., p. 77.

[538] Esistono già esperienze che hanno messo in luce la dimensione di genere e sessuale, oltre che di razza e classe, della questione abitativa. Per esempio, in Spagna la *Plataforma de Afectadas por la Hipoteca* (*PAH*), nata dopo la crisi immobiliare del 2008, ha messo in luce il legame tra sfratti e violenza di genere: molte donne rimangono in situazioni di abuso perché non hanno un'alternativa abitativa, mentre altre vengono sfrattate dopo una separazione, trovandosi in condizioni di ulteriore vulnerabilità. Cfr. G. D'Adda, L. Delgado y E. Sala, *Mujeres, empoderamiento y pérdida de vivienda*, 2022: https://pahbarcelona.org/wp-content/uploads/2023/11/Informe_maquetat.pdf (consultato il 26 settembre 2025). Similmente, le inchieste condotte da *Ni Una Menos* e *Inquilinxs Agrupadxs* in Argentina hanno segnalato l'intreccio tra violenza di genere e violenza capitalistico finanziaria. I dati prodotti dalle inchieste sono reperibili qui: https://inquilinosagrupados.com.ar/encuestas-e-informes/ (consultato il 26 settembre 2025). Si veda anche A. Vilenica, "Cross-Movement Radical Housing Alliances in Argentina: For a Feminist Grammar of Tenant Organising", cit. Ringrazio Lucía Cavallero, ricercatrice e attivista di *Ni Una Menos*, che collabora con l'organizzazione *Inquilinxs Agrupadxs,* per aver condiviso con me questo e altro materiale, che riprenderò nel capitolo conclusivo di questo lavoro di ricerca.

[539] Ivi. Rimando sempre a Vilenica per una panoramica sugli studi che hanno indagato il ruolo di donne e soggettività dissidenti nelle lotte per la casa. Qui ne richiamo due, che mi appaiono particolarmente interessanti: M. Bishop, & A. O'Connor, "Being Women Scholar-Activists: Tensions between the Neoliberal University and Grassroots Housing Movements", in *Radical Housing Journal,* vol. 5, n. 1, 2023, pp. 11-32; A. Roy, "Undoing Property: Feminist Struggle in the Time of Abolition", in *Society & Space*, 2021: https://www.societyandspace.org/articles/undoing-property-feminist-struggle-in-the-time-of-abolition (consultato il 30 settembre 2025).

[540] S. M. Evans, & H.C. Boyte, *Free Spaces. The Sources of Democratic Change in America: with a New Introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

5.1. Tra riconoscimento e conflitto: il rapporto con il territorio e le istituzioni

Il *Movimento di lotta per la casa Bari* si è ricostituito, dopo alcuni anni di dispersione, a partire dai bisogni emersi sul territorio, intercettati anche grazie alla presenza di sportelli già attivi all'interno dello spazio autogestito *Spazio17*, luogo di aggregazione politica, culturale e sociale presente nel cuore del quartiere Madonnella di Bari. Come racconta una delle persone intervistate, la presenza fisica di presidi dedicati alla consulenza sui diritti del lavoro o al supporto nelle pratiche burocratiche socio-sanitarie, ha favorito la costruzione di legami e trasformato lo spazio in una sorta di "sentinella" territoriale, capace di intercettare istanze e richieste diverse, complice anche la costruzione, in un secondo momento, di uno sportello settimanale dedicato al diritto alla casa:

> Molte delle situazioni venivano anche intercettate da altri contesti, tipo dallo sportello del lavoro. Fai sportello del lavoro e da lì si comincia a capire che ci sono delle altre problematiche, quindi cominci ad allargare, o il contrario. Quindi, in qualche modo, si intersecano tutte le lotte, perché la persona non è fatta, non è spacchettata ed è la cecità delle amministrazioni che spacchettano la persona in bisogni che invece sono connessi, è lì che poi c'è quella miopia, c'è quella incapacità di creare cose (intervista 3, 30 luglio 2025).

L'esigenza primaria di coloro che si rivolgono al *Movimento di lotta per la casa* riguarda, in primo luogo e soprattutto, la risoluzione di un problema abitativo. Tale dimensione, tuttavia, non può essere letta unicamente sul piano materiale, ma sollecita una riflessione politica più ampia circa il ruolo di realtà come il *MovCasa* nel supplire al ruolo che spetterebbe alle istituzioni pubbliche, fino a configurarsi - come sottolineato da alcune testimonianze - quali vere e proprie "stampelle" dello Stato. L'analisi del materiale raccolto evidenzia infatti che il bisogno abitativo si accompagna quasi sempre a una richiesta altrettanto significativa di accompagnamento e sostegno nelle procedure burocratiche e nell'interazione con i servizi territoriali. Il linguaggio tecnico-amministrativo, percepito spesso come ostico, così come i tempi di risposta delle istituzioni, risultano spesso inadeguati rispetto alle risorse, alle competenze e ai ritmi di vita quotidiana delle persone coinvolte.

> Ma se c'ho… se sono, se ho un analfabetismo tecnologico, o non ho lo strumento, perché non ho lo strumento, è chiaro che mi dovrò rivolgere a qualcun altro

> affinché posso farlo. Quanto mi rende indipendente questa cosa? [...] È chiaro che questi sono tutti strumenti che depotenziano e che rendono automaticamente meno visibile tutta una fetta di popolazione, perché banalmente abbandona prima, o perché pensa di non potervi accedere o non lo conosce. Se tu non hai l'informazione, se io non la conosco, se nessuno me la passa, io non so. Se io non vi posso accedere perché banalmente il primo strumento che mi richiedi non è compatibile con la mia vita lavoro, è chiaro che io farò più fatica ad entrare anche solo nel meccanismo e quindi non ci vengo (intervista 3, 30 luglio 2025).

La possibilità di poter soddisfare l'esigenza materiale di avere una casa passa anche attraverso procedure amministrative che impongono ritmi, requisiti, scadenze e linguaggi spesso estranei alla vita quotidiana di chi è in cerca di un alloggio. La richiesta di supporto emersa con forza nelle interviste non è però riconducibile soltanto a una mancanza di competenze tecniche, ma rivela la difficoltà di sincronizzarsi con temporalità istituzionali che presuppongono risorse, disponibilità e margini di autonomia che non tuttɜ possiedono. Attese protratte, appuntamenti rinviati, scadenze inderogabili e protocolli standardizzati finiscono per produrre un'esperienza concreta di esclusione e, molto spesso, di violenza simbolica. Come ricostruito nel Capitolo 1, anche la temporalità può diventare uno strumento del potere, che plasma le istituzioni, le politiche e gli immaginari che ci sono familiari con l'obiettivo di organizzarli secondo la massima produttività possibile[541]. Creare le condizioni per forme di mutualismo che cerchino di riconoscere le necessità specifiche di ciascunə soggettə, facendogli, metaforicamente e non, spazio, forzando e contestando le temporalità imposte, è già dare forma a quel cambiamento utopico proiettato nell'orizzonte del futuro. Naturalmente, accompagnare le persone nelle procedure per l'assegnazione di un alloggio popolare, o supportarle nel capire come rispondere a una notifica di sfratto, significa, inevitabilmente, interfacciarsi con servizi territoriali e istituzioni. Queste interlocuzioni sono spesso caratterizzate da una ambivalenza di fondo: da una parte, il *Movimento* rischia continuamente la criminalizzazione, soprattutto alla luce dell'ultimo "ddl sicurezza"[542]; dall'altra, sono

[541] Elizabeth Freeman parla di "crononormatività" (in inglese, "*chrononormativity"*), ossia l'uso del tempo finalizzato ad organizzare i singoli corpi umani verso, appunto, la massima produttività possibile. Cfr. il già citato E. Freeman, *Time Binds*, cit.

[542] Decreto legge n. 48 11 aprile 2025, convertito con modificazioni nella Legge 9 giugno 2025, n. 80 "Disposizioni urgenti in materia di sicurezza pubblica, di tutela del personale in servizio, nonché di vittime dell'usura e di ordinamento penitenziario": https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2025/04/11/25G00060/sg (consultato il 25 settembre 2025). La norma, comunemente nota come "Decreto sicurezza", estende e

emerse forme di dialogo, più o meno utilitaristiche, nel riconoscimento che ciò che offre il *MovCasa* risulta prezioso per rispondere a una richiesta urgente e tangibile di alcuni segmenti della cittadinanza. Proprio per questo, però, la necessità di ribadire che non si è un servizio assistenziale, ma un'esperienza politica, volta a co-costruire spazi di riflessioni attorno al tema della questione abitativa, è oggetto di continua negoziazione, sia con le istituzioni, sia con le persone che si rivolgono allo sportello e che, come già sottolineato, sono prima di tutto in cerca di una soluzione concreta a un problema che riguarda un bisogno primario. Come spiega chiaramente questə intervistatə:

> [...] devo dire che quell'esperienza lì ha portato invece anche altri ragionamenti e ha portato anche una partecipazione alle assemblee maggiori. Per cui si è riusciti a un certo punto a fargli… cioè a co-costruire questo movimento, in maniera tale da non sembrare più quello che poteva essere il servizio, è vero anche che è la prima cosa che la persona ti chiede, perché io ho quel bisogno e ho bisogno di qualcuno che me lo risolva. Io entro nell'ottica del "mi stai risolvendo il problema", tant'è vero che poi c'è anche, c'è stato anche un momento in cui quando spieghi non è che te lo risolvo, si prova insieme a capì come funziona e dove andare a mettere le mani, ci si fa… si fanno delle cose insieme, non tutte le persone magari cercavano quello eh. Non tutte le persone hanno mantenuto quel tipo di… cioè non hanno accolto tutti quel tipo di lotta ok? Hanno continuato a guardare al bisogno primario che, magari non essendo soddisfatto, insomma… magari rendeva comunque sia anche meno interessante una partecipazione. Ma io credo che, da un certo punto di vista, quando si è totalmente… come si diceva prima, quando si è molto schiacciati e si vive in una condizione di stenti, diciamo, diventa più complesso trovare uno spazio di energia capace da mettere lì in discussione, quando poi quella problematica permane o comunque specialmente quando quella viene parzialmente risolta. Perché quello che sicuramente si nota, ma dobbiamo ancora fare una restituzione rispetto a questo, che magari quando c'è stata una semi risoluzione di quello che era il momento critico, alcune persone non si sono più interfacciate, perché avevano avuto la risposta. Quello può essere

inasprisce strumenti già esistenti - come il cosiddetto DASPO urbano, ma anche l'aggravamento di pena per il reato di resistenza - volti a reprimere e criminalizzare forme di dissenso e di mobilitazione sociale. Tra le altre misure, il testo interviene anche sulle occupazioni abitative, configurandole come condotte penalmente rilevanti. Per una lettura critica del provvedimento, si veda E. Losco, "L'insostenibile costituzionalità del Decreto sicurezza", in *Studi sulla questione criminale online*: https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2025/04/28/linsostenibile-costituzionalita-del-decreto-sicurezza/ (consultato il 25 settembre 2025).

> inteso anche come fallimento, di quello che può essere il movimento, se vogliamo (intervista 3, 30 luglio 2025).

Chi si rivolge allo sportello del *Movimento* non ha necessariamente familiarità con le riflessioni teoriche dello spazio. Tuttavia, come sottolinea lə stessə interlocutorə, produrre insieme pratiche e ragionamenti collettivi dà vita a una trama di relazioni che può assumere il valore di una legittimazione. Tale riconoscimento non si limita al piano interno, ma si estende al quartiere, al territorio più ampio e persino alle istituzioni, rendendo visibile l'esistenza di una questione che investe direttamente la vita quotidiana e i processi di riproduzione sociale.

5.2. La politicizzazione della perdita: temporalità della cura e trame comunitarie

Il territorio, infatti, non è mai soltanto un insieme di luoghi fisici regolati da norme urbanistiche o da logiche amministrative, ma è anche, e soprattutto, il prodotto dei legami sociali e comunitari che vi si intrecciano quotidianamente. Questi legami, spesso invisibili agli strumenti della pianificazione, costituiscono un patrimonio di relazioni, memorie e pratiche - anche di cura e supporto reciproci - che danno senso all'abitare. Reciderli significa (ri)produrre una forma di violenza. Come ricorda Stefano Portelli, riprendendo una tradizione di studi che intreccia antropologia urbana e sociologia critica,

> il tipo di violenza provocata dalle demolizioni e dal *displacement* urbano, invece, come tutti gli abusi legati alla condizione di subordinazione sociale, politica ed economica si articola come una catena di violenze, fisiche e simboliche, che si sovrappongono l'una all'altra conformando una condizione cronica di vulnerabilità, e di sottomissione a decisioni su cui non si ha controllo[543].

Se, come evidenziato in precedenza, la casa possiede anche un valore simbolico-identitario, poiché rappresenta, contemporaneamente, riparo e protezione, non solo nel senso materiale del termine, esserne *privatɜ* può significare fare esperienza di una frattura che incide tanto sul piano individuale, quanto su quello collettivo. Non si tratta, infatti, soltanto della perdita di uno spazio fisico, ma di uno sradicamento che recide legami

[543] S. Portelli, "Il diritto di restare", cit., p. 42.

sociali e comunitari, con effetti profondi sul senso di appartenenza e sulle reti di solidarietà e cura che si sono costruite nel tempo, e che formano parte di infrastrutture della sopravvivenza.

> noi vediamo nei servizi delle case di comunità gente che gira, che torna mille volte all'interno di queste strutture, mille volte, tu te ne vai e ritorni, poi addirittura hanno cominciato ad offrirle così, come banco di mercato per le famiglie che venivano messe nelle condizioni di "ok, sfrattato? non abbiamo un altro luogo da darti perché gli immobili sono quelli, vai in casa di comunità". Vai in casa di comunità che cosa vuol dire? Che separi i nuclei, che non riconosci alcune volte anche dei bisogni specifici di alcuni dei figli, magari, che fosse anche solo il fatto che io mi sono radicato all'interno di un benedetto quartiere e che ho una continuità da dover mandare avanti, io in qualità di donna, io in qualità di uomo, io in qualità di soggettività che si è inserito all'interno di quell'ambiente, ancora di più [n.d.a. per quella] fascia di popolazione che può essere dall'infante all'adolescente. Tu non riconosci il valore di quel radicarsi, all'interno di un processo di crescita, lo sradichi e non riconosci neanche quelli che sono dei bisogni magari più specifici (intervista 3, 30 luglio 2025).

Riprendendo le teorizzazioni di Goffman sui processi di mortificazione del sé prodotti dalle istituzioni totali e sulla spoliazione - materiale e simbolica - che deriva dalla stigmatizzazione di alcune soggettività[544], Judith Butler e Athena Athanasiou sviluppano una riflessione sul senso di perdita e disorientamento vissuto da chi è stato privato dei legami fondamentali con la propria terra, la propria casa, la propria comunità di appartenenza. Rielaborando la nozione di *dispossession*, mostrano come tali esperienze di perdita non si riducano a un mero danno economico-materiale, ma investano la possibilità stessa di mantenere una continuità biografica e un'appartenenza comunitaria salda. Lo sradicamento dal proprio spazio di vita si configura come una condizione che disfa il sé, imponendo un "ricominciare da capo" che non è scelta, ma conseguenza di una violenza strutturale. Non si tratta soltanto della sottrazione di un bene, ma di un vero e proprio spaesamento, che investe le coordinate affettive, sociali e temporali

[544] E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it., Einaudi, Torino, 2010.

dell'esistenza[545]. È proprio questo vissuto che emerge, per esempio, nelle parole di questə intervistatə:

> ma sai che significa sradicare dal contesto dove sei nata, vissuta, dove hai creato tutto? Punto e daccapo, trovarti punto e daccapo (intervista 1, 13 marzo 2025).

Dall'altro lato, Butler e Athanasiou invitano a leggere la spoliazione come possibile campo di politicizzazione, dove trasformare l'esperienza individuale di spossessamento in una rivendicazione collettiva, dove lo spossessato, la spossessata, lз spossessatз trovino strutture di sostegno materiali, affettive e simboliche[546]. Nella dimensione micro della quotidianità, questo emerge con forza dai racconti dellə stessə attivistə che, in alcuni casi, hanno vissuto in prima persona esperienze di sradicamento, come l'allontanamento forzato verso le periferie, la fatica di adattarsi a nuove, sconosciute routine, la perdita dei propri punti di riferimento. Accanto a queste narrazioni di spossessamento, compaiono però anche memorie di solidarietà incontrate in contesti difficili, di reti di sostegno capaci di alleviare almeno in parte la condizione di vulnerabilità. Nella dimensione micro della quotidianità prendono vita embrioni di nuove comunità, che sono una prova tangibile di un cambiamento che non necessariamente è rivoluzionario, esplosivo, ma passa anche - e soprattutto - attraverso il (faticoso) lavoro quotidiano, ripetitivo, microscopico, relazionale[547]:

> Una comunità di persone che hanno fatto un lavoro di cura enorme "e ti do questa cosa qui, ti do il… la stufetta che *fasce fridde*[548], dai! Ti do il materasso gonfiabile, così almeno…, ti do le coperte, ti do le cose". Ci siamo dati comunque una mano, in due giorni eh… Per sistemare casa (intervista 1, 13 marzo 2025).

5.3. Comunità di cura

Tra lз attivistз intervistatз, partire da sé - dalla propria esperienza diretta - è stato fondamentale per decidere di impegnarsi nel progetto. Il coinvolgimento nel *Movimento*,

[545] J. Butler e A. Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, trad. it., Mimesis, Roma, 2019.
[546] Ivi.
[547] Cfr. D. Cooper, *Utopie quotidiane*, cit.; L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura*, cit.
[548] In italiano, "fa freddo".

tuttavia, non è sempre e semplicisticamente legato a un bisogno personale, ma spesso nasce dalla consapevolezza che le condizioni di precarietà vissute da altrə non possono essere considerate questioni private. È il caso, per esempio, di questə intervistatə, che motiva con queste parole il suo impegno politico:

> non lo sono, ma non lo sono perché mi sono rotta di… di dover vedere le persone che vivono come devo vivere io, perché non voglio che le persone vivano come devo vivere io, io faccio politica soprattutto per questo (intervista 1, 13 marzo 2025).

L'idea di "partire da sé", tipica delle genealogie femministe, diventa dunque una chiave di connessione con l'esperienza altrui, che aiuta a mettere in luce quanto la questione abitativa non si presenti mai come problema isolato, ma è quasi sempre intrecciato con altre forme di oppressione e vulnerabilità, come la violenza di genere o la precarietà lavorativa. Un'altra persona intervistata osserva:

> sì, diciamo che nel *Movimento di lotta per la cas*a tocchi con mano l'intersezionalità veramente rispetto tutte le casistiche [...], ma anche rispetto, per esempio, alla questione della violenza di genere, perché ci sono capitate delle persone che sono venute disperate, non potevano pagarsi un affitto e stavano in casa, magari anche in una casa popolare con il proprio compagno, compagna da cui subivano violenza e se ne volevano scappare e non sapevano come fare. Quindi c'è anche questo aspetto qua, veramente tocchi l'intersezionalità con mano proprio perché secondo me è legato a quello che dicevo prima, che [n..d.a. è] il punto di partenza da cui puoi farti una vita dignitosa quello della casa. E dicevo prima delle famiglie che potrebbero anche pagarsi un affitto, ma non trovano proprio gli annunci, ecco, diciamo così (intervista 2, 12 aprile 2025).

Nel proprio autonarrarsi, lɜ attivistɜ muovono una critica radicale all'individualizzazione dei problemi sociali, tratto tipico delle società neoliberali. La frammentazione spinge a percepire la sofferenza come colpa personale o sfortuna individuale, oscurando le cause strutturali delle difficoltà esperite. Al contrario, i problemi legati alla salute, alla casa, al lavoro - salariato e di cura - non appartengono a singole, specifiche biografie, ma sono il

risultato di dispositivi di governo che scaricano sugli individui i costi della riproduzione sociale:

> Io penso che abbiamo un problema, che è quello di, cioè in questa società attuale, che è quello di viversi le problematiche come fossero questioni personali. E individuali. Eh… a questa, a questa visione delle cose io credo che non ci sia una soluzione. Tu te la piangi, tu ti…. Se sei un senzatetto, il problema è tuo no? È quello che…mmm, non so questa parola che sarà, non lo so cosa sarà, ma secondo me è attualissima e verissima è quello a cui il capitalismo ci spinge, cioè a viverci le problematiche a livello individuale. Non c'è soluzione se la vediamo così. Per me le problematiche della vita, tutte, sono un fatto politico, ma nel senso di politico proprio etimologico del termine, cioè sono un fatto collettivo: se io ho un problema con la salute di mia madre, nel senso che riesco a curarla male, riesco a… non riesco a fare tutto eh… il problema non è mio, è un problema sociale. Se io vengo lasciata sola in questa storia, non è perché sono sfortunata che mi è capitato che mamma si è ammalata, ma perché questa è una condizione invece assolutamente diffusa, non sono io la disgraziata o un'altra la disgraziata, ma è questo sistema di mancanza di welfare, mancanza di sanità pubblica, che ci costringe a vivere le situazioni a livello individuale. E io credo che questo sia spalmabile, diciamo, su tutte le questioni della vita, per cui anche se io in questo momento non ho il problema della casa, credo che se c'è gente che ha il problema della casa, non se la deve vedere da solo o da sola, insomma, è necessario che ci sia la collettivizzazione di queste situazioni (intervista 2, 12 aprile 2025).

La stessa persona prosegue:

> Avere secondo me un obiettivo così forte in comune, per quanto tu possa essere diversa da me, crea un collante enorme. [...] cioè ragà è fortissimo, è fortissimo. È insostituibile proprio. E quindi diciamo, al di là della lotta, e delle varie tematiche, penso che si creano dei… delle unioni a livello umano veramente molto forti. Ed è la storia della comunità, quella che stiamo creando. E secondo me non è un fatto da poco. In questo mondo dove il capitalismo cerca di spacchettarti come individuo separato dall'altro nel risolvere il tuo problema, perché tu non sei capace, sei un poveraccio. È fortemente rivoluzionario, invece, questa…. Questa concezione (intervista 2, 12 aprile 2025).

Il riferimento alla comunità rimanda a una dimensione che è al tempo stesso affettiva e politica: da un lato produce legami umani, dall'altro si configura come contro-condotta rispetto alla logica capitalistica che "spacchetta" lɜ individuɜ e lɜ isola nei loro problemi.

6. Conclusioni

Rispetto alle altre due realtà analizzate, il caso del *Movimento di lotta per la casa* è sicuramente un'esperienza più giovane[549], con una storia meno lineare e ancora in evoluzione, tanto sul piano delle pratiche messe in campo, quanto su quello delle cornici interpretative che le orientano. A differenza degli altri casi, qui emerge un livello di conflittualità più marcato nei confronti delle istituzioni, percepite come scarsamente capaci di produrre cambiamenti strutturali e, in alcuni casi, come interlocutori del tutto inaffidabili**.**

Ancora una volta, però, ciò che mi pare particolarmente rilevante è l'attivazione di processi collettivi di riflessione intorno a questioni che incidono in modo diretto sulle condizioni di vita materiale. Questa distanza dalle istituzioni rende ancora più centrale la necessità di costruire spazi collettivi autonomi, nei quali elaborare risposte comuni e pratiche condivise. A questo punto, mi pare utile riprendere la suggestione di Leo Acquistapace, secondo cui gli affetti producono pratiche e le pratiche, a loro volta, generano affetti. Tale dinamica può essere letta anche alla luce della letteratura che ha indagato il nesso tra produzione di soggettività, lavoro riproduttivo e politica degli affetti[550]. Nel caso qui analizzato, azioni concrete come supportare qualcunə nel presentare richiesta di un alloggio popolare, organizzarsi per rispondere a uno sfratto o accompagnare le persone ai vari appuntamenti con i servizi sociali e del territorio non solo hanno reso possibile, a volte, risolvere, parzialmente o del tutto, un problema individuale, ma hanno anche contribuito a generare relazioni di fiducia, legami affettivi e forme di riconoscimento reciproco che hanno alimentato ulteriori pratiche di mobilitazione. In questo intreccio tra affetti e pratiche si può leggere un processo di soggettivazione collettiva che va oltre la mera risposta emergenziale e che genera,

[549] In realtà, sarebbe più corretto dire che non è il *Movimento* in sé a essere giovane - dal momento che, come velocemente accennato, ha alle spalle una sua storia, anche piuttosto lunga - bensì la fase di elaborazione, organizzativa e teorica, che esso sta attraversando, centrata su processi non nuovi ma che negli ultimi anni hanno subito una forte accelerazione.

[550] Per esempio, cfr. M. Hardt e T. Negri, *Comune*, cit.

prendendo in prestito le parole di Vilenica, «alleanze [che] spesso emergono non da una forte identità comune, ma attraverso un'azione comune che affronta questioni comuni in modo più complesso»[551]. Queste alleanze, spesso inedite, sono il fulcro di quel lavoro di riparazione di legami e rapporti sociali che, come nei casi di studio precedentemente affrontati, non si limita a pensare collettivamente soluzioni materiali (già di per sé importante per decostruire la narrazione della precarietà abitativa come un problema individuale), ma produce forme di relazione che funzionano come dispositivi infrastrutturali, capaci di rompere l'isolamento proponendosi come antagonisti rispetto ai modelli dominanti di distribuzione dei servizi di welfare, prefigurando l'esistenza di alternative possibili - o quantomeno immaginabili - per poter vivere, richiamando Fisher e Tronto, "nel modo migliore possibile"[552].

[551] A. Vilenica, "Cross-Movement Radical Housing Alliances in Argentina: For a Feminist Grammar of Tenant Organising", cit.
[552] B. Fisher, & J. Tronto, "Toward a Feminist Theory of Caring", in E. K. Abel, & M. K. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York, Albany, pp. 35–62, 1990.

Sezione III - Sguardi dai margini sulla P.A.

CAPITOLO 6

Acquedotto Pugliese

1. Perché Acquedotto Pugliese?

Come anticipato nel Capitolo 2, Acquedotto Pugliese (AQP) rappresenta un caso diverso e, per certi versi, apparentemente dissonante rispetto agli altri analizzati in questa ricerca. Non si tratta infatti di un movimento sociale, né di un'esperienza di autorganizzazione dal basso, ma di una grande infrastruttura a capitale pubblico, incaricata di garantire l'approvvigionamento e la distribuzione idrica a più di quattro milioni di persone. Si tratta, in effetti, del più grande acquedotto d'Europa, un reticolo di oltre ventimila chilometri di tubature che attraversano un territorio caratterizzato da scarsità idrica e dipendenza da fonti di approvvigionamento esterne[553].

La scelta di includere AQP tra i casi studio non risponde, chiaramente, a una prossimità politica immediata con le pratiche dal basso che costituiscono il cuore di questa tesi. È piuttosto il tentativo di interrogare un'infrastruttura pubblica come luogo in cui si intrecciano logiche differenti e spesso in tensione: la necessità di fornire un servizio essenziale, la gestione di un bene comune qual è l'acqua, le istanze di equità sociale che questa gestione solleva, ma anche esigenze di "sostenibilità" economica e ambientale. In altre parole, AQP offre la possibilità di osservare se e come la riproduzione sociale - intesa in questo lavoro di ricerca come quell'insieme complesso di pratiche materiali, relazionali e simboliche che rendono la vita possibile - si configuri anche all'interno di assetti istituzionali.

Il caso dell'Acquedotto Pugliese, infatti, mostra in modo esemplare quanto le istituzioni pubbliche non possano essere lette soltanto come apparati amministrativi o erogatori di servizi, ma anche come spazi in cui si articolano visioni, immaginari e pratiche intorno alla riproduzione della vita. Da un lato, AQP si presenta senz'altro come un'azienda "virtuosa", capace di introdurre, nel tempo, politiche di conciliazione vita-lavoro che l'hanno portata, tra le altre cose, a ottenere in tempi rapidi la certificazione di

[553] Cfr https://www.aqp.it/scopri-acquedotto/impianti e https://www.aqp.it/aqp-comunica/comunicati-stampa/acqua-la-buona-pratica-quotidiana (consultati il 1 ottobre 2025).

genere[554], distinguendosi come una realtà lavorativa attenta al benessere interno delle proprie lavoratrici e lavoratori. Dall'altro, alcune opere infrastrutturali promosse da AQP sono state recentemente oggetto di dibattito pubblico, mettendo in luce le tensioni strutturali che accompagnano la gestione dell'acqua come bene comune. Mi sto qui riferendo, in particolare (ma non solo, come vedremo), al progetto del dissalatore che coinvolgerebbe il fiume Tara a Taranto, in un territorio già segnato da gravi forme di sfruttamento ambientale[555] e attualmente servito da una sola linea di approvvigionamento, la condotta Sinni-Petrusillo[556]. Non è un caso che, in diversi momenti e contesti storico-geografici, l'acqua sia stata al centro di mobilitazioni e conflitti con le comunità locali: la gestione di questa risorsa vitale mette in gioco direttamente le condizioni della riproduzione sociale e vede la partecipazione, spesso in prima linea, di donne e soggettività oppresse che si oppongono a progetti di grandi opere percepite come minacciose per la vita quotidiana di chi quel territorio lo vive.

Questi conflitti non sono casuali, ma ci restituiscono parte delle contraddizioni in cui si muovono le infrastrutture pubbliche, soprattutto quelle collocate tra il mandato pubblico di garantire un servizio di interesse generale (che in questo caso si configura anche come diritto) e gli interessi particolari delle comunità locali. A partire da questa tensione l'invito è quello di leggere le istituzioni non come spazi "neutri", ma come luoghi politici in cui viene continuamente negoziata la visibilità e la legittimità dei bisogni[557]. Se lo analizziamo da questa prospettiva, il discorso può prendere la forma di un *campo discorsivo* nel quale soggetti diversi elaborano e rivendicano modalità distinte di riconoscimento e partecipazione. La "parola pubblica" delle istituzioni e la "parola

---

[554] La certificazione di parità di genere è una misura prevista dal PNRR con lo scopo di incentivare le imprese ad adottare *policy* adeguate a ridurre il divario di genere e a favorire l'occupazione femminile. Cfr. https://certificazione.pariopportunita.gov.it/public/che-cosa-e (consultato il 7 ottobre 2025). I parametri prestazionali (cosiddetti *KPI - Key Performance Indicator*) per l'ottenimento della certificazione di parità di genere sono stati fissati dalla Prassi UNI/PdR 125:2022, visionabile qui: https://www.pariopportunita.gov.it/it/attuazione-misure-pnrr/i-parametri-minimi-per-l-ottenimento-della-certificazione-della-parita-di-genere/ (consultato il 7 ottobre 2025).

[555] A Taranto, com'è noto, sorge l'ex Ilva, storica acciaieria al centro di studi sull'impatto dell'esposizione alle emissioni di agenti inquinanti sulla salute umana e non. Cfr., per esempio: https://www.osservatorioamianto.it/ilva-di-taranto-processo/ (consultato il 7 novembre 2025).

[556] https://www.internazionale.it/reportage/chiara-romano/2025/08/11/dissalatore-taranto (consultato il 1 ottobre 2025). Rimando anche al sito di AQP, dove viene descritto il progetto del dissalatore: https://www.aqp.it/aqp-comunica/campagne-comunicazione/acqua-taranto (consultato il 5 ottobre 2025). Qui, invece, è pubblicata la determinazione che stabilisce il via libera al progetto, approvato dall'Autorità Idrica Pugliese (AIP): https://burp.regione.puglia.it/documents/20135/2616799/DET_10_17_1_2025.pdf/bf4a473f-b20c-9439-07c3-f6da295254b7?version=1.0&t=1742494401962 (consultato il 7 novembre 2025).

[557] J. Butler, *Parole che provocano*, cit.

situata" delle comunità producono, ciascuna a modo proprio, un discorso sulla legittimità dei bisogni e sulla cura dei beni comuni, che rimane aperto, suscettibile di essere rimesso in discussione[558].

AQP, dunque, non è un semplice "caso a parte" rispetto agli altri movimenti e spazi analizzati in questo lavoro di ricerca; piuttosto, ne è il contrappunto. Se le esperienze dal basso mostrano la capacità dellɜ soggettɜ di costruire infrastrutture sociali autonome per rendere la vita vivibile di fronte alla precarietà, AQP incarna la dimensione istituzionale della stessa sfida, con le sue possibilità e i suoi limiti. È nel confronto tra queste due prospettive - l'autogestione comunitaria e la gestione pubblica - che emerge la posta in gioco politica della riproduzione sociale.

In questo ultimo caso studio, si cercherà di guardare a un'infrastruttura come l'Acquedotto Pugliese attraverso le lenti femministe e transfemministe, mettendo a critica l'idea che le istituzioni siano del tutto impermeabili ai processi trasformativi, e al tempo stesso riconoscendo i limiti intrinseci di una gestione che rimane inscritta nelle logiche della governance territoriale. Sullo sfondo di questo equilibrio instabile si situa la riflessione che costituisce la colonna portante di questa ricerca: i nodi che emergono dalla sfida di riuscire a riprodurre la vita in un mondo attraversato da molteplici crisi non è mai garantita una volta per tutte, ma continuamente rimessa in questione, dentro e fuori le istituzioni, nelle pratiche quotidiane come nelle modalità con cui le questioni connesse alla sfera della riproduzione sociale vengono assorbite dalle politiche pubbliche.

2. Breve inquadramento storico e territoriale di Acquedotto Pugliese

Acquedotto Pugliese S.p.A. è oggi una società per azioni interamente controllata da Regione Puglia, incaricata della gestione del Servizio Idrico Integrato nell'Ambito Territoriale Ottimale (ATO) Puglia, il più grande d'Italia per estensione, come riportato nel *Bilancio di Genere 2023* di AQP[559]. Oltre a questo, AQP gestisce il servizio idrico in alcuni comuni della Campania appartenenti all'Ambito Distrettuale Irpino e fornisce risorsa idrica in sub-distribuzione ad Acquedotto Lucano S.p.A., gestore del S.I.I. per

[558] Ivi; cfr. anche S. Benhabib, *Il diritto degli altri. Stranieri, cittadini, residen*ti, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, pp. 10-18.

[559] *Bilancio di genere 2023, Oltre l'acqua per la vita e il futuro della nostra comunità*: https://www.aqp.it/sites/default/files/2025-03/AQP_BilanciodiGenere_2023-interattivo.pdf (consultato il 6 ottobre 2025).

l'ATO Basilicata[560]. Per Servizio Idrico Integrato (S.I.I.) si intende un complesso sistema di gestione dell'acqua, che comprende, concretamente, diverse infrastrutture materiali - acquedotto, sistema fognario, impianti di depurazione dell'acqua - che si occupano delle differenti fasi del ciclo dell'acqua, dal prelievo da una fonte naturale (in termini tecnici, la captazione), al trasporto dell'acqua dal punto di prelievo alle sedi di utilizzo finale (adduzione), dalla sua potabilizzazione alla depurazione delle acque reflue[561]. Quest'ultimo passaggio, in particolare, ha a che vedere con l'esternalizzazione negativa dell'utilizzo domestico, agricolo e industriale dell'acqua. Come mi ha spiegato, in termini tecnici ma semplificati, una delle persone intervistate, ingegnera di AQP, il processo si articola in più fasi che consentono di restituire l'acqua depurata all'ambiente, con il minor impatto ambientale possibile.

> [...] all'uscita dagli impianti di depurazione abbiamo un'acqua reflua depurata che deve essere scaricata. La qualità di quest'acqua, com'è stabilito dalla norma, varia in funzione del recapito, cioè se tu stabilisci che devi scaricare sul suolo, devi avere una qualità; se tu stabilisci che vai a scaricare in mare, deve avere un'altra qualità. In funzione di questo, gli impianti di depurazione sono calibrati per licenziare refluo che rispetti i limiti della destinazione ok? La Puglia ha una fortissima componente di sviluppo costiera, quindi gli impianti costieri scaricano a mare, con condotta sottomarina o meno, ma adesso quasi tutti con condotta sottomarina, all'interno invece adottiamo campi di spandimento, trincee drenanti, sistemi di smaltimento compatibili con l'orografia del territorio, perché noi non abbiamo fiumi, non abbiamo incisioni, quindi non abbiamo corpi d'acqua in cui andare a scaricare come invece accade nel resto d'Italia. Quindi questo porta alla necessità di spingere lo standard di depurazione ad un livello ancora più marcato, quindi noi licenziamo un ottimo refluo. Il riutilizzo in agricoltura è ancora una pratica parziale, abbiamo tanti impianti, moltissimi impianti, già pronti ed

[560] Ivi, p. 18.

[561] Cfr. *Regolamento Servizio Idrico Integrato:* https://www.aqp.it/clienti/regolamento-qualita-contrattuale/regolamento-servizio-idrico (consultato il 1 ottobre 2025). Il Servizio Idrico Integrato è stato introdotto nel 1994 dalla cosiddetta Legge Galli (legge 36/1994), successivamente integrata dal Decreto Legislativo 152/2006 (Testo Unico ambiente). Il modello di gestione è stato ulteriormente riformato quando la gestione del settore è stata affidata all'ARERA (Autorità di Regolazione per Energia Reti Ambienti), di cui AQP è operatore per Regione Puglia, in compartecipazione con i vari Comuni. Sul sito di ARERA è possibile visionare la lista degli operatori: https://www.arera.it/area-operatori/ricerca-operatori (consultato il 2 ottobre 2025). Infine, Il PNRR ha previsto una serie di interventi per migliorare il funzionamento delle infrastrutture idriche. Per approfondimenti rimando: https://www.openpolis.it/cosa-prevede-il-pnrr-per-la-tutela-delle-risorse-idriche/ (consultato il 2 ottobre 2025).

> equipaggiati, per un ulteriore trattamento che si chiama affinamento, che è quello che poi porta a licenziare un refluo idoneo all'irrigazione. Là dove i consorzi si sono attrezzati per acquisire quest'acqua e distribuirla, noi siamo pronti, diversamente, l'ultimo passaggio è quello del recapito finale, che quindi come ti ho detto è o il suolo o il mare (intervista 1, 1 luglio 2025),

Tornerò più diffusamente a breve sulla diversificazione delle attività di Acquedotto Pugliese e sul modo in cui si sono ampliate nel corso del tempo. La funzione di AQP si intreccia infatti con oltre un secolo di storia. Come si legge sul sito di AQP, l'origine del progetto, presentato come grande opera di modernizzazione nazionale, risale ai primi anni del Novecento, in un contesto geografico segnato da una cronica scarsità di risorse idriche[562]. La natura carsica del suolo pugliese impedisce infatti l'accumulo superficiale dell'acqua piovana, rendendo il territorio dipendente da fonti esterne. Dopo le prime ipotesi di pianificazione proposte già a fine Ottocento, con la nomina di una Commissione per lo studio delle questioni connesse all'utilizzo delle acque potabili in Puglia, i lavori iniziano effettivamente nel 1906, per poi culminare con l'inaugurazione ufficiale nel 1915, quando l'acqua delle sorgenti Madonna della Sanità di Caposele del fiume Sele, in Irpinia, viene deviata per raggiungere la Puglia. L'enorme impresa ingegneristica fu celebrata come simbolo di progresso e di riscatto per il Mezzogiorno, l'ingresso della Regione in una nuova fase di sviluppo agricolo e urbano[563]. Fino ad allora il territorio pugliese aveva sofferto una grave carenza idrica, dovuta anche alla profondità della falda acquifera, che rendeva complessa l'estrazione dell'acqua dal sottosuolo[564]. La mancanza di acqua, naturalmente, non si traduce unicamente in sete, ma compromette le condizioni igienico-sanitarie, favorendo la diffusione di patologie e infezioni legate alla mancanza di igiene.

Nel 1920 viene istituito un Ente Autonomo per la costruzione, manutenzione ed esercizio dell'Acquedotto Pugliese, con sede a Bari, incaricato della costruzione, della manutenzione e del pieno esercizio dell'opera. Nel corso del Novecento l'acquedotto si è progressivamente ampliato, estendendosi a nord della Puglia, verso la Capitanata, e a sud,

[562] Per ripercorrere le principali tappe di progettazione e costruzione dell'Acquedotto Pugliese, rimando a: https://www.aqp.it/perche-acquedotto/la-storia (consultato il 2 ottobre 2025).
[563] Per una lettura decentrata delle rappresentazioni del Sud Italia, si rimanda a F. Cassano, *Pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 1996.
[564] Tutti questi aneddoti tecnici sono stati ricavati dal sito di Acquedotto Pugliese: https://www.aqp.it/ (consultato il 2 ottobre 2025).

fino a Santa Maria di Leuca, in Salento, con la costruzione di condutture idriche e fognarie sempre più estese e di opere di irrigazione destinate soprattutto alle aree agricole. AQP rimarrà sotto controllo statale fino al 1999, quando, con Decreto Legislativo 11 maggio 1999, n. 41, fu trasformato da ente autonomo in società per azioni[565]. Questo cambiamento di forma avviene negli stessi anni in cui si intensifica un lungo processo di privatizzazioni, che in Italia ha coinvolto settori industriali come quello delle telecomunicazioni, dell'energia, dell'elettricità e dei trasporti. In relazione alla risorsa idrica, occorre ricordare il movimento sorto in opposizione ai processi di liberalizzazione dei servizi pubblici essenziali, che nel 2011 promosse un referendum volto a impedire l'affidamento della gestione dell'acqua a soggetti privati[566]. Il decreto legge n. 112/2008, infatti, oggetto del referendum, aveva introdotto la possibilità di distinguere tra la natura pubblica dell'acqua, intesa come bene comune, e la sua gestione, che poteva essere affidata anche a operatori privati. L'esito del referendum del 2011 - con cui la maggioranza assoluta dell3 votanti si espresse contro la privatizzazione del servizio idrico e contro la logica della remunerazione del capitale investito dal gestore[567] - avrebbe dovuto sancire il carattere pubblico della gestione. Tuttavia, negli anni successivi, il tema è stato ciclicamente riaperto, a conferma della persistenza di tensioni tra le pressioni del mercato e la tutela di un bene comune come l'acqua.

Dopo il referendum del 2011, anche in Puglia si è aperto un dibattito sulle modalità di affidamento del Servizio Idrico Integrato. Secondo la Sezione Affari e Studi Giuridici e Legislativi del Consiglio regionale della Puglia, una volta trasformato in società per azioni con decreto legislativo statale, lo statuto di Acquedotto Pugliese non poteva essere modificato unilateralmente dalla Regione; la possibilità di convertirlo in un ente di diritto pubblico avrebbe richiesto un intervento nazionale, come ribadito nel 2017 in un tavolo tecnico istituito *ad hoc*, che ha optato per confermare l'affidamento *in house* del servizio a una società a capitale interamente pubblico, assicurando la continuità della gestione del ciclo idrico tramite la partecipazione degli enti locali territoriali.

---

565 https://leg13.camera.it/parlam/leggi/deleghe/testi/99141dl.htm (consultato il 2 ottobre 2025).

566 Si veda Forum Italiano dei Movimenti per l'Acqua: https://www.acquabenecomune.org/chi-siamo/il-forum (consultato il 2 ottobre 2025).

567 Faccio qui riferimento ad un'altra norma, che è stata anch'essa oggetto del referendum abrogativo del 2011. L'art. 154 del già citato D.lgs. 152/2006, infatti, prevedeva che nel costo tariffario dell'acqua dovesse essere prevista non solo la copertura dei costi di gestione del servizio, ma anche un rendimento minimo sul capitale investito dal gestore. Cfr. https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legislativo:2006-04-03;152 (consultato il 2 ottobre 2025).

L'attuale statuto di AQP, disponibile sul sito istituzionale della società, infatti, ribadisce la natura di società per azioni a totale capitale pubblico regionale, derivata dalla trasformazione dell'originario Ente Autonomo avvenuta nel 1999. La Società ha per oggetto la gestione del Servizio Idrico Integrato, la costruzione e manutenzione delle opere connesse, nonché attività complementari nel settore idrico e ambientale[568]. Negli ultimi anni, inoltre, la Regione Puglia ha avviato un percorso per ampliare la partecipazione nella governance di AQP agli enti locali, in attuazione dell'art. 3, comma 2 *ter* del D.L. n. 153/24: con la deliberazione n. 454 del 7 aprile 2025 è stato per esempio stabilito il trasferimento a titolo gratuito ai Comuni pugliesi di una quota fino al 20% del capitale sociale della società. Tale scelta mira a rendere praticabile l'affidamento *in house* del Servizio Idrico Integrato (ossia, escludendo l'affidamento del servizio mediante gara), coinvolgendo direttamente i Comuni nel capitale e - a venire - nei processi decisionali[569]. Come mi spiega una persona intervistata, i Comuni sono diventati a tutti gli effetti operatori partner:

> [AQP] è una azienda speciale, perché la gestione è pubblica, quindi la gestione degli invasi che sono di proprietà per esempio no? Tutte le infrastrutture sono di proprietà della Regione Puglia, a partire da, proprio dallo scorso mese, talmente diciamo l'Acquedotto è pubblico che entrano in compartecipazione anche i Comuni, e noi abbiamo tanti Comuni in Puglia, quindi immaginiamoci proprio, c'è una ramificazione del pubblico per quanto riguarda la gestione del Servizio Idrico Integrato (intervista 10, 23 luglio 2025).

L'intervistata sottolinea, inoltre, come AQP rappresenti un esempio virtuoso di sistema "ibrido", capace di coniugare elementi propri del settore pubblico con caratteristiche tipiche del privato, in particolare nella gestione del personale:

> Quindi il meglio del pubblico in questo senso, nella gestione delle infrastrutture, i nostri investimenti sono eccellenti, risparmiamo al massimo, e tutto ovviamente rivolto alla popolazione, così via. E il meglio del privato perché noi abbiamo una gestione del personale privata. La differenza sta nel fatto che - la gestione privata

[568] Lo statuto è disponibile al seguente link: https://www.aqp.it/societa-trasparente/disposizioni-generali/statuto-acquedotto-pugliese-spa (consultato il 2 ottobre 2025).

[569] https://www.aqp.it/societa-trasparente/disposizioni-generali/deliberazione-della-giunta-regionale-n-454-del-7-aprile-2025 (consultato il 2 ottobre 2025).

> - entra di più nel merito di quello che è il fabbisogno delle persone che gestiscono un'azienda, perché alla fine, al di là delle infrastrutture no? Tipo, quando vediamo, per esempio, un canale principale noi restiamo sbigottiti no? Ma dovremmo restare ancora più sbigottiti [n.d.a. dato] che il canale principale è gestito da persone di Acquedotto Pugliese. E quindi ce ne prendiamo cura in maniera particolare, offrendo loro una serie di servizi, che avrai interfacciato in tutte le interviste, in queste esperienze con noi, che sono dedicate in particolar modo ai nostri colleghi, quindi a tutto il personale di Acquedotto Pugliese e le loro famiglie. E oggi, nel 2025, questo - diciamo, questo prendersi cura - non è scontato, e al tempo stesso… anche perché nel corso del tempo io ho potuto vedere con i miei occhi c'è stata sempre la tendenza del privato a tagliare i fondi in questo senso. Per cui, ecco perché dico si continua ad investire su quelli che sono i valori del privato ma…. e, e, non ma, e si continua ad investire in quelli che sono i valori del pubblico, perché noi nasciamo nel pubblico (intervista 10, 23 luglio 2025)[570].

Prima di approfondire le politiche di AQP in materia di risorse umane, ritengo opportuno evidenziare sin da ora un aspetto emerso con frequenza nelle interviste e strettamente connesso al quadro teorico che supporta questo lavoro di ricerca: AQP va considerato un'infrastruttura non solo perché è chiaramente evidente la sua dimensione infrastrutturale, tecnica e materiale - l'acquedotto, il sistema fognario, l'apparato ingegneristico che li sostiene e che sono continuamente oggetto di manutenzione -, ma anche perché, come negli altri casi studio analizzati, si compone anche di relazioni e legami, effettivi o mancati, che si sviluppano tra persone e territori. Questa dimensione non è sempre immediatamente percepibile, a volte rimane sotto traccia, altre volte emerge con forza, ad esempio quando l'infrastruttura - come discusso nel Capitolo 1 - viene a mancare, si guasta o non funziona. Nello stralcio di intervista selezionato qui di seguito, ə intervistatə ripercorre gli anni di lavoro all'interno del *contact center* di AQP, servizio deputato a gestire le comunicazioni con lɜ cittadinɜ, che definisce una "palestra" utile a conoscere i processi dell'azienda attraverso le richieste dell'utenza. Come emerge

[570] Quanto riportato dalla persona intervistata può essere anche letto come un riferimento implicito alla progressiva applicazione dei principi del privato nel settore pubblico - il cosiddetto *New Public Management* -, sviluppato nell'ottica di garantire il buon funzionamento delle istituzioni che hanno finalità di interesse generale e collettivo. Cfr. E. Borgonovi, G. Fattore e F. Longo, *Management delle istituzioni pubbliche*, Egea, Milano, 2015.

chiaramente dalle parole dell'intervistatə, può esserci una certa dissonanza tra i le esigenze di ə utente, e i "tempi tecnici" di un'infrastruttura pubblica complessa:

> sì, comprendi anche le tempistiche, quando ci sono delle tempistiche da comunicare, dall'altra parte - quindi dalla parte dell'utenza - possono sembrare tempistiche non giustificate, e invece no, sono giustificate perché c'è tutto un giro procedurale che effettua quella pratica per ottenere il giusto riscontro [...]. Ecco, comprendi anche la giustificazione di alcune tempistiche che sono dettate da tempi tecnici (intervista 9, 23 luglio 2025).

Il riferimento alle "tempistiche tecniche" che emergono dal racconto rimanda direttamente al ruolo del tempo - e alla sua percezione - nei processi infrastrutturali. Come discusso nel Capitolo 1, non mi interessano le infrastrutture tanto - o non solo - come componenti tecniche del tessuto urbano, ma come spazi dove si gioca la riproduzione della vita quotidiana delle persone, dove possono riprodursi forme di esclusione e disuguaglianze o, al contrario, generare nuove sensibilità e immaginari in grado di mettere in moto cambiamenti di prospettiva e la messa in discussione di visioni date per assodate, tanto sulla parità di genere, quanto sul ruolo che un'azienda come AQP potrebbe avere nel contribuire a promuovere una governance territoriale che assuma le preoccupazioni dellɜ cittadinɜ come valide. Per questo, prima di rivolgere l'attenzione alle tensioni tra gestione pubblica dell'acqua e bisogni delle comunità, è utile osservare come l'ente traduca al proprio interno i temi della cura e della riproduzione sociale. Le politiche di benessere e di conciliazione non verranno discusse come tema a sé, ma serviranno a interrogare quale idea di cura orienti l'organizzazione e in che misura questa si rifletta anche nei territori toccati dalla gestione dell'acqua.

3. Politiche di benessere aziendale: il contesto regolativo multilivello di Acquedotto Pugliese

Nel *Bilancio di Genere 2024* di Acquedotto Pugliese (contenente dati aggiornati ad agosto 2025 e consultabile sul sito[571]) l'azienda segnala 483 dipendenti donne, pari al 21,1%

[571] *Bilancio di Genere 2024. L'acqua per il benessere di tutti. Mettiamo in comune quanto abbiamo di più prezioso*: https://reportsostenibilita.aqp.it/sfogliabile-bilancio-di-genere/ (consultato il 7 ottobre 2025).

della forza lavoro complessiva (2.290 persone), «il 9% in più rispetto al 1999 e il 3% in più rispetto alla media nazionale di un settore storicamente al maschile»[572]. Il riferimento al confronto con il 1999 non è casuale, poiché si tratta dell'anno di trasformazione di AQP in S.p.A, a partire dal quale si avvia un processo di riorganizzazione delle politiche aziendali, rilevante anche per l'analisi delle dinamiche di genere. Per comprendere appieno la portata di questi dati più recenti, è necessario collocarli infatti all'interno di una prospettiva storica più ampia. Pur trattandosi di una quota ancora minoritaria, il dato menzionato evidenzia una crescita significativa della presenza femminile e una maggiore articolazione delle carriere, con un aumento delle donne in ruoli dirigenziali (18%, contro il 9% del 1999) e quadro (28%, contro il 12% del 1999), pur confermandosi la tendenza a una forte presenza femminile in ruoli più specificatamente amministrativi (l'89% delle donne impiegate in azienda continua a ricoprire il ruolo di impiegata amministrativa). Come ricostruito nel *Bilancio di Genere* dell'anno precedente, nel 1999 la presenza femminile in AQP era estremamente limitata: su 2.022 dipendenti, le donne erano 235, pari a circa l'11% della popolazione aziendale. Inoltre, la distribuzione per qualifica risultava fortemente segregata, con solo 2 dirigenti donna (pari allo 0,8%) e 10 quadri/professioniste (4,7%), mentre il 94,5% delle lavoratrici era inquadrato come impiegata[573].

Questi dati hanno a che vedere, secondo alcunɜ intervistatɜ, anche con il fatto che il lavoro in AQP, per la sua natura prevalentemente "tecnica", sia percepito come maschile e quindi meno accessibile alle candidature femminili, soprattutto in mansioni legate alla gestione delle acque reflue, quindi alla rete fognaria e al sistema di depurazione delle acque. Come osservato nella letteratura sull'organizzazione del lavoro, alcune attività, culturalmente associate al "basso", all'"impuro", al lavoro "sporco" (i cosiddetti *dirty works*), hanno spesso una forte connotazione di genere, che crea una segregazione occupazionale di qualche tipo, sia in ingresso, che all'interno di un determinato settore. Questa connotazione, tuttavia, non è univoca, così come non è univoca la costruzione di una particolare attività come "sporca". La stessa letteratura, infatti, consente anche di chiarire come il carattere "sporco" di un'attività non sia un dato intrinseco, ma il risultato di operazioni di significazione, anche morale, che assumono un significato specifico a

572 https://www.aqp.it/aqp-comunica/comunicati-stampa/acquedotto-pugliese-donne-crescita-e-sempre-piu-ruoli-di-responsabilita (consultato il 7 aprile 2025).
573 *Bilancio di Genere 2023*, cit., p. 18.

seconda del contesto storico, culturale e lavorativo. Lavori che in passato potevano essere considerati "sporchi", come quello di attore o di usuraio, ricostruiscono per esempio Ashforth e Kreiner, assumono oggi tutto un altro significato[574]. Secondo i due studiosi, esistono tre grandi tendenze storiche che hanno influenzato la costruzione sociale del lavoro sporco: l'affermarsi degli standard igienici, le trasformazioni economiche e tecnologiche e l'ascesa del neoliberismo. Lo sviluppo, in particolare - scrivono i due studiosi - «ha portato a una maggiore dipendenza dalle tecnologie di mediazione per i lavori fisicamente sporchi, come i camion della spazzatura e le attrezzature minerarie, che isolano in qualche modo gli individui dall'attribuzione di sporcizia»[575]. Questo allontanamento fisico e simbolico, nonché l'associazione a competenze di tipo tecnico e infrastrutturale (saper usare dei macchinari, per esempio, richiede specializzazione), può contribuire alla rivalutazione di una specifica attività, che perde parte della sua connotazione degradante. La tecnicizzazione di un mestiere e la sua associazione a repertori tipici della maschilità (forza, resistenza, eroismo), particolarmente valorizzati in società patriarcali, rappresentano una delle principali strategie attraverso cui si cerca di restituire legittimazione sociale ad alcune occupazioni storicamente e culturalmente stigmatizzate.

Questo passaggio è decisivo perché rende chiaro che il medesimo processo di rivalutazione simbolica non sembra avvenire, invece, per attività legate alla cura, storicamente associata alla famiglia e all'amore. Il processo di rivalutazione, infatti, tende a rafforzare una specifica divisione simbolica del lavoro sporco, distinguendo tra attività "sporche ma tecniche", culturalmente costruite come maschili, e attività "sporche e di cura", relazionali, storicamente femminilizzate e doppiamente svalutate. Nel primo caso, lo sporco viene compensato dalla competenza tecnica e dal riferimento a valori quali il rischio, il controllo e il raggiungimento di obiettivi; nel secondo, esso si somma alla svalutazione tradizionalmente associata al lavoro di cura[576]. Nel caso in esame, la costruzione del lavoro legato alla rete fognaria come "tecnico" sembra concorrere a rendere questo ambito meno accessibile alle donne, favorendo forme di segregazione occupazionale in ingresso. L'assenza di candidature femminili non appare dunque come

[574] B.E. Ashforth, & G.E. Kreiner, "Contextualizing Dirty Work: The Neglected Role of Cultural, Historical, and Demographic Context", in *Journal of Management & Organization*, vol. 20, n. 4, 2014, pp. 423-440.
[575] Ivi, p. 425.
[576] Ivi.

il risultato di un veto esplicito da parte di AQP, ma come l'esito di una costruzione culturale che associa competenza tecnico-specialistica e maschilità, delimitando implicitamente chi può essere considerato soggettə "appropriattə" per questo tipo di lavoro. Come spiega una delle persone intervistate:

> [...] tieni conto che noi siamo una delle prime aziende del Meridione ad essere comunque certificata PdR 125, quindi noi abbiamo la certificazione sulla parità di genere e ultimamente, diciamo, dobbiamo anche superato diciamo la prova, chiamiamola così, per il mantenimento della certificazione a distanza di un anno [...] una valutazione su quello che è stato l'operato aziendale rispetto a questo tipo di tematiche, noi abbiamo procedure di segnalazione di eventuali, di eventuali situazioni critiche che consentono di muoversi alle persone in anonimato[577], comunque è un'azienda dove il *gender gap* esiste in termini di presenza femminile all'interno dell'azienda come numeri, sebbene in misura inferiori rispetto alla media nazionale, ma questo è dovuto anche al fatto che ci sono alcune specifiche attività, soprattutto quelle degli operai, dove facciamo difficoltà a trovare delle donne… non trovare, perché da noi ti candidi, cioè non abbiamo candidature femminili, per cui una importante fetta della popolazione è costituita dagli operai, dai nostri operai (intervista 2, 1 luglio 2025).

Similmente, ə altrə intervistatə ribadisce:

> [...] le selezioni che si aprono a volte sono più tecniche, ma perché le esigenze dell'azienda, cioè voglio dire, il comparto amministrativo alla fine è equilibrato, il comparto tecnico è quello che forse si rinnova un po' più velocemente, ma questo, da cosa dipende non te lo so dire nemmeno io, quindi è più difficile che si presentino alle selezioni donne in quantità equivalente a uomini, è difficile. Noi forse abbiamo un'operaia, inquadrata come operaia, [...] però non è un nostro veto, quindi siamo, non mi ricordo se siamo il 21%.... se non mi ricordo male, ora sto cercando di ricordarmi cosa abbiamo scritto nel bilancio di genere, se non mi

[577] L'intervistatə fa riferimento a un sistema di *whistleblowing* utilizzato per la segnalazione di eventuali molestie sui luoghi di lavoro, siano esse fisiche, verbali o digitali, adottato ai sensi della normativa anticorruzione e del D. Lgs. 231/01. Per implementare questo meccanismo, nel settembre 2023 è stata adottata una policy Anti-Molestie e Anti-Discriminazione che, oltre a fornire una definizione di molestie sul logo di lavoro, regola l'utilizzo di una piattaforma per segnalare eventuali illeciti in modo anonimo e sicuro. Cfr. *Bilancio di Genere 2024*, cit.

> ricordo male siamo il 21%, di donne, il 21% su 2mila e 200 [...] (intervista 7, 23 luglio 2025).

Nel *Bilancio di Genere 2024* di Acquedotto Pugliese a cui anche l'intervistata fa riferimento non è tratteggiata solo una panoramica sulla composizione del personale di AQP, ma anche sulla tipologia di contratti adottata dall'azienda e sull'utilizzo da parte dellɜ dipendenti di misure di benessere lavorativo come il congedo di maternità/paternità o lo smart working[578]. Per esempio, con riferimento alla tipologia di orario di lavoro, la quota di personale con contratto a tempo parziale si attesta su valori inferiori all'1% del totale, in lieve riduzione - secondo i dati elaborati da AQP - rispetto all'andamento registrato nel triennio precedente. La distribuzione di genere tra il personale a tempo pieno, però, permane sostanzialmente stabile, con una presenza femminile pari al 21% e maschile al 79%, con le donne distribuite soprattutto tra i contratti part time (79%). Questo dato, sebbene significativo, deve essere interpretato tenendo conto della composizione complessiva della forza lavoro aziendale che - come già evidenziato - è prevalentemente maschile. Più equilibrata appare invece la distribuzione di genere tra il personale che usufruisce dello strumento dello smart working, con il 46% di donne e il 54% di uomini. Considerando, ancora una volta, la minore incidenza complessiva della componente femminile in AQP, tuttavia, tale dato potrebbe suggerire un ricorso relativamente più frequente delle donne a modalità di lavoro flessibili, verosimilmente in relazione a esigenze di conciliazione tra vita professionale e personale. In linea con questo trend si collocano anche i dati relativi ai congedi parentali, che forniscono ulteriori elementi di riflessione sul tema della condivisione dei carichi di cura. Secondo AQP, nel 2024 hanno usufruito del congedo parentale 12 donne e 8 uomini, con un lieve calo, segnalato dall'azienda, nella partecipazione dei padri rispetto all'anno precedente. Ciò potrebbe suggerire che, nonostante gli sforzi di sensibilizzazione messi in atto dall'azienda - tra cui, per esempio, la realizzazione di un video ad uso interno volto a incentivare l'utilizzo del congedo parentale anche da parte dei padri[579] - la responsabilità della cura familiare continui a ricadere in misura prevalente sulle lavoratrici. Parlando

[578] *Bilancio di Genere 2024*, cit.

[579] Ho avuto occasione di visionare il video in questione durante un'intervista condotta nell'ambito della presente ricerca dottorale.

della propria esperienza lavorativa antecedente all'arrivo in AQP, una persona intervistata racconta:

> […] per poi lavorare dodici anni in un'azienda a fare, sì, l'ingegnere, ma quinto livello, sempre la stessa paga per tanti anni, cioè part time che, sì, mi ha consentito di crescere i figli ma, se permetti, sarebbe stato carino anche che ci fosse stato mio marito ad aiutarmi, magari ci saremmo divisi i compiti. Invece lui, adesso, ingegnere come me, laureato lo stesso anno, lo stesso giorno, lo stesso mese, [...] lui adesso è quadro, quindi super mega responsabile dell'azienda x, io ancora sto… voglio dire, specialista di sistema di gestione sesto livello, per carità, non mi lamento ma, se permetti, ho "bruciato" dodici anni della mia vita e dodici anni in cui lui invece è cresciuto tanto (intervista 11, 23 luglio 2025).

L'auto-narrazione dell'intervistata ripercorre un'esperienza personale, non per forza rappresentativa né generalizzabile. Tuttavia, dalla letteratura scientifica emerge che nel contesto italiano (e non solo)[580], i percorsi di carriera femminili caratterizzati da interruzioni, rallentamenti di avanzamento o scelte di riduzione dell'orario lavorativo (laddove possibile) sono tutt'altro che casi isolati. A incidere significativamente sulle opportunità professionali delle donne sono, ancora oggi, la persistente divisione di genere dei ruoli familiari e la debolezza delle politiche pubbliche a sostegno della genitorialità. In particolare in Italia, in un contesto socio-culturale ancora fortemente segnato da un modello familista - in cui la responsabilità della cura dellɜ figlɜ e della gestione domestica ricade prevalentemente proprio sulle donne, soprattutto se madri[581] - le scelte lavorative femminili risultano spesso condizionate da vincoli esterni, più che da preferenze e valutazioni individuali[582]. L'esperienza personale sopra riportata è emblematica di come, nelle traiettorie lavorative femminili, il lavoro non retribuito - la cura, la gestione domestica, l'organizzazione familiare - operi come vincolo invisibile e cumulativo, che tende a rafforzare, nel tempo, le disuguaglianze, anche in virtù di meccanismi istituzionali, culturali e/o economici che tendono ad amplificare gli effetti di tali

[580] Cfr. V. Pulignano, & M. Domecka, *The Politics of Unpaid Labour: How the Study of Unpaid Labour Can Help Address Inequality in Precarious Work*, Oxford University Press, Oxford, 2025.
[581] Cfr. M. Vinciguerra e G. Coppola, "Quale "genere" di conciliazione? Riflessioni pedagogiche su maternità, paternità e lavoro", in *La Famiglia*, vol. 58, n. 264, 2024, pp. 136-148.
[582] V. Pulignano, & M. Domecka, *The Politics of Unpaid Labour: How the Study of Unpaid Labour Can Help Address Inequality in Precarious Work*, cit.

disuguaglianze[583]. Le interruzioni di carriera dovute alla maternità o alla scelta - spesso obbligata - del lavoro part time comportano, per esempio, perdita di anzianità, di occasioni di formazione e di opportunità di promozione che si traduce, nel medio-lungo periodo, in un progressivo divario retributivo e professionale rispetto ai colleghi uomini. Come evidenziano Valeria Pulignano e Markieta Domecka, queste scelte non sono "libere", ma determinate da una precisa struttura di opportunità fortemente asimmetrica che spesso si traduce, com'è il caso dell'esperienza riportata, in carriere "a bassa progressione" e in un ricorso più frequente al part time involontario[584] o ad altre forme di flessibilità che, pur consentendo di conciliare tempi di vita e lavoro, possono limitare le possibilità di avanzamento professionale. La "minaccia" di questo rischio emerge con evidenza nelle parole di questa intervistata che, ripercorrendo la propria esperienza di maternità, vissuta, al contrario dell'altrə collegə, da dipendente di AQP, racconta:

> [...] sicuramente confermo di lavorare in un'azienda virtuosa. Io ho potuto lavorare fino all'ottavo mese [n.d.a. di gravidanza], però negli ultimi cinque mesi in smart working, quindi questo sicuramente mi ha aiutato, perché era luglio-agosto, i 40 gradi di tre anni fa, sarebbero stati difficili da gestire. Ho avuto la possibilità, anche durante i mesi di maternità, di rimanere aggiornata sulle questioni aziendali, sulle questioni della mia area, quindi io poi al rientro non mi sono ritrovata con un gap professionale da dover colmare, perché sono stata…

[583] Ivi.

[584] Per part time involontario si intende una forma di lavoro a tempo parziale, solitamente accettata per mancanza di opportunità lavorative migliori o, appunto, per motivi di conciliazione vita-lavoro. Secondo il rapporto Bes dell'ISTAT, nel 2023 il tasso di occupazione femminile ha raggiunto il 56,5%, con un divario di genere che, pur riducendosi lievemente, rimane molto elevato, con forti variazioni regionali. Nel Rapporto si legge che «rimane inalterato il rapporto tra il tasso di occupazione delle donne (di 25-49 anni) con almeno un figlio in età prescolare e di quelle senza figli: sebbene il tasso aumenti per entrambe, il rapporto, a svantaggio delle madri, non mostra variazioni rispetto al 2022. Dal punto di vista della conciliazione lavoro-famiglia non si osservano apprezzabili miglioramenti e anche l'indice di asimmetria nel lavoro familiare - che misura quanta parte del tempo dedicato (da entrambi i partner) al lavoro domestico è svolto dalle donne - rimane stabile al 61,6%, interrompendo la tendenza al miglioramento osservata negli anni precedenti» (p. 87). Anche la quota di part time involontario scende sotto il 10%, confermando tuttavia una presenza femminile tre volte maggiore quella degli uomini. Sempre nel Report, si riporta che «la misura si attesta al 9,6% (-0,7 punti percentuali rispetto al 2022). Nonostante l'indicatore diminuisca soprattutto per la componente femminile (-0,9 punti rispetto a -0,5 degli uomini), la quota di part time involontario tra le donne occupate è ancora tripla rispetto a quella degli uomini (15,6% contro 5,1%) e rappresenta circa la metà delle donne occupate in lavori part time» (p. 95). Cfr. ISTAT, *Lavoro e conciliazione dei tempi di vita*: https://www.istat.it/it/files/2024/04/3.pdf (consultato l'8 ottobre 2025). Secondo l'Osservatorio del Mercato del Lavoro della Puglia, la quota di donne occupate in part-time involontario nella Regione è pari al 22,9% del totale dellɜ occupatɜ, un valore leggermente superiore alla media nazionale. Per maggiori dettagli rimando a Osservatorio del Mercato del Lavoro della Puglia, *Analisi del mercato del lavoro in Puglia 2021-2024* (11 giugno 2025): https://osservatoriolavoro.arti.puglia.it/wp-content/uploads/Analisi-del-mercato-del-lavoro-in-Puglia-2021-2024.pdf (consultato il 7 novembre 2025).

> questo non so se è stato merito dell'azienda o della mia responsabile [...] è stato il mio modo di vivermi la maternità, nel senso che nel mio caso la maternità era una, era accompagnata dalla paura di perdermi un pezzo dal punto di vista professionale, che è una cosa sicuramente che accade (intervista 5, 1 luglio 2025).

Pur riconoscendo la crescente attenzione di AQP verso politiche di conciliazione e benessere organizzativo - testimoniata, come abbiamo visto, dall'introduzione dello smart working strutturale, di misure di flessibilità oraria e di iniziative di sensibilizzazione sui congedi parentali - è necessario collocare tali interventi all'interno di un quadro più ampio. Come sottolineano Pulignano e Domecka, le disuguaglianze - di genere, ma non solo - legate al lavoro di cura e alla precarietà lavorativa riflettono condizioni strutturali e ideologiche che contribuiscono a legittimare, sostenere e promuovere il lavoro non retribuito. Le politiche di welfare aziendale, pur rappresentando una risorsa importante che può incentivare una maggiore equità, pongono anche interrogativi sul rapporto tra responsabilità pubblica e privata nella gestione dei bisogni di cura dellɜ lavoratorɜ. Da un lato, esse possono, in parte, compensare le carenze del welfare pubblico, offrendo strumenti concreti per la conciliazione e la partecipazione femminile al lavoro; dall'altro, rischiano di rafforzare una logica sostitutiva più che complementare, spostando sulle imprese l'onere di garantire diritti e servizi che dovrebbero essere universali. Si tratta, quindi, di una tensione costitutiva, in cui l'azione "virtuosa" delle aziende non può essere disgiunta da una riflessione critica sul quadro normativo e istituzionale che la rende necessaria.

3.1. Tra tradizione organizzativa e nuove logiche di legittimazione: il benessere lavorativo e la parità di genere come dimensioni morali dell'impresa

Alla domanda se la particolare attenzione nei confronti del personale derivi anche da spinte esterne - come, ad esempio, l'esigenza di ottemperare a normative europee -, nella maggior parte delle interviste le persone hanno evidenziato come tale sensibilità sia una caratteristica storica di AQP, riconducibile alla lunga tradizione e alla storia secolare dell'azienda. In particolare, unə intervistatə collega l'attenzione di AQP verso le politiche familiari alle origini stesse dell'Acquedotto: la realizzazione dell'opera ingegneristica richiese infatti la presenza stabile, in loco, di un consistente numero di lavoratori - quasi

esclusivamente uomini - probabilmente provenienti da diverse aree, anche interne, della Puglia, che presumibilmente si trasferirono insieme alle proprie famiglie:

> [...] è come se fosse insito nella natura proprio della, di Acquedotto Pugliese. Nella consapevolezza che, per quanto fossero tecnici, quindi più uomini, quelli che andavano a scavare per i primi impianti e tutto quanto, ovviamente no? Però c'è stato come sempre un guardare avanti, per le persone che comunque l'hanno portata avanti, è stata diciamo, forse perché siamo tanti, quindi quel tanti, c'è stata questa possibilità di veramente annettere persone che hanno visto con una capacità di vedere oltre [...] (intervista 7, 23 luglio 2025).

Questa attenzione alla famiglia è stata richiamata da più intervistatɜ, che hanno menzionato le varie iniziative di welfare aziendale rivolte al nucleo familiare, dalle scuole estive ai soggiorni all'estero dedicati allɜ figlɜ di dipendenti, dai momenti di socialità rivolti alle famiglie ai contributi economici come le borse studio o il cosiddetto "contributo asilo nido"[585].

Indubbiamente, però, le iniziative di conciliazione e benessere organizzativo adottate da Acquedotto Pugliese si inseriscono all'interno di un più ampio quadro normativo, nazionale e sovranazionale, che negli ultimi anni ha spinto le organizzazioni ad adottare politiche strutturate in materia di parità e *work-life balance*. Si pensi, in particolare, alla Direttiva UE 2019/1158 relativa al *work-life balance*[586] - recepita in Italia con il D.Lgs. 105/2022[587] -, che introduce standard minimi su congedi e flessibilità; alla Direttiva UE 2023/970 sulla trasparenza retributiva, che impone alle aziende di rendere accessibili le informazioni sui criteri di retribuzione dellɜ dipendenti adottati dall'impresa[588]; al Codice delle pari opportunità, già riformato dal D.Lgs. 198/2006 e successivamente modificato dalla L. 162/2021, che istituisce la già citata certificazione della parità di genere (UNI/PdR 125:2022)[589]; nonché, ancora, alla Direttiva UE CSRD 2022/2464 (*Corporate*

---

585 https://www.aqp.it/societa-trasparente/sovvenzioni-contributi-vantaggi/sovvenzioni-contributi-sussidi-vantaggi-economici/contributo-asilo-nido-2025-1deg-trim-2025-erogazione-apr-2025 (consultato il 9 ottobre 2025).

586 Secondo Welfare, *La direttiva europea sulla conciliazione vita-lavoro: innovazione e compromessi*: https://www.secondowelfare.it/worklife-community/la-direttiva-europea-sulla-conciliazione-vita-lavoro-innovazioni-e-compromessi/ (consultato il 9 ottobre 2025).

587 https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/07/29/22G00114/sg (consultato il 9 ottobre 2025).

588 https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2023/970/oj?locale=it (consultato il 9 ottobre 2025). In Italia non è stata ancora recepita, ma dovrebbe esserlo entro il 7 giugno 2026, termine previsto per il recepimento.

589 https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2021/11/18/21G00175/sg (consultato il 9 ottobre 2025).

Sustainability Reporting Directive) e ai relativi ESRS (*European Sustainability Reporting Standards*), che rafforzano l'obbligo di rendicontare le informazioni sociali delle grandi imprese con più di 250 dipendenti, inclusi gli aspetti di *diversity* e sostenibilità.

Al livello sovranazionale si aggiungono poi, in un'ottica di governance multilivello, quello nazionale e quello regionale. Il *Bilancio di Genere 2024* di AQP menziona infatti sia il *Piano nazionale per la parità di genere 2021–2026*, sia le normative e le procedure specifiche attuate da Regione Puglia[590]. L'articolazione multilivello del quadro regolativo emerge con particolare chiarezza dalle parole di unə intervistatə, che elenca le diverse certificazioni a cui AQP aderisce, soffermandosi in particolare sul sistema di parità di genere:

> [...] mi occupo dell'area di sistemi di gestione integrati, quindi mi occupo di tutto ciò che sono le certificazioni sia, diciamo, sociali, che da un punto di vista... perché facciamo, siamo certificati ISO 9001, che è la certificazione della qualità, siamo certificati con 14001 che è la certificazione dell'ambiente, siamo certificati 45001 sicurezza e salute dei lavoratori, 50001 che è la certificazione sull'energia e la 27001 che è la sicurezza delle informazioni, e poi siamo certificati sulla PdR 125:2022, che è la certificazione [n.d.a. di genere], sono diciamo delle linee guida che l'azienda[591]… intanto le certificazioni sono tutte volontarie, cioè non…. le aziende non devono necessariamente certificarsi, però chiaro è che un'azienda come la nostra comunque tante più certificazioni ha, anche dal punto di vista diciamo ambientale, sociale, è un vanto, per quanto riguarda Acquedotto, quindi è proprio una questione di, come si dice, di *reputation*. Io nello specifico ho messo in piedi il sistema di gestione della qualità di genere, [...] noi siamo certificati da tre anni, sono partita a studiare un po' la certificazione della parità di genere a dicembre del 2022 e ci siamo certificati a giugno del 2023. Quindi abbiamo fatto questo lavoro, non so se hai mai avuto modo di leggere la prassi di riferimento, la UNI/PdR125 ma contiene una serie di informazioni - e quindi dati - che l'azienda deve restituire - e sono dati sia qualitativi che quantitativi - per misurare, diciamo, il grado di parità di genere all'interno dell'azienda, quindi misura e certifica questo. Noi abbiamo quest'anno fatto il secondo audit di mantenimento, quindi terzo anno di certificazione, l'anno prossimo ci sarà il rinnovo, perché tutte

[590] Si rimanda a *Bilancio di Genere 2024*, cit.

[591] Tutte le certificazioni ottenute da Acquedotto Pugliese sono visionabili qui: https://www.aqp.it/perche-acquedotto/certificazioni (consultato il 9 ottobre 2025).

> le certificazioni hanno un ciclo di vita più o meno triennale. Quindi si fa un primo anno che è la certificazione vera e propria e poi si fanno due audit di mantenimento ogni anno, per vedere e valutare se il sistema di gestione è in piedi o meno, e poi insomma quest'anno abbiamo fatto proprio a giugno l'ultimo audit di mantenimento, la certificazione prevede un punteggio, una percentuale di certificazione, noi quest'anno abbiamo raggiunto l'87%. Considera che si è *compliant* alla norma, alla prassi di riferimento già con il 60%, quindi avere già all'interno dell'azienda un 87% di percentuale di *compliance* con la norma significa avere un punteggio molto alto. Ci sono appunto dei *KPI*[592] qualitativi e quantitativi, sono dei temi per i quali l'azienda ha dovuto scrivere un piano strategico, quindi noi abbiamo un piano strategico per la parità di genere che semestralmente controlliamo e che annualmente verifichiamo con i nostri auditor di terza parte e che in qualche modo ci consente anche di essere certificati a questa prassi di riferimento. [...] per avere la certificazione devi avere fatto il piano strategico anche, cioè devi rispondere a dei KPI che sono quantitativi e qualitativi, sono 35 KPI, ora non ricordo bene diciamo il numero e poi devi scrivere anche un piano strategico, questo per ottenere la certificazione diciamo. Quindi noi abbiamo considerato tutti i dati in azienda, considera che è vero che siamo partiti a studiare nel dicembre 2022 la certificazione vera e propria, però già di parità di genere si parlava da molti anni prima, comunque considera che già nel 2021 si è firmato il [...] il 30 Marzo 2021 Acquedotto Pugliese ha ufficialmente annunciato l'adesione al Global Compact delle Nazioni Unite, che è un impegno formalizzato attraverso una lettera di *commitment*, che attesta l'adesione e l'impegno a rendicontare pubblicamente i risultati annualmente per quanto riguarda temi appunto relativi alla parità di genere, l'impatto sociale, insomma tutte queste cose, anche quindi con l'esterno, non solo internamente (intervista 11, 23 luglio 2025).

L'adesione ai molteplici standard "dettati" dalle certificazioni comporta un impegno significativo per l'azienda, sia sul piano operativo - poiché richiede un costante lavoro di monitoraggio, aggiornamento e rendicontazione - che simbolico, laddove la conformità diventa parte del racconto identitario e reputazionale dell'impresa, spesso presentata come segno di affidabilità e responsabilità. In letteratura, questa tendenza è stata letta come parte di un più ampio processo di moralizzazione dell'impresa, in cui la ricerca di

[592] *Key Performance Indicator* (vedi nota 554).

legittimità si intreccia con la costruzione di una economia morale della reputazione: attraverso iniziative di welfare, sostenibilità e inclusione, l'impresa non solo assume funzioni che un tempo appartenevano allo Stato, ma crea un'immagine di sé favorevole alle diversità (di genere e sessualità, ma anche generazionali e di dis/abilità, nello specifico di AQP), presentandosi come un soggetto economico etico e responsabile[593]. Tuttavia, diverse analisi hanno mostrato come queste forme di riconoscimento e valorizzazione delle differenze possano convergere con logiche neoliberali e persino nazionaliste, che utilizzano la "diversità" come parte integrante della *brand identity* e del capitale morale dell'impresa, trasformando le politiche di parità e inclusione in dispositivi di legittimazione simbolica, capaci al tempo stesso di normalizzare e, talvolta, di neutralizzare le tensioni intorno alle differenze, poiché il conflitto, scrive Federico Zappino, «rischierebbe di mantenere elevata l'attenzione sulla condizione condivisa, e socialmente indotta, di desideri, bisogni e condizioni che la razionalità neoliberista necessita invece di individualizzare»[594]. Autrici come Catherine Rottenberg e Nancy Fraser hanno ampiamente riflettuto, per esempio, su come istanze storiche del femminismo vengano "assorbite" e riarticolate dal capitalismo contemporaneo, entrando a far parte della "cassetta degli attrezzi" del governo biopolitico della popolazione[595]. La crescente attenzione alla dimensione di genere (*gender mainstreaming*) - e, come già sottolineato, più in generale a quella delle "differenze" (*diversity management*) - non va

[593] Come mostrano Luc Boltanski e Ève Chiapello, il capitalismo tende a rimodellarsi ciclicamente, assorbendo e risignificando parte delle critiche che gli vengono mosse, per poi trasformarle in risorse discorsive e morali funzionali alla propria legittimazione. Cfr. L. Boltanski e E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it., Mimesis, Roma, 2014. Si veda anche P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2019.

[594] Oltre al lavoro, già citato, di Cristina Morini, sul cosiddetto *pinkwashing*, è fondamentale l'analisi di Jasbir Puar: J. Puar, *Terrorist Assemblage. Omonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, 2007. Sul contesto italiano, rimando alle riflessioni contenute in R. Busarello, "Diversity *management*, *pinkwashing* aziendale e omo-neoliberismo. Prospettive critiche sul caso italiano", in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona, 2016, pp. 74-96. Per la citazione, si veda lo stesso lavoro collettaneo, p. 9.

[595] Cfr. N. Fraser, *Fortune del femminismo*, cit.; C. Rottenberg, *L'ascesa del femminismo neoliberista*, trad. it, ombre corte, Verona, 2018. Rottenberg, in particolare, analizza approfonditamente l'apparente paradosso del femminismo neoliberista che, mentre sembra rassicurare le donne sulla legittimità delle loro aspirazioni al successo, dipingendole come raggiungibili, riafferma la normatività della famiglia, dell'eterosessualità e della "crescita" come orizzonti desiderabili. Per Rottenberg, nella prospettiva proposta dal femminismo neoliberista la realizzazione femminile si traduce in un imperativo all'ottimizzazione - del proprio tempo, delle proprie emozioni, delle responsabilità familiari e di cura - e all'auto-investimento, perfettamente allineato a logiche individuali e produttiviste. Ancora una volta, però, è alle donne, e non agli uomini, che viene affidato il compito di mantenere in equilibrio la storica contraddizione tra lavoro retribuito e non retribuito, con un costante lavoro su di sé e sulla propria capacità di "tenere insieme tutto". Questa prospettiva, inoltre, si rivolge in ogni caso a un gruppo ristretto di donne, in grado di poter eventualmente esternalizzare parte del lavoro riproduttivo a soggettività precarie, spesso razzializzate, invisibilizzando le condizioni materiali su cui tale possibilità si fonda.

dunque letta soltanto come espressione di una cultura aziendale "virtuosa", ma anche come parte di un più ampio processo di normalizzazione delle differenze all'interno di logiche organizzative e gestionali - sia di istituzioni pubbliche, che private - che le rendono visibili, misurabili e, in qualche modo, gestibili, meno conflittuali. In altre parole, tali misure, pur rispondendo a finalità di equità e inclusione che possono effettivamente contribuire a ridefinire specifici modelli di soggettività, ruoli e aspettative di genere possono anche, al contrario, riprodurli, cristallizzando gerarchie e neutralizzando le istanze di cambiamento avanzate[596].

D'altra parte, anche prima che la categoria analitica di genere entrasse a far parte delle *policy* istituzionali[597], essa operava già all'interno delle organizzazioni/istituzioni, proprio in quanto dispositivo performativo, nell'accezione teorizzata da Butler[598]. Il "genere" - e i modi in cui esso determina la distribuzione di potere a tutti i livelli della società - non rappresenta una variabile esterna alle organizzazioni, ma una dimensione costitutiva del loro funzionamento. In effetti, come osservano anche Chappell, Kenny e Mackay in un lavoro del 2014, guardare alle istituzioni attraverso una lente femminista significa riconoscere che esse non sono, semplicisticamente, contenitori neutri all'interno dei quali applicare regole o procedure, ma spazi in cui il potere si articola anche nella forma di norme, valori e pratiche già fortemente "genderizzate"[599]. Negli anni Novanta, Joan

---

[596] L. Mitarotondo e F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Disubbidienti. Politiche femministe nella società e nelle istituzioni*, Manifestolibri, Roma, 2024.

[597] A partire dagli anni Novanta, in particolare dalla Conferenza di Pechino del 1995, il "genere" è diventato una categoria tecnico-politica chiave nelle agende internazionali per lo sviluppo sostenibile, la cooperazione e la *corporate responsibility.* Nel linguaggio istituzionale di organizzazioni internazionali come l'ONU, la Banca Mondiale e l'OCSE, il "gender mainstreaming" non è solo uno strumento di giustizia sociale, ma una strategia di efficientamento e crescita, guidata dall'idea che promuovere la parità di genere generi benefici economici e favorisca, nel lungo periodo, la sostenibilità. Nell'Agenda ONU 2030, a cui AQP aderisce, la parità di genere è non solo oggetto specifico dell'obiettivo 5, ma principio trasversale anche agli altri obiettivi. A tal proposito, esistono diversi contributi critici nei confronti dell'Agenda 2030, che discutono i limiti di un approccio sostanzialmente liberale che depoliticizza le disuguaglianze e propone una visione astorica e astratta di "progresso". Cfr., per esempio, M. Gobbato Leichtweis, "International Law and the Struggle for the Future: Historicizing Agenda 2030 for Radical Critique of International Legal Ideology", in *Athena - Critical Inquiries in Law, Philosophy and Globalization*, vol. 2, n. 1, 2022, pp. 73-115; J. Telleria, & J. Garcia-Arias, "The Fantasmatic Narrative of 'Sustainable Development'. A Political Analysis of the 2030 Global Development Agenda", in *Environment and Planning C: Politics and Space*, vol. 40, n. 1, 2021, pp. 241-259.

[598] J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it., Laterza, Bari, 2013; J. Butler, *Corpi che contano*, cit.

[599] F. Mackay, M. Kenny, & L. Chappell, "New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism?", in *International Political Science Review*, vol. 31, n. 5, 2010, pp. 573-588. Questo lavoro si inserisce nell'ambito di quell'approccio teorico noto come *istituzionalismo femminista* (*Feminist Institutionalism*), che analizza come le istituzioni - politiche, economiche, giuridiche, sociali etc. - siano strutturate da rapporti di potere di genere e, al tempo stesso, contribuiscano a riprodurli o, piuttosto, a trasformarli.

Acker scrive che la maggior parte delle organizzazioni è costruita sull'assunto che il lavoro di cura e di riproduzione avvenga altrove. Questo presupposto si traduce in modelli di professionalità e di efficienza apparentemente neutri, ma in realtà radicati in una temporalità maschile del lavoro, che esclude o marginalizza tutto ciò che attiene alla sfera della riproduzione, della dipendenza e del bisogno di cura. Da qui deriva, per esempio, una cultura organizzativa che tende a naturalizzare l'invisibilità del lavoro di cura, trasferendo la responsabilità della conciliazione sui singoli individui - spesso, di fatto, sulle donne - e riproducendo una gerarchia implicita tra chi produce e chi si prende cura[600]. Questo è sicuramente un esempio - uno fra molti - di come il genere come costrutto sociale informi, anche quando non ne abbiamo contezza, i processi, le pratiche, gli immaginari, i modi in cui si distribuisce il potere nei vari ambiti della vita sociale[601].

3.2. Dentro e fuori le istituzioni: dalla cura dell3 dipendenti alla cura dei territori

Se è chiaro che le istituzioni non sono spazi neutri, ma luoghi in cui si sedimentano e si riproducono relazioni di potere già strutturalmente genderizzate (e non solo), e che è fondamentale mantenere una postura critica, è forse più utile, come osservano Chappell e Mackay in un lavoro successivo rispetto a quello già menzionato, individuare le crepe, le forme di resistenza quotidiana e le "piccole vittorie" (*small wins*, in inglese) che, sommandosi nel tempo, possono produrre un cambiamento, anche all'interno di organizzazioni rigidamente normate. Queste micro-trasformazioni non sovvertono necessariamente la governance istituzionale, ma possono contribuire a modificare, nel tempo, pratiche, linguaggi e sensibilità, incidendo sul modo in cui le politiche aziendali vengono concepite e attuate[602].

Nel caso di AQP, per esempio, risulta interessante il caso di Progetto "Adele", fondo assistenziale destinato a supportare lɜ dipendenti di AQP, qualora lɜ stessɜ, o lɜ loro familiari (purché parenti di primo grado), debbano affrontare gravi problemi di salute[603].

---

[600] J. Acker, "From Sex Roles to Gendered Institutions", in *Contemporary sociology*, vol. *21*, n.5, 1992, pp. 565-569.
[601] Ivi.
[602] L. Chappell, & F. Mackay, "Feminist Critical Friends: Dilemmas of Feminist Engagement with Governance, and Gender Reform Agendas", in *European Journal of Politics and Gender*, vol. 4, n. 3, 2021, pp. 321-340. Nel panorama italiano, una tesi simile viene sostenuta nel volume collettaneo già menzionato L. Mitarotondo e F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Disubbidienti*, cit.
[603] Per dettagli sui criteri di assegnazione e sulle modalità di finanziamento del fondo si rimanda a: http://www.cralaqp.com/wordpress/wp-content/uploads/2015/10/regolamento_contributo-di-solidarieta-aqp_2.pdf (consultato il 16 ottobre 2025).

Nelle parole della stessa dipendente la cui esperienza personale ha contribuito a ideare il progetto:

> [...] che cosa facciamo col progetto Adele? disponiamo sostanzialmente un aiuto economico, che serve a coprire una parte delle spese che si affrontano durante la malattia, diciamo sovrapponibile a quello che può fare un'assicurazione sanitaria, con la differenza che è un gesto di aiuto che non è tassato, ma è proprio un dono, con la differenza che diversamente da un'assicurazione sanitaria, sicuramente curiamo la rispondenza degli elementi che portano questa sorta di rimborso, ma non lo chiamiamo rimborso, lo chiamiamo aiuto, ma non siamo fiscali, per cui diciamo anche nell'analisi della documentazione ci interessa semplicemente verificare che se nelle giornate di terapia eri fuori città a Milano per far la terapia, se sei andato al supermercato a far la spesa era perché ti serviva per quello, non eri in vacanza a Milano ecco. Quindi un atteggiamento morbido, anche rispetto alla richiesta documentale, perché è pesante anche fornire i documenti per le persone che attraversano un momento di difficoltà. Questo aiuto economico però si trasforma inevitabilmente in un aiuto emotivo, in un sostegno che è un sostegno personale, perché l'interfaccia con i colleghi ce l'ho sempre io, che sono la responsabile del fondo e che sono quella che cura direttamente il rapporto con il richiedente. Spesso i colleghi non sono a conoscenza dell'esistenza di questo progetto in azienda, perché ci sono delle parti del territorio che non sono state oggetto, diciamo, - negli anni passati - di una facile comunicazione. Perché ci sono uffici in cui gli operatori - faccio un esempio - gli operatori che lavorano sugli impianti di depurazione no? Che gestiscono le fontanerie, non hanno sempre avuto l'accesso alle email, quindi alla comunicazione aziendale interna online. Digitale. Per cui non tutti hanno avuto l'informazione e non sempre si è avuta cura da parte dei singoli, delle segreterie o quant'altro, di diffondere. Quello che è venuto fuori è stato un processo di crescita, cioè man mano il collega che sapeva ha informato tante volte me e quindi io ho telefonato direttamente ai colleghi che erano in difficoltà per dire che ero a loro disposizione. Questa telefonata per me è stata sempre il momento più difficile nel senso della delicatezza che dicevo prima, perché un conto è approcciare persone che si conoscono, un conto è alzare il telefono per chiamare una persona che non sta bene, presentarti come una collega e dirgli noi siamo qui per te. Può sembrare facile, ma non è così, anche perché c'è anche tanta gente che non vuole essere aiutata e che non vuole parlare delle proprie cose. C'è resistenza a condividere, anche perché si teme una

> implicazione negativa rispetto al lavoro. Si teme di essere ritenuti non più abili, se colpiti in prima persona, non più responsabili al 100% quando si è i caregiver della persona [...] (intervista 1, 1 luglio 2025).

L'iniziativa - nata sull'impulso dell'esperienza diretta vissuta dalla dipendente intervistata - sebbene non metta in discussione, di fatto, né il modello familiare tradizionale, sostanzialmente binario, né i confini tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo o la dimensione oblativa della cura[604], introduce un elemento di discontinuità importante, nella misura in cui contribuisce a destigmatizzare il tabù della malattia, a normalizzare il bisogno e la fatica della riproduzione quotidiana, riconoscendo la vulnerabilità come condizione umana strutturale, e non necessariamente come deviazione dalla norma della piena produttività.

Adottando una prospettiva che - come suggeriscono sempre Chappell e Mackay - eviti tanto l'entusiasmo celebrativo quanto la critica categorica, è possibile leggere il progetto "Adele" come una delle "piccole vittorie", appunto, una crepa nel paradigma performativo del lavoro che apre spazi di riconoscimento e solidarietà all'interno dell'istituzione aziendale, restituendo dignità a ciò che normalmente resta invisibile o taciuto nei contesti organizzativi.

Se queste "crepe" lasciano intravedere una postura favorevole a una riorganizzazione, innanzitutto simbolica, ma anche pratica, della cura all'interno dell'azienda, resta da chiedersi come - e se - tale sensibilità possa estendersi oltre i confini dell'organizzazione, là dove si riconosce AQP come un'infrastruttura inserita in un'ecologia più ampia, che comprende il territorio e le persone che lo vivono e lo attraversano.

4. Acquedotto Pugliese come infrastruttura pubblica: contraddizioni e tensioni

Come già accennato nel capitolo metodologico (Capitolo 2), in *Per un'ecologia pirata… e saremo liberi!* Fatima Ouassak scrive

[604] Lo stesso richiamo a termini come "dono", "solidarietà", "famiglia", possono rimandare a una dimensione oblativa che rischia, se non adeguatamente problematizzata, di riprodurre la naturalizzazione del lavoro di cura come responsabilità individuale (e prevalentemente femminile), piuttosto che come pratica collettiva e politica.

> [...] di fronte al disastro climatico le scelte politiche conducono a una vulnerabilità differenziata delle terre e dei corpi. La questione della vulnerabilità delle terre è centrale: gli effetti del riscaldamento globale che subiremo saranno diversi a seconda del territorio in cui viviamo - se più o meno cementificato, inquinato, densamente popolato o soggetto a inondazioni. Ma la questione della vulnerabilità dei corpi è altrettanto fondamentale: su uno stesso territorio le persone non saranno colpite dal cambiamento climatico allo stesso modo, ma a seconda del loro stato di salute, dell'accesso all'assistenza sanitaria e ai servizi pubblici, delle altre reti di solidarietà (genitori, famiglie, colleghi, vicini di casa, più o meno abbienti e in grado di aiutare), dello spazio in cui vivere e circolare, delle vie di fuga (trasferirsi altrove, andarsene in campagna o all'estero)[605].

Nel suo lavoro, Ouassak fa riferimento alle classi popolari che abitano i quartieri francesi, composte in gran parte da persone non bianche, discendenti dell'immigrazione postcoloniale e operaia, sistematicamente escluse dalle politiche bianche e borghesi. Questa esclusione è spesso accompagnata da mancanza d'aria, nel senso letterale di condizioni materiali di vita che causano, concretamente, morte. Quartieri sovraffollati, inquinati, utilizzati per scaricarvi le esternalità negative della produzione (sono spesso luoghi, per esempio, dove vengono collocate discariche, industrie, arterie stradali) e sottoposti a un costante controllo securitario e repressivo. Ciò che emerge con forza, nell'analisi di Ouassak, è la necessità di ripensare le politiche ecologiste - al centro del suo lavoro - affinché includano le istanze delle classi popolari. Questo comporta mettere a critica il progetto ecologista *mainstream*, se significa preservare solo il livello di benessere delle classi medio-alte bianche. Si tratta, in altre parole, di svelare e rimettere in discussione la persistenza di un *continuum* coloniale che, ancora oggi, scarica la responsabilità del collasso ecologico sulle classi subalterne, storicamente escluse dall'accesso al potere politico. Scrive ancora la studiosa:

> Senza potere politico, la rigenerazione urbana - se si traduce in spazi pubblici e privati più piacevoli, più puliti, più confortevoli e meno pericolosi, dove la mobilità è facilitata - rimarrà sinonimo di gentrificazione, e questo non si potrà evitare rinunciando, come in questo caso, ai diritti più elementari. Questo è un esempio emblematico della persistenza della gestione coloniale dei quartieri

[605] F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata*, cit., p 65.

> popolari: i loro abitanti non sono considerati a casa propria e devono quindi lasciare il posto alle popolazioni bianche di classe medio-alte se queste lo ritengono necessario (se vogliono comprare una casa, trasferirsi più vicino al posto di lavoro, se desiderano avere un giardino). È una guerra per il territorio che non si autoproclama come tale ma che è ben visibile agli occhi di chi è disposto a guardare[606].

Il nodo del potere politico individuato da Ouassak - la possibilità, cioè, di prendere parte ai processi decisionali che determinano le condizioni materiali della vita - offre una prospettiva utile per osservare anche i conflitti che emergono attorno a progetti infrastrutturali ad alto impatto ambientale. Nel dibattito che si è sviluppato attorno alla costruzione del dissalatore sul fiume Tara, per esempio, emergono in modo emblematico le tensioni tra la garanzia di un servizio pubblico essenziale come l'acqua e le logiche di sviluppo infrastrutturale che ne sostengono e orientano continuità e gestione. Da un lato, l'infrastruttura pubblica, che si muove entro logiche di efficienza, continuità del servizio e sostenibilità ambientale[607]; dall'altro, le comunità locali, che rivendicano forme di appartenenza al territorio e di tutela di sistemi ecologici che mettono in discussione le priorità delle logiche precedentemente menzionate, chiedendo maggiore trasparenza circa la destinazione delle acque prelevate, l'entità delle esternalità prodotte sul fragile ecosistema fluviale[608] e la reale necessità di un'opera in parte sovrapposta a infrastrutture preesistenti[609]. Si tratta di questioni che non mettono necessariamente in discussione la legittimità della pianificazione pubblica, ma che rivelano come le istituzioni possano diventare luoghi di negoziazione politica in cui si confrontano diverse percezioni di rischio, valore e giustizia. In questo senso, il caso del fiume Tara rappresenta un osservatorio privilegiato per interrogare la capacità delle istituzioni di rappresentare una

---

606 Ivi, pp. 66-67.

607 Per una critica a un concetto di sostenibilità che non mette in discussione i termini del rapporto tra produzione e vita, si veda A. Pérez Orozco, *La subversión feminista de la economía*, cit.

608 L'ecosistema che si è sviluppato attorno e dentro al fiume può essere letto, alla luce delle suggestioni che Anna Tsing sviluppa in *Il fungo alla fine del mondo*, come una testimonianza tangibile di come la vita continui anche negli interstizi dei sistemi estrattivi, dando vita a "modi di vita precari" ai margini della governance capitalista. Cfr. A. Tsing, *Il fungo alla fine del mond*o, cit., pp. 57-79.

609 In difesa del fiume è nata una rete di associazioni e comitati locali (*Difesa Fiume Tara*) che ha reso pubbliche, attraverso comunicati e iniziative, le preoccupazioni di parte della cittadinanza in merito alla trasparenza e alla reale utilità dell'intervento. Acquedotto Pugliese ha replicato più volte attraverso i propri canali ufficiali, garantendo la sostenibilità ambientale e la funzione strategica dell'opera. Cfr., per esempio, "A Taranto la comunità si ferma ma il dissalatore di AQP va avanti. L'accusa dei cittadini", in *Energia Oltre*, 11 settembre 2025: https://energiaoltre.it/a-taranto-la-politica-si-ferma-ma-il-dissalatore-di-aqp-va-avanti-laccusa-dei-cittadini/ (consultato il 7 novembre 2025).

pluralità di interessi e sensibilità - che nascono dall'*ancoraggio* diretto con il territorio[610] - in un equilibrio costante tra missione pubblica e responsabilità territoriale.

Questo ancoraggio lascia intravedere parte di quei nodi individuati nella parte teorico-metodologica di questa ricerca, quando si è scelto di adottare le lenti della cura e della riproduzione sociale per interrogare i processi di infrastrutturazione e chiedersi dove e come le infrastrutture vengono progettate e realizzate, per chi funzionano, a quale prezzo, quali soggettività e forme di sapere riconoscono e quali invece escludono o marginalizzano. Per esempio, l'aspetto radicalmente anticapitalista dell'attraversare un luogo a tempo perso, senza alimentare in alcun modo il circuito dell'accumulazione capitalistica, uno "spazio-tempo autonomo" che, come dice Ouassak rispetto alla *salat*, la preghiera islamica, «nulla e nessuno può disturbare», rappresenta un'interruzione non solo delle logiche accumulative, ma anche di quelle efficientiste[611]. Una grande infrastruttura come un dissalatore serve per rispondere alla scarsità idrica di un territorio - quello pugliese, e in particolar modo quello salentino - pesantemente colpito dal cambiamento climatico. Tuttavia, in un contesto di accumulazione capitalista e di colonizzazione interna dei territori del Sud Italia[612], le narrazioni *mainstream* sulla scarsità delle risorse rischiano di riprodurre le stesse logiche di potere e di esclusione che dichiarano di voler risolvere. Come scrive Jaeim Park,

> [...] il concetto di scarsità di risorse è ampiamente utilizzato nel dibattito pubblico e le risorse identificate come scarse, tra cui acqua, terra, cibo ed energia, sono diventate oggetti significativi nella gestione ambientale. Tuttavia, le risorse sono prontamente disponibili per l'economia di mercato e utilizzate per produrre più beni e servizi, promuovendo così la crescita economica, anche se i benefici non sono distribuiti equamente[613].

---

610 F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata*, cit.

611 Ivi, p 74.

612 Riferendosi alla Sardegna, sua terra natale, Gramsci ha a più riprese parlato di sfruttamento coloniale interno, richiamando, per esempio, i processi di disboscamento che hanno sostenuto l'industria estrattiva e, ancor prima, il prelievo fiscale richiesto dal neonato Stato italiano, eccessivo rispetto le risorse dell'isola. Questi processi non riguardano solo zone del Sud Italia, ma investono anche zone periferiche e/o marginalizzate, che diventano zone di estrazione di risorse a supporto del progetto moderno di Stato-Nazione, senza che i benefici prodotti siano equamente ridistribuiti tra la popolazione e i territori che maggiormente ne sopportano i costi ambientali e sociali. Nel caso del Meridione, poi, processi di questo genere si coniugano con uno storico antimeridionalismo che contribuisce a naturalizzare la marginalità di questi territori, giustificando al contempo interventi di "modernizzazione forzata" calati dall'alto.

613 J. Park, "Rethinking Resource Scarcity: Towards Ecofeminist Decolonial Degrowth", in *Cogent Social Sciences*, vol. 11, n. 1, 2015, traduzione mia.

Riprendendo ampiamente una prospettiva ecofemminista, Park sostiene che la retorica della scarsità oscura i «processi sistemici di deprivazione delle risorse nel Sud del mondo», radicati nel funzionamento stesso del sistema capitalista, e allo stesso tempo rivela lo sguardo antropocentrico che alimenta quell'ottimismo tecnologico orientato a investire nell'innovazione per cercare possibili soluzioni alla scarsità[614]. Effettivamente, fin dagli anni Settanta del secolo scorso, e con maggior vigore a partire dagli Ottanta, le analisi delle pensatrici ecofemministe hanno messo in evidenza le criticità del pensiero dualistico moderno, che contrappone Uomo-Natura, Emotività-Ragione, Mente-Corpo, poiché costituisce la matrice di un sistema che legittima tanto lo sfruttamento e l'appropriazione delle risorse naturali - anche attraverso la loro monetizzazione - quanto la subordinazione delle donne e delle soggettività non conformi, storicamente associate ad essa[615].

Al contempo, la critica ecofemminista, in particolar modo nelle sue declinazioni decoloniali, ha denunciato la svalutazione dei saperi locali e indigeni come effetto dell'imposizione di un'unica razionalità scientifica, presentata come neutra e universale[616]. Tale esclusione non riguarda solo la sfera epistemica, ma incide profondamente sui processi di riproduzione sociale, poiché delegittima le pratiche di sostentamento e di gestione comunitaria delle risorse che garantiscono la continuità della vita quotidiana, in special modo in quei territori profondamente segnati da processi di estrattivismo e colonizzazione[617], producendo nuovi regimi di controllo che, in nome dell'efficienza e della gestione tecnica delle risorse, tendono a riprodurre forme di ri-patriarcalizzazione di spazi, territori e corpi, marginalizzando le pratiche di cura e le conoscenze locali[618]. Nel caso del fiume Tara, per esempio, per le loro proprietà le acque del fiume vengono utilizzate dalla collettività come risorsa terapeutica, come emerge

---

614 Ivi.

615 Per un approfondimento, si rimanda ad alcuni classici del pensiero ecofemminista, tra i quali il testo anticipatore, nella sua recente traduzione all'italiano F. D'eaubonne, *Il femminismo o la morte. Il manifesto dell'ecofemminismo*, trad. it., Prospero, Milano, 2022; si rimanda inoltre a C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco, 1980; M. Mies e V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London, 1993, V. Plumwood, *Feminism and the Master of Nature*, Routledge, New York-London, 1993.

616 M. Mies e V. Shiva, *Ecofeminism*, cit.

617 R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, trad. it., ombre corte, Verona, 2019.

618 F. Sultana, "Gender and Water in a Changing Climate: Challenges and Opportunities", in F. Sultana, & A. Loftus (Eds. by), *Water Politics: Governance, Justice and the Right to Water*, Routledge, New-York-London, 2018, pp. 17-33.

dalle parole di una persona intervistata, parte di quella comunità eterogenea che si oppone alla costruzione di questa nuova grande infrastruttura, che lascia intravedere il significato sociale assegnato al luogo dallɜ abitantɜ tarantinɜ:

> [...] senza considerare minimamente che quello spazio comunque è frequentato e ha anche tutto un portato religioso, perché esiste proprio la Madonna del Tara e si festeggia il 1 settembre. E le acque del Tara sono miracolose, per le persone che attraversano quel fiume. Quindi questo è… cioè uno dei… vabbè chiaramente a livello personale è uno, io parlo comunque dal mio punto di vista, io studio medicina, e quelle acque sono realmente miracolose, cioè nel senso, si fanno proprio specializzazioni su medicina termale, per dire, per la composizione e la temperatura [delle acque], e in più si sta andando pure verso, diciamo, quelle che sono le prescrizioni verdi e quindi per me a Taranto avrebbe molto senso che per chi ha problemi di circolazione, piuttosto che prendere solo che ne so il warfarin e l'eparina mi vado a fare una bella calata al fiume, e vedi come poi mi sento meglio, refrigerata, visto e considerato anche le estati sempre più calde che avremo, quella è un'oasi per le persone che la vivono da anni, perché poi abbiamo fatto anche [...] una serie di raccolte fotografiche rispetto ad attraversare il fiume nei vari anni, cioè è transgenerazionale (intervista 12, 1 novembre 2025).

Le conseguenze e l'impatto di questa "sottrazione" di spazio e risorse sono percepiti in modo diseguale all'interno dei diversi strati sociali[619]. Rifacendosi all'ecologia politica femminista, Farhana Sultana invita proprio ad assumere un approccio intersezionale che consenta di illuminare le differenti modalità attraverso cui i cambiamenti climatici - e le decisioni politiche assunte per fronteggiarli, comprese le infrastrutture ideate - incidono sulle vite delle persone, lungo le linee di genere, razza e classe (e via dicendo)[620]. Sebbene la crisi idrica sia reale, le misure messe in atto per affrontarla mettono in luce, a livello locale, le contraddizioni di interventi che non vengono accompagnati da un ripensamento profondo delle relazioni di potere che strutturano lo spazio e definiscono le priorità dell'azione pubblica[621].

[619] Per un approfondimento sul legame tra narrazioni sulla scarsità e risvolti in termini di accesso all'acqua, si rimanda a N. Anand, *Hydraulic City: Water and the Infrastructures of Citizenship in Mumbai*, Durham, Duke University Press, 2017.
[620] F. Sultana, "Gender and Water in a Changing Climate: Challenges and Opportunities", cit.
[621] M. Loi e A. Salimbeni, "Per un'altra transizione. Resistenze anticoloniali alla speculazione energetica in Sardegna", in *Rivista Geografica Italiana,* n. 3, 2025.

5. Conclusioni

Riconoscere le interdipendenze che vincolano corpi, territori e infrastrutture significa provare a decentrarsi rispetto alla logica del dominio dell'uomo sulla natura imposta dal paradigma produttivista. Ragionare in termini ecologici, come suggerito nei capitoli teorici, comporta riportare al centro la questione della riproduzione sociale, intesa non solo come lavoro di cura o domestico ma, nella sua accezione più ampia, come insieme di pratiche a sostegno della continuità della vita, umana e non umana, singola e collettiva.

La sfida, per organizzazioni e infrastrutture che operano nell'ambito di interessi collettivi, è quella di assumere l'ottica che l'efficienza della performance del servizio erogato non può essere disgiunta dalle preoccupazioni della cittadinanza circa le modalità dell'erogazione di quel servizio. Questo ha a che vedere, naturalmente, con le idee di giustizia e uguaglianza che sono alla base del sistema neoliberale. Come suggerito da Alessandra Pioggia, integrare una prospettiva femminista nelle amministrazioni pubbliche ci costringe a prendere coscienza dell'impostazione patriarcale delle infrastrutture che utilizziamo e che plasmano il nostro modo di stare al mondo[622]. Se è già di per sé sfidante adottare una prospettiva intersezionale all'interno di un'organizzazione, lo è ancor di più adottarla in relazione a un "fuori" a cui si è ecologicamente legati. Lo sguardo egemonico con cui affrontiamo le crisi indotte dall'imperativo alla produttività imposto dal sistema neoliberale[623] spesso mancano di una prospettiva critica rispetto ai costi ambientali, economici e sociali che rischiano di impattare soprattutto comunità già *vulnerabilizzate*, soprattutto nel Sud globale[624]. Come notano, di nuovo, Martina Loi e Alice Salimbeni in riferimento ad un altro territorio del Sud Italia, la Sardegna, anche la Puglia non è strettamente parte del Sud globale. Tuttavia, è una terra che, come scrivono le due studiose riferendosi all'isola, «è stata storicamente soggetta a processi di estrazione, marginalizzazione e sfruttamento comuni alle colonie interne dei moderni

[622] A. Pioggia, *Cura e pubblica amministrazione. Come il pensiero femminista può cambiare in meglio le nostre amministrazioni*, il Mulino, Bologna, 2024.
[623] A. Pérez Orozco, *La subversión feminista de la economía*, Madrid, cit.
[624] M. Loi e A. Salimbeni, "Per un'altra transizione. Resistenze anticoloniali alla speculazione energetica in Sardegna", cit. Le due studiose suggeriscono di leggere alcuni territori attraverso il concetto di categoria plurale elaborato dal sociologo Franco Cassano.

stati-nazione, nelle quali le risorse e il territorio sono stati, e vengono tuttora, piegati alle esigenze dei centri di potere esterni»[625].

Le infrastrutture non sono a-spaziali[626], e nell'essere ecologicamente legate a un territorio e a tutto ciò che lo compone (persone, animali, ecosistemi, risorse) possono perpetuare forme di violenza infrastrutturale[627] che incidono in modo diseguale sui corpi e sui territori, alimentando proprio quel processo di accumulazione all'origine delle "crisi" sui cui dovrebbero intervenire. Ragionare in termini infrastrutturali, quindi, vuol dire provare a spingere oltre lo sforzo di integrare principi di equità e uguaglianza all'interno di un'organizzazione, a maggior ragione se questa organizzazione si configura come un'infrastruttura, nel senso delineato nel Capitolo 1. Naturalmente, è una grande sfida. Ma è una sfida necessaria, se vogliamo ripensare in maniera radicale i termini del rapporto di subalternità che lega la sfera della riproduzione sociale a quella della produzione, anche a partire, riprendendo il suggerimento di Chappell e Mackay, dalle piccole vittorie e da come sia possibile moltiplicarle all'esterno[628].

[625] Ivi, p. 26.
[626] Ivi, p. 29.
[627] D. Rodgers, & B. O'Neill, "Infrastructural violence: Introduction to the special issue", cit.
[628] L. Chappell, & F. Mackay, "Feminist Critical Friends: Dilemmas of Feminist Engagement with Governance, and Gender Reform Agendas", cit.

CONCLUSIONI

> *Il lavoro militante consiste nel mostrare che il sistema che distingue tra le vite che contano e quelle che non contano, tra chi ha il diritto di respirare e chi sta soffocando, è lo stesso sistema che distrugge il vivente ovunque nel mondo*[629].

I casi studio analizzati in questo lavoro di ricerca, apparentemente così diversi, intendono portarci tra le contraddizioni della cura, anche - o forse soprattutto - quando si organizza ai margini delle istituzioni. Come ci ricorda Silvia Federici *riecheggiando* Raúl Zibechi, la lotta per la sopravvivenza diventa potenziale azione trasformatrice proprio laddove Stato, mercato e famiglia abdicano o falliscono nel sostenere le nostre vite[630]. Allo stesso tempo, però, rimane fondamentale tenere a mente le ingiustizie e le disuguaglianze che spesso sono alla base del costituirsi di queste esperienze. Proprio nel tentativo di non romanticizzare la cura, né di edulcorarne gli aspetti più faticosi e logoranti, si è cercato di guardare a questi processi di infrastrutturazione dal basso, che sopperiscono ai vuoti istituzionali e ne reinventano le pratiche, come a spazi non privi di conflittualità, all'interno dei quali si costruiscono legami potenti e al contempo costitutivamente fragili[631], in continua evoluzione, costantemente negoziati nel rapporto - mai del tutto risolto - con l'istituzione. Sebbene lo scopo di questo lavoro sia stato quello di dare risalto alle interruzioni, agli scarti e ai nodi che vengono alla luce quando la cura si organizza al di fuori dei circuiti istituzionali, l'orizzonte istituzionale rimane un termine di confronto costante, forse impossibile da eludere. Anche nella consapevolezza dei limiti e delle profonde contraddizioni delle istituzioni, inoltre, rimane imprescindibile pretenderne l'assunzione di responsabilità. Smettere di farlo equivarrebbe a legittimare il loro disimpegno e a perpetuare la delega implicita di funzioni pubbliche a pratiche di cura informali, spesso non riconosciute, talvolta persino criminalizzate. Che, però, tornano anche utili. Ciò non implica, necessariamente, una legittimazione delle istituzioni nella loro configurazione attuale, né un atto di fiducia incondizionata nei loro confronti.

---

629 F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata*, cit., p 103.
630 S. Federici, *Reincantare il mondo*, cit., p.153.
631 C. Vega Solís, R. Martínez-Buján e M. Paredes (a cura di), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018, pp. 15-50.

Significa, piuttosto, pretendere che non vengano prese decisioni senza la partecipazione diretta di chi quelle decisioni poi le subisce, soprattutto quando hanno a che fare con i modi con cui riproduciamo la vita. Come scrive Fatima Ouassak, per riprenderci potere politico è forse utile tenere «un piede nell'istituzione, l'altro nei quartieri»[632]. Nelle diverse esperienze raccontate, questa tensione emerge con chiarezza, delineando un panorama in movimento, in cui l'orizzonte istituzionale appare rappresentato talvolta come un vincolo, talvolta come un dato di fatto, raramente come un vero punto d'approdo o una meta agognata. Il riprenderci potere politico passa anche attraverso la politicizzazione di ambiti solitamente invisibilizzati. In questa prospettiva, ho scelto di concentrarmi su pratiche e forme di lotta che, pur appartenendo alla sfera della riproduzione sociale, restano spesso ai margini del discorso pubblico e difficilmente trovano spazio nelle politiche di conciliazione vita-lavoro. Quest'ultima, infatti, tende a ridurre la complessità della questione riproduttiva a un problema di equilibrio individuale tra tempi e risorse, trascurando le dimensioni strutturali - economiche, sociali e politiche - che la rendono più o meno possibile. Indagare la cura e i processi riproduttivi in un senso più ampio significa invece riportare al centro le condizioni materiali e relazionali della vita stessa, e con esse le tensioni, le disuguaglianze e le forme di resistenza che la attraversano. La profondità della crisi della riproduzione sociale che stiamo vivendo non può essere affrontata come una questione monotematica, e questo lavoro di ricerca è un tentativo, incompiuto, contaminato dai molti lavori che mi hanno preceduto, di restituire dignità politica a esperienze che tentano di organizzare e socializzare in maniera alternativa il lavoro di riproduzione sociale[633].

Al termine di questo lavoro di ricerca, non giungo a conclusioni definitive, ma a una serie di suggestioni e di interrogativi che rimangono aperti. Si tratta di nodi teorici e politici che continuano a interrogarmi, e rispetto ai quali resto debitrice verso chi mi ha preceduta e verso lɜ moltɜ interlocutorɜ che hanno accompagnato questo percorso. In particolare, vorrei soffermarmi su alcuni nodi che, più di altri, mi pare restino delle questioni aperte, tutte da indagare.

[632] F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata*, cit., p 66.
[633] L. Fano Morrissey e G. Serughetti, *Utopie della cura*, cit., pp. 91-99.

1. Comunità intenzionali

In questo lavoro di ricerca, la parola "comunità" ricorre con frequenza. Ma cosa intendiamo, esattamente, quando la utilizziamo? Il suo senso non è sempre così immediato: il termine può evocare solidarietà, appartenenza, senso di responsabilità, ma anche chiusura e involuzione. Anche quello di comunità, in altre parole, proprio come quello di cura, è un concetto ambivalente, che può evocare uno spazio di prossimità e di riconoscimento, oppure farsi strumento di esclusione e controllo. Non di rado, infatti, la "comunità" viene invocata come baluardo identitario. Negli ultimi anni, lo abbiamo visto chiaramente, per esempio, nell'ascesa di molti governi reazionari, che hanno costruito il proprio consenso proprio sulla difesa di un'idea di comunità astratta e presuntamente "pura", una comunità che si pensa autosufficiente e omogenea, immune dal conflitto o dal cambiamento, e che proprio per questo si trasforma in principio di chiusura identitaria[634]. Comunità può anche significare difesa, non necessariamente identitaria. Per Bauman, per esempio, la ricerca di comunità può anche assumere i contorni di una risposta difensiva di fronte all'incertezza sconcertante del mondo globalizzato, a cui le persone rispondono cercando rifugio in forme di comunità che promettono un senso di appartenenza e di sicurezza[635]. Secondo il sociologo, il prezzo da pagare per questo "rifugio", però, è - inevitabilmente - la rinuncia a una parte della propria libertà. Ma se rifiutiamo una concezione di comunità monolitica e originaria, intesa come qualcosa a cui tornare o a cui aspirare, e la pensiamo invece, con Jean-Luc Nancy, come condizione dell'esistenza - come l'essere reciprocamente espostɜ alla nostra finitezza e vulnerabilità - la prospettiva cambia radicalmente. L'essere umano, nelle analisi di Nancy, è sempre in relazione con lɜ altrɜ, espostə all'altrə, non può essere pensato come individuo isolato. Tale esposizione, tuttavia, non implica la fusione con l'altrə, né la costruzione di un'identità fissa e immutabile fondata sulla condivisione di una specifica caratteristica o fine (una lingua, una religione, un progetto comune). Al contrario, essa apre la possibilità della comunità intesa come spazio di co-esistenza fragile e condivisa, luogo di relazione piuttosto che di appartenenza[636]. Nella lettura di Nancy, la comunità non precede le relazioni, ma si costituisce in esse, nel gesto concreto della cura, del trontiano *taking care of*, della responsabilità e del sostegno reciproco.

---

634 G. Serughetti, *Il vento conservatore*, Laterza, Bari, 2021.
635 Z. Bauman, *Voglia di comunità*, trad.it., Laterza, Bari, 2000.
636 J. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it., Cronopio, Napoli, 2002.

È proprio questa insistenza sulle relazioni, sulla loro costruzione quotidiana e situata, che torna centrale anche nelle riflessioni più recenti prodotte nell'ambito della giustizia trasformativa e del femminismo anticarcerario. Secondo questi approcci, la comunità non è un dato immutabile né un ideale astratto, ma una pratica collettiva che prende forma nelle relazioni di prossimità, nella capacità di rispondere alla vulnerabilità altrui, che è un po' anche la propria, e di generare sostegno reciproco al di fuori delle logiche repressive e punitive dello Stato. Per chiarire cosa intendo, riprendo le parole di Mia Mingus, educatrice ed organizzatrice di comunità, che scrive:

> Il concetto di "comunità" è diventato così venerato e romanticizzato all'interno dei movimenti e delle culture di giustizia sociale di sinistra che le persone si vergognano ad ammettere di non averne una. La solitudine e l'isolamento abbondano e la mancanza di comunità è diventata una forma pesante e silenziosa di vergogna che troppe persone portano con sé. Come se non avere una comunità fosse la prova di politiche e valori sbagliati o dell'essere impossibili da amare come persona, invece che la realtà delle forze sociali, politiche ed economiche che si uniscono con l'intenzione di tenerci sempre più disconnessi e isolati gli uni dagli altri a scopo di profitto e controllo sociale. Si è arrivati al punto in cui è persino difficile sapere dove esistono le comunità reali - ed esistono - così come cosa costituisce una vera comunità. In questo momento storico è ben comprensibile dire alle persone di "entrare a far parte della comunità" e, se siete in grado di farlo, è fantastico, ma la maggior parte delle persone in questo Paese non è collegata alla comunità o ha perso la propria comunità. Una comunità richiede tempo per essere costruita e spesso non è qualcosa che si può creare dal nulla. Questo non significa impedire alle persone di unirsi a una comunità o di cercare di costruirne una, che è una cosa buona e intelligente da fare in questo momento. Si tratta piuttosto di ridimensionare le aspettative delle persone. Entrare a far parte di una comunità e aspettarsi immediatamente che i suoi membri siano disponibili ad aiutarti in qualsiasi momento non è realistico. Ciò richiede tempo perché una comunità si basa sulle relazioni e le relazioni non si costruiscono dall'oggi al domani. La comunità è composta da molti tipi e livelli diversi di relazioni, il che non significa essere migliori amici o una famiglia di scelta con tutti, ma non significa nemmeno essere conoscenti di tutti. La comunità non deve necessariamente essere localizzata geograficamente. Molte persone hanno costruito e trovato comunità fiorenti online quando la comunità di

> prossimità geografica non era un'opzione a causa di condizioni quali l'inaccessibilità, lo stigma/l'oppressione o l'affiliazione politica. A chi non ha una comunità (e anche a chi ce l'ha), suggerirei di creare un gruppo di poche o più persone che possa essere d'aiuto nel frattempo e soprattutto negli anni a venire. Un gruppo è composto dalle persone a cui ti rivolgeresti per chiedere aiuto. Puoi avere tutti i gruppi che desideri e puoi far parte di tutti i gruppi che riesci a gestire. Vale la pena sottolineare che anche chi fa parte di una comunità forte può trovare utili i gruppi, soprattutto in un periodo caratterizzato da crisi continue che potrebbero drenare le forze di molti membri della comunità[637].

Questi piccoli gruppi di persone - in inglese, *pods* - possono assumere forme e connotati diversi, a seconda dei bisogni a cui cercano di dare risposta: possono essere gruppi di mutuo aiuto e condivisione di informazioni (ed è il caso, per esempio, di *Obiezione Respinta* e di *Socorristas en Red,* (s)oggetti di studio di questa tesi), possono essere gruppi di protesta o di sostegno, di azione o di protezione. Siamo così abituatз ad avere una concezione asfittica di cosa sia comunità che non pensiamo, per esempio, che è comunità - sicuramente temporanea, ma intenzionale, ed è sempre Mingus a ricordarcelo - anche il gruppo designato, in una protesta, a condividere informazioni logistiche, contatti di emergenza utili (di avvocatз, di medicз) o ad occuparsi del primo soccorso di fronte alla risposta sanzionatoria dello Stato[638].

Sebbene il concetto di *pod* sia stato originariamente elaborato, nel contesto della giustizia trasformativa, per rispondere e prevenire i danni causati dalla violenza, mi sembra un concetto teoricamente produttivo anche per leggere altre configurazioni comunitarie, che non si auto-narrano necessariamente come *pod*. In particolare, consente di far emergere aspetti significativi nei casi analizzati in questo lavoro, che non sempre rimandano a un'idea di comunità fondata su un progetto comune forte o su un'identità condivisa. Penso, ad esempio, al collettivo che si occupa di diritto alla casa: dove si situa, qui, la comunità? Nell'assemblea del movimento? Nelle relazioni di sostegno e cura che si instaurano negli accompagnamenti? Lo stesso vale, in un certo senso, anche per le due realtà che si occupano di diritti riproduttivi: è possibile considerare un *pod*, una piccola comunità di cura, la relazione che si instaura tra chi è in cerca di informazioni e supporto

[637] M. Mingus, *Pods for Our Current Moment*: https://www.soiltjp.org/blog/pods-for-our-current-moment, traduzione mia (consultato il 29 ottobre 2025).
[638] Ivi.

e chi, queste informazioni e questo supporto, li fornisce? In un certo senso, si torna a quello che descrive Leo Acquistapace rispetto ai legami di cura oltre alla famiglia di sangue e alla coppia rintracciabili nelle genealogie queer, che hanno storicamente costruito reti di sopravvivenza basate sulla vulnerabilità condivisa e sulla cura reciproca, più che su un'appartenenza identitaria. Come dice Acquistapace in un'intervista contenuta ne *Il cuore scoperto. Per ri-fare l'amore*, «ci sono anche altre esperienze nelle quali sono radicate pratiche di cura altre dalla coppia che si possono valorizzare»[639]. Le relazioni che si costruiscono all'interno di un movimento per il diritto alla casa o in collettive che si occupano di diritti riproduttivi non si fondano indispensabilmente su un progetto comune condiviso tra tutte le persone coinvolte (o almeno, non del tutto, o non nell'immediato, poiché una progettualità può anche essere costruita nel tempo), ma su una disponibilità situata a sostenersi. Questa prospettiva, pur complessa, invita a ripensare la comunità non come totalità organica, ma come rete di relazioni mutevoli, non catalogabili, persino contingenti, e tuttavia reali nelle loro implicazioni sia materiali che simboliche.

2. La riproduzione sociale come spazio di organizzazione politica

Se, come ho messo a fuoco, le pratiche di cura non avvengono necessariamente tra membrɜ di una comunità già data, ma sono piuttosto ciò che dà vita a comunità situate, allora come possiamo considerare la cura pratica politica? Lo è nella misura in cui non si limita a riprodurre relazioni esistenti, ma le (ri)genera, producendo trasformazioni materiali e simboliche nel modo in cui gli individui si rapportano a sé, allɜ altrɜ e al mondo. Si tratta di resistere alla tendenza ad attribuire insignificanza o disordine a quelle micropratiche quotidiane che, nel loro stesso accadere, spostano continuamente i confini di ciò che è possibile nella vita in comune.

Le interviste condotte per questa ricerca rivelano come il cambiamento quotidiano avvenga proprio in quei piccoli e grandi atti di cura - gesti che inceppano la riproduzione di modelli di relazione fondati sulla sopraffazione, l'indifferenza o la competizione, che scompaginano i rapporti di forza e interrompono le temporalità imposte da un modello produttivo "cannibale"[640]. Si tratta, potremmo dire, con le parole di alcunɜ intervistate, di

[639] V. Tuaillon, *Il cuore scoperto. Per ri-fare l'amore,* trad. it., add, Torino, 2025.
[640] N. Fraser, *Capitalismo Cannibale*, cit.

contro-pedagogie[641], di tentativi di opporsi a quella che Rita Laura Segato ha definito pedagogia della crudeltà, ossia quell'insieme di pratiche e discorsi che naturalizzano la violenza, la gerarchia e la disumanizzazione dell'altrə, e che insegnano a percepire la sofferenza altrui come irrilevante o necessaria[642]. La cura, intesa come pratica che reintroduce la vulnerabilità, la reciprocità e la dipendenza come condizioni condivise dell'esistenza, si pone allora come un contro-apprendimento, un processo di soggettivazione che sfida le logiche della crudeltà e apre spazi di organizzazione collettiva alternativi.

Resta tuttavia aperta la questione di come orientare queste pratiche, affinché possano continuare ad esistere, nonostante un contesto di crescente precarietà e abbandono, senza cedere al richiamo della retorica della dimensione oblativa, che finisce per neutralizzarne la portata politica. La cura è faticosa, estenuante; è, come ben ricordano Fragnito e Tola riprendendo le parole di Pascale Molinier, "zona nevralgica di conflitto"[643]. Alcune delle persone intervistate hanno raccontato la difficoltà di conciliare il proprio impegno con condizioni di vita iper-precarie, la necessità di prendersi cura reciprocamente, di trovare degli spazi di decompressione e riflessione su come continuare a immaginare nuove forme di cura e di lotta. Altre, pur riconoscendo la fatica, hanno sottolineato come sia l'organizzazione, la collettività, ad aiutare a smussare gli aspetti più logoranti della cura, e a limitare, al contempo, una visione, pur sempre individualista, del fai-da-te isolato.

In *Né verticale né orizzontale*, Rodrigo Nunes mette in guardia contro l'idea - intrinsecamente deterministica - che le forme di autorganizzazione non siano, in qualche modo, organizzate. Secondo il teorico, confondere l'autorganizzazione con lo spontaneismo è un errore concettuale, una trappola che rischia di alimentare il mito dell'isolamento autosufficiente. «Se essere completamente autorganizzati significa non avere alcun input dall'ambiente, scrive Nunes, solo un sistema *totale* senza nulla al di fuori di esso potrebbe corrispondere a questa descrizione»[644]. Per Nunes, dietro ogni singola organizzazione - formale o informale che sia - c'è tutto quello con cui è in relazione, che ci costringe a pensare in termini ecologici. Non mi interessa, in questa sede, ricostruire la complessa teoria dell'organizzazione che tratteggia il filosofo. Ciò che mi

[641] Anche il concetto di contro-pedagogia è riconducibile alle riflessioni di Rita Laura Segato. Cfr. R.L. Segato, *Contro-pedagogie della crudeltà*, trad. it., Manifestolibri, Roma, 2024.
[642] Ivi.
[643] op. cit. in M. Fragnito e M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura*, cit., p. 8.
[644] R. Nunes, *Né verticale né orizzontale*, trad. it., Alegre, Roma, 2025, p. 171.

interessa è l'enfasi accordata all'ambiente condiviso, che lo porta a sostenere che «nemmeno chi rivendica una posizione di autonomia radicale è mai davvero fuori da queste relazioni di interdipendenza - e per quello che vale, non è nemmeno fuori dai circuiti di riproduzione sociale e capitalista, per quanto "marginale" sia la sua collocazione al loro interno»[645].

Nel Capitolo 1 ho discusso, seguendo le analisi di Gutiérrez Aguilar, la possibilità di decentrarsi rispetto all'orizzonte statocentrico, riconoscendo nelle relazioni sociali il luogo primario di produzione del politico. Tuttavia, come mostra Nunes, queste relazioni non si danno mai in completo isolamento: anche le pratiche di autorganizzazione più radicali si muovono all'interno di un campo ecologico fatto di interdipendenze, materiali e simboliche. Allora, forse, la questione non è se relazionarsi o meno con lo Stato e con le sue istituzioni, ma come situarsi dentro una rete di relazioni e interdipendenze che già le include. Pensare in termini ecologici significa dunque riconoscere che anche le pratiche di cura e di autorganizzazione analizzate in questo lavoro di ricerca si muovono all'interno di una topologia complessa, in cui l'autonomia non coincide con l'isolamento, ma con la capacità di negoziare e trasformare i rapporti di potere.

Se guardassimo a una ipotetica storia dei movimenti sociali, ci accorgeremmo che nessun movimento, nessuna realtà o organizzazione che sia, è mai nato senza l'intenzione di trasformare qualcosa che non andava, di intervenire su un'ingiustizia o su un bisogno materiale rimasto inascoltato. Per questo, come suggerisce, ancora una volta, Nunes - e prima di lui molte pensatrici femministe -, ripartire dai "colli di bottiglia della riproduzione sociale", da quelle questioni che generano preoccupazione, fatica o impotenza, per farne spazi di politicizzazione e di organizzazione collettiva, è il primo passo per pensare possibile un cambiamento[646]. Dopotutto, lottiamo per soddisfare bisogni concreti, per rendere vivibili, persino belle, le condizioni della nostra esistenza.

3. Attraversare la soglia: dentro e fuori le istituzioni

È proprio in questo spazio di tensione - tra la necessità, più spesso l'urgenza, di strutturare, dare coerenza e continuità al nostro vivere in comune, in un pianeta condiviso, e quella di mantenere aperta la possibilità al cambiamento - che si colloca il nodo del rapporto con

[645] Ivi, p. 227.
[646] Ivi, pp. 283-289.

le istituzioni pubbliche. Come suggerisce Butler, la sfida politica non consiste tanto nel porsi "fuori" o "dentro" le istituzioni, quanto nel muoversi attraverso di esse, nell'«approssimarsi a quella soglia oltre la quale si possono sviluppare i termini che ci consentono di vivere»[647]. Le istituzioni, nella lettura butleriana, sono sempre più porose di quanto appaiano, sono attraversate da conflitti, permeabili alle rivendicazioni e alle azioni collettive che ne contestano la neutralità apparente. È in questo attraversamento che si produce la possibilità di ridefinire ciò che conta come "vita degna di essere vissuta"[648], "le condizioni di apparizione"[649], ossia, in questo lavoro, ciò che viene riconosciuto come fondamentale per sostenere la nostra riproduzione e quella dell'intero ecosistema, ciò che può e deve essere oggetto di responsabilità collettiva.

Tuttavia, come ricorda Seyla Benhabib, attraversare le istituzioni non è mai facile, poiché tenderà sempre a riprodursi un certo grado di normatività e di esclusione di ciò che eccede le categorie del riconoscimento già dato[650]. Per questo, il nostro compito politico non è solo quello di "entrare" nelle istituzioni, ma di sottoporle a un costante processo di democratizzazione, di allargamento del discorso pubblico e di revisione dei confini della cittadinanza e della partecipazione. L'idea di "democrazia deliberativa" di Benhabib può essere riletta, in questo preciso contesto, come un invito a moltiplicare gli spazi del confronto e della parola, anche e soprattutto nei luoghi dove la parola è stata spesso negata o resa irrilevante[651].

Cercando il dialogo con queste prospettive, potremmo allora pensare le istituzioni non necessariamente come un punto d'arrivo, ma come uno dei luoghi del politico, dove diviene particolarmente evidente quella dimensione di conflitto e negoziazione che attraversa i modi stessi in cui la vita viene sostenuta, organizzata e resa possibile. Le istituzioni, infatti, non esauriscono il politico; ne costituiscono piuttosto una parte, intrecciata alle pratiche informali in rapporti mutevoli che possono assumere, a seconda delle contingenze, la forma della dipendenza, della coesistenza o dell'aperta

---

647 J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., 19% nella versione epub.

648 Ivi.

649 Ivi.

650 D'altra parte, anche la prospettiva butleriana non mira tanto al semplice riconoscimento di uno spazio per lə esclusə - a maggior ragione se tale riconoscimento non mette in discussione le condizioni stesse cui si dà l'apparizione - quanto piuttosto alla costruzione di alleanze capaci di sovvertire o perturbare quelle stesse condizioni.

651 S. Benhabib, *Democracy and the Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, University Press, Princeton, 1996.

opposizione/cooptazione[652]. "Tenere un piede nell'istituzione e uno nei quartieri", per riprendere nuovamente Ouassak, significa allora provare a mantenere viva questa tensione, attraversare le istituzioni per trasformarle, senza rinunciare alla possibilità di immaginarne di nuove e sforzandosi al contempo di rendere visibili quelle dimensioni organizzative che già attraversano la vita sociale, anche laddove non assumono i tratti dell'istituzione formale[653]. Le esperienze analizzate in questo lavoro di ricerca mostrano che ci si può organizzare in tanti modi differenti: istituendo relazioni di attenzione e cura reciproca, dando vita, a partire dalle necessità, a infrastrutture della sopravvivenza, immaginando nuovi linguaggi e pratiche condivisi. Se le istituzioni pubbliche spesso falliscono nel garantire le condizioni della riproduzione sociale, queste pratiche dimostrano - riprendendo le analisi di Zechner - che "fare istituzione" (*instituting*, nel testo originale) non coincide per forza con la burocratizzazione o con un certo grado di normatività, ma con la possibilità di creare le condizioni per la continuità della vita comune e per l'emergere di forme di cooperazione e di solidarietà. Nell'accezione utilizzata dall'autrice, le pratiche di cura e autorganizzazione analizzate in questa ricerca possono essere lette come tentativi di "fare istituzione" altrimenti, a partire da bisogni situati, nella convinzione della necessità di politicizzare la cura e dell'urgenza di infrastrutture alternative della riproduzione[654].

[652] J. Rendall, M. Curtin, M.J. Roy, & S. Teasdale, "Relationships Between Community-Led Mutual Aid Groups and the State During the COVID-19 Pandemic: Complementary, Supplementary, or Adversarial?", cit.
[653] E. Zechner, *Cura comune e potere collettivo*, cit.
[654] Ivi, pp. 39-54; p. 59.

APPENDICE

Traccia dell'intervista

La traccia che segue è stata utilizzata come supporto per le interviste condotte durante la ricerca. Non si tratta di una griglia fissa di domande, ma di un insieme di temi guida che hanno permesso di approfondire la storia, le relazioni e la visione di ciascun caso studio. A seconda ə interlocutorə, la conversazione ha seguito direzioni diverse, aprendosi a eventuali sconfinamenti, mantenendo però questi nuclei tematici di riferimento. Si è scelto di ispirarsi all'approccio dell'intervista discorsiva, intesa come spazio di co-costruzione del significato tra intervistatorə e intervistatə. Tale impostazione privilegia la narrazione soggettiva e la riflessività, favorendo l'emergere di rappresentazioni e prospettive che non sarebbero altrimenti accessibili attraverso strumenti più strutturati[655].

1) La storia della realtà/organizzazione
    - origini: come è nata e perché
    - obiettivi iniziali
    - Evoluzione nel tempo: cambiamenti nella composizione, nella visione e negli obiettivi

2) Ecologia delle relazioni
    - Dinamiche interne: rapporti tra membrɜ, modalità di collaborazione e decisione
    - Relazioni esterne: rapporti con le istituzioni e il territorio

3) I modelli e le rappresentazioni
    - Come l'organizzazione costruisce e comunica la propria identità
    - Visioni e narrazioni del proprio operato e del proprio ruolo nel contesto di riferimento

4) La visione del futuro
    - Prospettive e progetti futuri
    - Riflessioni e posizionamento rispetto al momento storico-sociale attuale

[655] M. Cardano, *La ricerca qualitativ*a, cit.

BIBLIOGRAFIA

Acker, J., "From Sex Roles to Gendered Institutions", in *Contemporary sociology*, vol. 21, n.5, 1992, pp. 565-569.

Acquedotto Pugliese, *Bilancio di Genere 2023. Oltre l'acqua per la vita e il futuro della nostra comunità*, p. 18: https://www.aqp.it/sites/default/files/2025-03/AQP_BilanciodiGenere_2023-interattivo.pdf (consultato il 6 ottobre 2025).

Acquedotto Pugliese, *Bilancio di Genere 2024. L'acqua per il benessere di tutti. Mettiamo in comune quanto abbiamo di più prezioso*: https://reportsostenibilita.aqp.it/sfogliabile-bilancio-di-genere/ (consultato il 7 ottobre 2025).

Acquistapace, A.L., *Tenetevi il matrimonio e dateci la dote. Il lavoro riproduttivo nelle relazioni di intimità, solidarietà e cura oltre la coppia nell'Italia urbana contemporanea*, Mimesis, Roma, 2022.

Agier, M., "Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico", in *Annuario di Antropologia*, n. 5, 2005, pp. 49-65.

Ahmed, S., *Living a Feminist Life,* Duke University Press, Durham, 2017.

Ahmed, S., *Il manuale della femminista guastafeste*, trad. it., Fandango, Roma, 2024.

Ahmed, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

Alam, A., & Houston, D., "Rethinking care as alternate infrastructure", in *Cities*, vol. 100, 2020, pp. 1-10.

Alcaraz, M.F., *¡Que sea ley! La luchas de los feminismos por el aborto legal*, Marea Editorial, Buenos Aires, 2019.

Alquati, R., *Per fare conricerca. Teoria e metodo di una pratica sovversiva*, DeriveApprodi, Bologna, 2022.

Amin, A.,"Lively Infrastructure", in *Theory, Culture & Society*, vol. 31, n. 7-8, 2014, pp. 137-161.

Amnesty International, *También es por vos. defender el accesso al aborto ante el retroceso de politica pública*, maggio 2025: https://amnistia.org.ar/noticias/aborto-la-crisis-de-insumos-y-desinformacion-dispara-las-denuncias-por-barreras-en-el-acceso (consultato il 17 ottobre 2025).

Anand, N., *Hydraulic City: Water and the Infrastructures of Citizenship in Mumbai*, Durham, Duke University Press, 2017.

Anderson, C.F., "Legalising Abortion in Argentina: Social Movements and Multi-Party Coalitions", in *Journal of Politics in Latin America*, vol. 14, n. 2, 2022.

Anzaldúa, G., *Terre di confine. La Frontera: la nuova mestiza,* trad.it, Black Coffee, Firenze, 2022.

Arfini, E.A., "Transfeminism". in *Lambda Nordica*, 25(1), 2020, pp. 160-165.

Ashforth, B.E., & Kreiner, G.E., "Contextualizing Dirty Work: The Neglected Role of Cultural, Historical, and Demographic Context", in *Journal of Management & Organization,* vol. 20, n. 4, 2014, pp. 423-440.

Aquino, C.I., Troìa, L., Guida, M. e surico, D., "'To Be or Not to Be' a Conscientious Objector to Voluntary Abortion: An Italian Web-Survey of Healthcare Workers", in *Medicina*, vol. 60, n. 12, 2014.

Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Milano, 2017.

Arilha, M., & Barbosa, R.M., "Cytotec in Brazil: At least it doesn't kill", in *Reproductive Health Matters*, vol. 1, n. 2, 1993.

Aristotele, *Politica*, trad. it, Laterza, Bari, 2007.

Arruzza, C., "Non vogliamo tornare alla normalità: il Coronavirus e le lotte delle donne", in *I Quaderni di Into the Black Box. PENSARE LA PANDEMIA*, Dipartimento delle arti, Università di Bologna, 2020, pp. 81-87.

Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N., *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it., Laterza, Bari, 2019.

Baraitser, L., *Enduring Time*, Bloomsbury, London, 2017.

Barone, A., "Repertoires of Action and Collective Memory: the Re-emergence of Feminist Self-managed Health Centers in Italy", in *Social Movement Studies*, 2024, pp. 1-16.

Barone, A., "«Facevamo un consultorio, ma era un progetto politico». I consultori a Roma prima e dopo la legge 405/1975", in Stelliferi, P. e Voli, S. (a cura di) *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, Viella, Roma, 2023.

Barone, A., "Il corpo mi appartiene. Donne e consultori a Nordest, a cura di Alfiero Boschiero e Nadia Olivieri, «Venetica. Rivista di Storia Contemporanea», n. 1", in *Il de Martino storie voci suoni*, n.35, 2022.

Bauman, Z., *Voglia di comunità*, trad. it, Laterza, Bari, 2000.

Belfiori, D., *Código rosa, relatos sobre aborto*, Ediciones La Parte Maldita, Buenos Aires, 2015.

Belfrage, M., "Cuerpo-territorio y aborto: propuesta teórica para cuestionar la gobernanza reproductiva violenta", in *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época*, vol. 2, n.1, 2022, pp. 1-19.

Belliti, D., "Il potere che cura. L'altro ordine delle cose e del mondo", in G. Dioni (a cura di), *L'abito femminile del pensiero*, Artetetra Edizioni, Capua, in corso di pubblicazione.

Bellucci, M., *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo,* Buenos Aires, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2014

Benhabib, S., *Il diritto degli altri. Stranieri, cittadini, residen*ti, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

Benhabib, S., *Democracy and the Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Bennholdt-Thomsen, V., & Mies, M., "Defending, Reclaiming and Reinventing the Commons", in *Canadian Journal of Development Studies / Revue Canadienne d'études Du Développement*, vol. 22, n. 4, 2001, pp. 997–1023.

Berlant, L., *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham, 2011.

Berlant, L., "The Commons. Infrastructures for Troubling Times", in *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 34, n 3, 2016, pp. 393-419.

Bhattacharya, T., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, London, 2017.

Biglia, B., "Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social", in Mendia Azkue,I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I., Azpiazu Carballo, J. (editado por), *Otras form*as *de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Hegoa Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Bilbao, 2014.

Bishop, M., & O'Connor, A.,"Being Women Scholar-Activists: Tensions between the Neoliberal University and Grassroots Housing Movements", in *Radical Housing Journal,* vol. 5, n. 1, 2023, p. 11-32.

Boltanski, L. e Chiapello, E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it., Mimesis, Roma, 2014.

Bonu Rosenkranz, G., Castelli, F. e Olcuire, S., *Bruci la città. Generi, transfemminismi e spazio urbano*, Edifir Edizioni, Firenze, 2023.

Borghi, R., "Hai detto geografia?: dell'intricato rapporto tra studi lgbtiq e spazio", in *Contemporanea*, vol. 15, n. 4, 2012, pp. 703-709.

Borghi, V. e Leonardi, E. (a cura di), *Il sociale messo in forma. Le infrastrutture come cose, processi e logiche della vita collettiv*a, Orthotes, Napoli, 2024.

Borgonovi, E., Fattore, G. e Longo, F. (a cura di), *Management delle istituzioni pubbliche*, Egea, Milano, 2015.

Boschiero, A. e Olivieri, N. (a cura di), "Il corpo mi appartiene. Donne e consultori a Nordest", in *Venetica. Rivista di Storia Contemporanea*, n. 62 (1/2022), 2022.

Botto, M., Burgio, G., Poggio, B., Sarti, R., & Casadei, T., "Gli studi di genere in Italia: passato, presente e futuro di una sfida ancora aperta", in *AG About Gender-International Journal of Gender Studies*, vol. 11, n. 21, 2022, pp. 295-345.

Bracke, M.A., *Women and the reinvention of the political. Feminism in Italy 1968–1983*, Routledge, New York-London, 2018.

Bracke, M.A., "Feminism, the state, and the centrality of reproduction: abortion struggles in 1970s Italy", in *Social History*, vol. 42, n. 4, 2017, pp. 524–546.

Bracke, M.A, (2012), "Building a "counter-community of emotions": feminist encounters and socio-cultural difference in 1970s Turin", in *Italy and the Emotions, Special issue of Modern Italy*, Vol. 17, n. 2, pp. 223-236.

Braidotti, R., *Il postumano vol. 1. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2020.

Braine, N., *Abortion Beyond the Law. Building Global Feminist Movement for Self-Managed Abortion*, Verso Books, London, 2023.

Brandell, K., Vanbenschoten, H., Parachini, M., Gomberts, R., & Gemzell-Danielsson, K., "Telemedicine as an Alternative Way to access Abortion in Italy and Characteristics of Requests during the COVID-19 Pandemic" in *BMJ Sexual & Re-productive Health*, vol. 48, n. 4, 2022, pp. 252-258.

Braun, V., & Clarke, V., *Thematic Analysis: A Practical Guide,* SAGE Publications, Newbury Park, 2021.

Brighenti, A.M., *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between*, Ashgate, Farnham, 2013.

Bonet Martí, J., Biglia, B., & Martí Costa, M., "Experiencias y reflexiones de investigación", in Alió, M.À. (Eds.), *Experiències de col·laboració entre ciutadania i recerca universitària*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006, pp. 81-100.

Burton, J., & Trinidad Peralta, G., "Un aborto feminista es un aborto cuidado. Prácticas de cuidado en el socorrismo patagónico", in *Revista Estudos Feministas*, 29, 2021.

Busarello, R., "Diversity *management*, *pinkwashing* aziendale e omo-neoliberismo. Prospettive critiche sul caso italiano", in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona, 2016, pp. 74-96.

Butler, J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso",* trad. it., Castelvecchi, Roma, 2023.

Butler, J. e Athanasiou, A., *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, Mimesis, Roma, 2019.

Butler, J., L*a forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, Nottetempo, Milano, 2020.

Butler, J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione* collettiva, Nottetempo, Milano, 2017.

Butler, J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari, 2013.

Butler, J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.

Caleo, I, "Per istituzioni trans corporee. Note su queer commoning, lavoro improduttivo e politiche dell'interdipendenza", in Fragnito, M. e Tola, M. (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli, 2021, pp. 143-157.

Calloni, M., "Mutualismo asimmetrico e surplus emotivo nel lavoro di cura. Il caso delle donne con background migratorio", in *Politica & Società*, vol. 14, n. 1, 2025, pp. 3-28.

Calloni, M., "Debates and Controversies on Abortion in Italy", in McBride Stetson, D. (edited by), *Abortion Politics, Women's Movements, and the Democratic State*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 181-204.

Campesi, G., *Policing Mobility Regimes: Frontex and the Production of the European Borderscape*, Routledge, Abingdon, 2022.

Capogrossi, M.L., "Estabilidades de cristal. Claves y categorías para caracterizar el trabajo de limpieza no doméstica en Argentina", in *Jangwa Pan*a, Universidad de Magdalena, vol. 19, n. 3, 2020, pp. 1-23.

Cardano, M., *La ricerca qualitativ*a, Il Mulino, Bologna, 2011.

Caritas, *La povertà in Italia secondo i dati della rete Caritas - report statistico nazionale 2025*: https://www.caritas.it/la-poverta-in-italia-secondo-i-dati-della-rete-caritas-2/ (consultato il 3 ottobre 2025).

Caroselli, A. e Mellino, M., *La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo present*e, 2018: https://unora.unior.it/retrieve/dfd1bedd-6c19-d55a-e053-3705fe0af723/2018%20-%20La%20trappola%20umanitaria.pdf (consultato il 16/07/2025)

Carrasco Bengoa, C. y Díaz Corral, C. (editoras), *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianza*s, EntrePueblos, Barcelona, 2017.

Carrillo, J., "Y cuando se vayan, llévense su retrato", in Moraga, C. y Castillo, A. (editado por), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* Ism Press, San Francisco, 1988, pp. 78-80.

Carse, A., "Keyword: Infrastructure: How a Humble French Engineering Term Shaped the Modern World", in Harvey, P., Jensen, C.B., & Morita, A. (eds.), *Infrastructures and Social Complexity*, Routledge, New York-London 2017, pp. 27-39.

Caruso, E., "'How Did You Get in There and Make the Law Work'? Feminist Activism, Doctors and Abortion Law: The Occupation of an Hospital, in *Social & Legal Studies*, vol. 34, n. 2, 2024, pp. 143-167.

Caruso, E., "The Hyper-regulation of Abortion Care in Italy", in *Ethical and Legal Issues in Reproductive Healt*h, vol. 163, n. 3, 2023, pp. 1036-1042.

Caruso, E., "Abortion in Italy: Forty Years On", in *Feminist Legal Studies,* vol. 28, 2020, pp. 87-96.

Casalini, B., "Rileggere criticamente Love's Labor di Eva Feder Kittay", in M. Fragnito, M. e Tola, M. (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli, 2021, pp. 29-42.

Casalini, B., "Care e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia", in *Bollettino telematico di filosofia politica*, 2016, pp. 1-18.

Cassano, F., *Pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 1996.

Cavallero, L. e Gago, V., *La casa como laboratorio. Finanzas, vivienda y trabajo esencial*, Editorial Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburg, Buenos Aires, 2022.

Cavallero, L., Presta, F., & Gago, V. with Vilenica, A. & Muñoz, A., "Housing struggles and domestic territories in Argentina during the pandemic", in *Radical Housing Journal*, vol. 3, n. 1, 2021, pp. 53-59.

Cavallero, L., & Gago, V., "Paradoxes of the Crisis: The Pandemic Has Generated an Explosion of Domestic Debts in Argentina", in *Critical Time: Interventions in Global Critical Theory*, 2021.

Cavallero, L. y Gago V., *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito,* trad. it., ombre corte, Verona, 2020.

Celata, F., & Romano, A., "Overtourism and Online Short-term Rental Platforms in Italian Cities", in Minoia, P., & Jokela, S. (Edts. by), *Platform-mediated tourism. Social Justice and Urban Governance before and during Covid-19*, Routledge, New York-London, 2022, pp. 70-89.

Chakravartty, P., & da Silva, D. F., "Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism. An Introduction", in *American Quarterly*, vol. 64, n. 3, 2012, pp. 361–385.

Chanetton, J. y Vacarezza, N., *La intemperie y lo intempestivo: experiencias de aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*, Marea Editorial, Buenos Aires, 2011.

Chappell, L., & Mackay, F., "Feminist Critical Friends: Dilemmas of Feminist Engagement with Governance, and Gender Reform Agendas", in *European Journal of Politics and Gender*, vol. 4, n. 3, 2021, pp. 321-340.

Chavkin, W., Leitman, L., & Polin, K., "Conscientious Objection and Refusal to Provide Reproductive Healthcare. A White Paper Examinig Prevalence, Health Consequences, and Policy Responses", in *International Journal of Gynecology & Obstetrics,* vol. 123, Suppl. 3, 2013, pp. S40-S56.

Chicchi, F., "Introduzione. Neoliberalismo, crisi e centralità della riproduzione sociale. Desiderare nuovi assemblaggi e nuove alleanze", in Kin-d of Group (a cura di), *Neoliberalismo e riproduzione sociale. La questione del valore nel capitalismo contemporane*o, ombre corte, Verona, 2024, pp. 13-22.

Chisté, L., Del Re, A. e Forti, E., *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzion*e, ombre corte, Verona, 2020.

Coccoli, L. (a cura di), *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comun*i, goWare, 2019.

Coin, F., *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino, 2023.

Colectivo Situaciones, "Sobre el Militante Investigador', in *Transversal Texts*, 2003: https://transversal.at/transversal/0406/colectivo-situaciones/es (consultato il 6 agosto 2025).

Collins, P.W., "Misoprostol: Discovery, development, and clinical applications", in *Medicinal Research Reviews,* vol. 10, n.2, 1990, pp. 149-172.

Cooper, D., *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventiv*i, trad. it., ETS, Pisa, 2016.

Cooper, M., *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatorism*, Zone Books, New York, 2017.

CRAAAZI, "Performare l'istituzione, pervertire l'accademia, riprodurre le lotte", in *DWF Spaccademia. Pratiche femministe in università*, vol. 2, n. 126, 2020, pp. 63-67.

Curiel Pichardo, O., "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", in Mendia Azkue, I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I., Azpiazu Carballo, J. (editado por), *Otras form*as *de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Hegoa Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Bilbao, 2014, pp. 45-60.

Daby, M., & Moseley, M., "Feminist mobilization and the abortion debate in Latin America: lessons from Argentina", in *Politics & Gender,* vol. 18, n. 2, 2021, pp. 1–35.

D'Adda, G., Delgado, L. y Sala, E., *Mujeres, empoderamiento y pérdida de vivienda*, 2022: https://pahbarcelona.org/wp-content/uploads/2023/11/Informe_maquetat.pdf (consultato il 26 settembre 2025).

Dardot, P. e Laval, C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad.it., DeriveApprodi, Bologna, 2019.

Davis, A.Y., Richie, B.E., Meiners, E.R., & Dent, G., *Abolizionismo. Femminismo. Adesso*, trad. it., Edizioni Alegre, Roma, 2023.

Davis, A., *Donne, razza e classe*, Edizioni Alegre, Roma, 2018.

Davis, A., "Reflections on the role of black women in the slaves community", in *The Massachusetts Review, Woman: An Issue (Winter - Spring, 1972)*, vol. 13, n. 1/2, 1971, pp. 81-100.

Dalla Costa, M., & James, S., *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia, 1974.

De Angelis, M., *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, Zed Books, London, 2017.

de Beauvoir, S., *Il secondo sesso*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 2016.

De Leonardis, O., *Preferirei di sì. Idee di riproduzione sociale sulle macerie del welfare*, DeriveApprodi, Bologna, 2025.

Del Re, A., "Inchiesta operaia e lavoro di riproduzione", in *Machina*, 10 maggio 2023: https://www.machina-deriveapprodi.com/post/inchiesta-operaia-e-lavoro-di-riproduzione (consultato il 21 ottobre 2025).

Del Re, A., "Produzione/riproduzione", in Mezzadra, S., Vinci, P., Tronti, M., Virno, P., Negri, A., Surdi, A., Marazzi, C., Illuminati, A. e Vercellone, C. (a cura di), *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma, 2008, pp. 137-154.

Del Re, A., "Dall'inchiesta operaia all'inchiesta femminista: l'emergere del lavoro riproduttivo, in *EuroNomade*, 2018: https://www.euronomade.info/dallinchiesta-operaia-allinchiesta-femminista-lemergere-del-lavoro-riproduttivo/ (consultato il 18 agosto 2025).

Delphy, C., *Il nemico principale. Economia politica del patriarcato*, trad. it., Vanda Edizioni, Milano, 2022.

De Zordo, S., Mishtal, J., Zanini, G., & Gerdts, C., "The first difficulty is time: The impact of gestational age limits on reproductive health and justice in the context of cross-border travel for abortion care in Europe", in *Social Science & Medicine*, vol. 321, 115760, 2023.

De Zordo, S., "Lo stigma dell'aborto e l'obiezione di coscienza. L'esperienza e le opinioni dei ginecologi in Italia e in Catalogna", in *Medicina nei secoli. Arte e scienza,* vol. 28, n. 1, 2016, pp. 195-248.

Di Biagi, P., *La grande ricostruzione. Il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni cinquanta*, Donzelli, Roma, 2010.

D'Ignazio, C., & Klein, L.F., *Data Feminism*, The MIT Press, Cambridge, 2020.

D'Ignazio, C., *Counting Feminicide. Data Feminism in Action*, The MIT Press, Cambridge, 2024.

Dodaro, M., Mozzana, C. e Anselmo, M., "Social Innovation, Political Activism and Solidarity: Insights from the Pandemic Crisis", in *TERRITORIO,* n. 99, fascicolo 4, pp. 61-66.

Dorlin, E., *Difendersi. Una filosofia della violenza*, trad. it., Fandango, Roma, 2020.

D'eaubonne, F., *Il femminismo o la morte. Il manifesto dell'ecofemminismo*, trad. it., Prospero, Milano, 2022.

Drovetta, R., "Acciones feministas en las Líneas de Información Aborto Seguro (LIAS) en Latinoamérica y el Caribe", in Carosio, A. (Coord.), *Feminismos para un cambio civilizatorio*, CLACSO, Fundación Celarg y Centro de Estudios de la Mujer, Caracas, 2014.

Duden, B., *Il corpo della donna come luogo pubblico,* Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

Easterling, K., *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*, Verso Books, London, 2014,

Engels, F. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2021.

Esposito, A., *Le case degli altri: la turistificazione del centro di Napoli e le politiche pubbliche al tempo di Airbnb*, Editpress, Firenze, 2023.

Evans, S.M., & Boyte, H.C., *Free Spaces. The sources of democratic change in America: with a new introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Facincani, M., Lizzi, F., Mizzoni, E., Perolfi, I. e Roma, T. (1 giugno 2023), "Aborto e telemedicina", in Jacobin Italia: https://jacobinitalia.it/aborto-e-telemedicina/ (consultato il 12 settembre 2025).

Fabini, G., Firouzi Tabar, O. e Vianello, F. (a cura di), *Lungo i confini dell'accoglienza. Migranti e territori tra resistenze e dispositivi di controll*o, ManifestoLibri, Roma, 2019.

Falconí Abad, M., "La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica", in *Contribuciones desde Coatepec*, n. 37, 2022: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28171647006 (consultato l'11 agosto 2025).

Fano Morrissey, L. e Serughetti, G., *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, Castelvecchi, Roma, 2024.

Fassin, D., *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, DeriveApprodi, Bologna, 2018.

Faundes, A., "Misoprostol: life-saving", in *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, vol. 16, n. 2, 2011, pp. 57-60.

Federici, S., *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, trad. it., ombre corte, Verona, 2020a.

Federici, S., *Il Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, trad. it., Mimesis Edizioni, Milano, 2020b.

Federici, S., *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx,* trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2020c.

Federici, S., *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, trad. it., ombre corte, Verona, 2018a.

Federici, S., *El patriarcado del salario. Críticas Feministas al marxismo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018b.

Federici, S., "Notes on Gender in Marx's Capital", in *Continental Tought & Theory. A Journal of Intellectual Freedom*, 1(4), 2017, pp. 19-37.

Ferdinand, M., *Un'ecologia decoloniale. Pensare l'ecologia dal mondo caraibico*, trad. it., Tamu, Napoli, 2024.

Ferguson, S., *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London, 2020.

Fernández, V. y Szwarc, L., "Aborto medicamentoso: transferencias militantes y transnacionalización de saberes en Argentina y América Latina", in *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* vol. 12, n. 12, 2018.

Fernandez-Camacho, M., Una metodología militante: "parar para pensar", in *LiminaR*, San Cristóbal de las Casas , v. 19, n. 1, 2021, p. 15.

Ferrante, A.A., *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella, Milano, 2022.

Ferreira da Silva, D. (2023), *La deuda impagable*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Filippini, N., *"Mai più sole" contro la violenza sessuale: Una pagina storica del femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma, 2022.

Fiorilli, O. (a cura di), *Salario alle lesbiche. L'esperienza di Wages Due Lesbians/Queer Strike*, Asterisco Edizioni, Milano, 2025.

Firouzi Tabar, O., "Migranti tra confinamenti mobili e resistenze impreviste: Riflessioni da un campo di ricerca", in *Studi sulla questione criminale online*, 2018: https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/02/15/migranti-tra-

confinamenti-mobili-e-resistenze-impreviste-riflessioni-da-un-campo-di-ricerca-di-omid-firouzi-universita-degli-studi-di-padova/ (consultato il 24/07/2025).

Fisher, B., & Tronto, J., "Toward a feminist theory of caring", in E. K. Abel, & M. K. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York, Albany, 1990, pp. 36–54.

Flamigni, C. e Melega, C., *RU486. Non tutte le streghe sono state bruciate*, L'Asino d'Oro, Roma, 2010.

Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it., Einaudi, Torino, 2014.

Foucault, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2007.

Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso Al Collège De France (1977-1978)*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2005.

Foucault, M., *Tecnologie del sé*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Foucault, M., *La società disciplinare*, a cura di S. Vaccaro, trad. it., Mimesis, Milano, 2010.

Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2013.

Foucault, M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, trad. it. Einaudi, Torini, 1977.

Fragnito, M., *The Necropolitics of Care Exploring Practices of Insubordination in the Reproductive Spher*e, tesi dottorale, 2024: https://pureportal.coventry.ac.uk/en/studentTheses/the-necropolitics-of-care.

Fragnito, M. e Tola, M. (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.

Fraser, N., *Capitalismo Cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it., Laterza, Bari, 2023.

Fraser, N., *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, trad. it., Mimesis, Milano, 2017.

Fraser, N., *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberist*a, trad. it., ombre corte, Verona, 2014.

Fraser, N. e Honneth, A., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Meltemi, Roma, 2007.

Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in *Social Text*, n. 25/26, 1990, pp. 56-80.

Fernandez Droguett, F. y Puente, F (Coords.), *Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Cuidar, Crear, Re-Existir,* Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires, 2024.

Freeman, E., *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, Duke University Press, Durham, 2010.

Gainsforth, S., *Abitare stanca. La casa: un racconto politico*, effequ, Firenze, 2022.

Gajjala, R., & Ju Oh, Y., *Cyberfeminism 2.0*, Peter Lang Publishing, New York, 2012.

Gago, V., "The fascistisation of social reproduction", in *Radical Philosophy*, 2025, pp. 23–34.

Gago, V., *Neoliberismo dal basso. Economie barocche e pragmatica popolare*, trad. it., Tamu, Napoli, 2023.

Gago, V., *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, trad. it., Capovolte Edizioni, Alessandria, 2022.

GIFTS, *Rapporto-pilota 2022 sugli studi GIFTS: https://retegifts.wordpress.com/documenti/* (consultato il 7 agosto 2025).

Gilligan, C., *Con voce umana*, trad. it., VandA edizioni, Milano. 2024.

Gilligan, C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1991.

Gissi, A. e Stelliferi, P., *L'aborto. Una storia*, Carocci editore, Roma, 2023.

Gobbato Leichtweis, M., "International Law and the Struggle for the Future: Historicizing Agenda 2030 for Radical Critique of International Legal Ideology", in *Athena - Critical Inquiries in Law, Philosophy and Globalization*, vol. 2, n. 1, 2022, pp. 73–115.

Goffman, E., *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it., Einaudi, Torino, 2010.

González Casanova, P., "Internal Colonialism and National Development", in *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, n. 4, 1965.

Graeber, D., *Direct Action. An Ethnography*, Ak Press, Chico-Edinburgh, 2009.

Graeber, D., *Frammenti di antropologia anarchica,* trad. it., Elèuthera, Milano, 2006.

Graham, S., & McFarlane, C. (Eds.), *Infrastructural lives: Urban infrastructure in context*, Routledge, New York-London, 2015.

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 2014.

Grandi, F., "Aborto farmacologico e attività di secondamento: la disobbedienza intermittente nella dimensioen dei doveri", in *AIC - Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n.4, 2013.

Graziano, V., "Pirate Care", in *Cure ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, 2019: https://wemake.cc/digitalsocial/cure-ribelli/.

Grosso, B., Tripin, M. y Zurbriggen, R., "La gesta del aborto propio", in Bellucci, M., *Historia de una desobediencia. Aborto y Feminismo*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2014.

Grosso, B., Tripin, M. y Zurbriggen, Z., "Políticas de y con los cuerpos: cartografiando los itinerarios de Socorro Rosa (un servicio de acompañamiento feminista para mujeres que deciden abortar)", in Fernández, A.M. y Sigueira Peres, W. (editado por) *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

Gruppo di lavoro sulle politiche per la casa e l'emergenza abitativa. Audizione dell'istituto Nazionale di Statistica, settembre 2022: https://www.istat.it/audizioni/gruppo-di-lavoro-sulle-politiche-per-la-casa-e-lemergenza-abitativa/ (consultato il 3 ottobre 2025).

Gudynas, E., *Extractivisms: Politics, Economy and Ecology*, Fernwood Publishing, Black Point, Nova Scotia, 2021.

Guidici Navarro, M.L., "El ayuno docente: cuerpos, vulnerabilidad y estrategias de protesta durante la Carpa Blanca (1997-1999)", in *Testimonios*, año 8, n. 8, 2019.

Gusmano, B., "I would prefer not to. Doppia presenza femminista e pratiche collettive di complicità e impoteramento", in *DWF Spaccademia. Pratiche femministe in università*, vol. 2, n. 126, 2020, pp. 20-25.

Gutiérrez, M.A., "Rights and social struggle: the experience of the national campaign for the right to legal, safe and free abortion in Argentina", in Sutton, B., & Vaccarezza, N. (Eds.), *Abortion and Democracy. Contentious Body Politics in Argentina, Chile and Uruguay*, Routledge, New York-London, 2021, pp. 157-174.

Gutiérrez Aguilar, G., *Producir lo común. Hacia una política no estado-céntrica. Con Raquel Gutiérrez Aguilar*, 2021: https://www.youtube.com/watch?v=4faMJkj_H2I (consultato il 18/07/2025).

Gutiérrez Aguilar, G., *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2017.

Gutierrez-Rodriguez, E., "Domestic Work-affective Labor: on Feminization and the coloniality of Labor", in *Women's Studies International Forum*, vol. 46, 2014, pp. 45-53.

Halberstam, J., *L'arte queer del fallimento*, trad. it., minimum fax, Roma, 2022.

Hamraie, A., B*uilding Access: Universal Design and the Politics of Disability*, University of Minneapolis Press, Minnesota, 2017.

Haraway, D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2023.

Haraway, D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2018.

Haraway, D., *Staying with the Trouble. Makin Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016.

Haraway, D., "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, 1988, pp. 575–99.

Harding, D., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, New York, 1986.

Hardt, M. e Negri, T., *Comune. Oltre il privato e il pubblico,* trad. it., Rizzoli, Milano, 2010.

Hardt, M. e Negri, T., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* trad. it., Rizzoli, Milano, 2004.

Hardt, M. e Negri, T., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it., Rizzoli, Milano, 2003.

Harvey, D., *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*, trad. it., ombre corte, Verona, 2019.

Harvey, D., *Città ribelli. I movimenti urbani dalla comune di Parigi a Occupy Wall Street*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 2013.

Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford University Press, Oxford, 2005.

Harvey, D., *The New Imperialism,* Oxford University Press, Oxford, 2003.

Harvey, D., *The Urbanization of Capital. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

Hayes, K. & Kaba, M., *Let this radicalize you. Organizing and the Revolution of Reciprocal Care*, Haymarket Books, Chicago, 2023.

Held, V., *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006.

Hidalgo Cordero, K., *Código Doméstico in the Flesh. Relatos de trabajadoras en apps de limpieza*, Quito-ecuador, 2022: https://codigodomestico.com/pdf/CODIGO%20DOMESTICO%20in%20the%20flesh_Kruskaya%20Hidalgo.pdf.

Hill Collins, P., B*lack Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York-London, 2000.

Hobbes, T., *Il Leviatano. Volume Primo*, trad. it., Utet, Torino, 1955.

Hochschild, A.R. (edited by), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy,* Henry Holt and Company, New York, 2002.

hooks, b., *Il femminismo è per tutti. Una politica appassionata*, trad. it., Tamu, Napoli, versione e-pub, 2021.

hooks, b., *Elogio del margine/Scrivere al buio*, trad. it., Tamu, Napoli, 2020.

Insolera, I e Berdini, P., *Roma moderna. Due secoli di storia urbanistica*, Einaudi, Torino, 2024 (nuova edizione).

ISTAT, *Lavoro e conciliazione dei tempi di vita*: https://www.istat.it/it/files/2024/04/3.pdf (consultato l'8 ottobre 2025).

ISTAT, *Audizione dell'istituto Nazionale di Statistica*: https://www.istat.it/audizioni/gruppo-di-lavoro-sulle-politiche-per-la-casa-e-lemergenza-abitativa/ (consultato il 3 ottobre 2025).

Jacobson, L., & Gerdts, C., "Self-Managed Medication Abortion: History, Evidence, Models of Care, and Policy Considerations", in *American Journal of Public Health*, 2025, pp. e1-e8.

Jaffe, J., *Il lavoro non ti ama*, trad. it., minimum fax, Roma, 2022.

Kafer, A., *Feminist, Queer, Crip*, Indiana University Press, Indiana, 2013.

Kang, S., & Katz, J., *What the f Is a Feminist Housing Plan?*, New York, CHPC: https://chpcny.org/wp-content/uploads/2023/02/Feminist-Housing-Plan.pdf (consultato il 26 settembre 2025).

Keeanga-Yamahtta, T. (Ed.), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago, 2017.

Keefe-Oates, B., "Transforming Abortion Access through Feminist Community-Based Healthcare and Activism. A Case Study of Socorristas en Red in Argentina", in Sutton,

B., & Vacarezza, N. (Eds), *Abortion and Democracy. Contentious Body Politics in Argentina, Chile, and Uruguay,* Routledge, New York-London, 2021, pp. 190-204.

Keefe-Oates, B., Filippa, S., Janiak, E., Zurbriggen, R., Grosso, B., Chen, J.T., Gerdts, C., & Gottlieb, B., "Seeking abortion accompaniment: experiences and self-managed abortion preferences of hotline callers after abortion legalisation in Argentina", in *BMJ Sex Reproductive Health,* vol. 51, n. 2, 2025, pp. 152-159.

Kilomba, G., *Memorie della piantagione. Episodi di razzismo quotidiano,* trad. it., Capovolte, Alessandria, 2021.

Klein, N., *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri,* trad. it., Rizzoli, Milano, 2008.

Kolioulis, A., "A Critique of Care Politics. Interview with Cristina Morini", in *Engagée*, n. 10, 2021, pp. 6-11.

Kourdis, E., "The Semiotics of Protest in Contemporary Greece. Verbal Modes of Protest in Public Demonstrations", in *Lexia,* 13-14, 2013, pp. 387-407.

Keucheyan, R., *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, trad. it., ombre corte, Verona, 2019.

Lalli, C. e Montegiove, S., *Mai dati. Dati aperti (sulla 194). Perché sono nostri e perché ci servono per scegliere*, Fandango, Roma, 2022.

Larkin, B., "The Politics and Poetics of Infrastructure", in *Annual Review of Anthropology,* vol. 42, 2013, pp. 327-343.

Larrosa, J., *Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas*, trad. esp., Novedades Educativas, Buenos Aires, 2000.

Lin, K., & Ngai, P., "Mobilizing Truck Drivers in China: New Migrant Struggle and the Emergence of Infrastructural Capitalism", in *South Atlantic Quarterly,* vol. 120, n. 3, 2021, pp. 647-654.

Lefebvre, H., *Il diritto alla città,* trad. it., ombre corte, Verona, 2014.

Leigh Star, S., & Ruhleder, K., "Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces", in *Information System Research*, vol. 7, n. 1, 1996.

Locke, J., *Secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1998.

Loi, M. e Salimbeni, A., "Per un'altra transizione. Resistenze anticoloniali alla speculazione energetica in Sardegna", in *Rivista Geografica Italiana,* n. 3, 2025.

Lorde, A., *Sorella outsider. Scritti politici,* trad. it., Meltemi, Milano, 2022.

Lorde, A., *A Burst of Light and Other Essays*, Ixia Press, New York, version e-pub, 2017.

Losco, E., "L'insostenibile costituzionalità del Decreto sicurezza", in *Studi sulla questione criminale online*, 2025: https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2025/04/28/linsostenibile-costituzionalita-del-decreto-sicurezza/ (consultato il 25 settembre 2025).

Lonzi, C., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, La Tartaruga, Milano, 2023.

Lucchetti, G., Albardonedo, V. y Alfonso, M.V., "Socorristas en red. Soporte comunitario a la autogestión del aborto en Argentina", in *Salud Colectiv*a, 2024.

Lugones, M., "The coloniality of gender", in De Souza Lima, L., Otero Quezada, E., & Roth, L. (Eds.) *Feminisms in Movement: Theories and Practices from the Americas*, transcript Verlag, Bielefeld, 2023.

Lupoli, M., "Infrastrutture della resistenza e della solidarietà: uno sguardo ai gruppi di mutuo aiuto nati in Italia durante l'emergenza pandemica", in V. Borghi e V. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma. Le infrastrutture come cose, processi e logiche della vita collettiv*a, Orthotes, Napoli-Salerno, 2024. pp. 277-294.

Luxemburg, R., *L'accumulazione del capitale*, trad. it., PGreco, Milano, 2023.

Mackay, F., Kenny, M., & Chappell, L., "New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism?", in *International Political Science Review*, vol. 31, n. 5, 2010, pp. 573-588.

Maffeo, F., Santarelli, N., Satta, P. y Zurbriggen, R., "Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red (feministas que abortamos): una forma de activismo corporizado y sororo", in *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 20, n. 44, 2015, pp. 217-227.

Malo de Molina (editado por), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militanci*a, Traficantes de Sueños , Madrid, 2004.

Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici 1844*, Quaderno I, trad. it., Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.

Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 2017.

Mason-Deese, L., "Not One Woman Less. From Hashtag to Strike", in *Spheres: Journal for Digital Cultures*, n. 6, 2020, S. 1-15.

Mateo, N., “Poner el cuerpo: primeras experiencias de abortos ambulatorios con misoprostol en Argentina”, in *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 80, 2024, pp. 53-72.

Mateo, N., “El misoprostol como fármaco abortivo: el proceso de co-construcción de su posología”, in *Ciencia, Docencia y Tecnología*, vol. 34, n. 69, 2023.

Mbembe, A., *Necropolitica,* trad. it., ombre corte, Verona, 2024.

Melandri, L., “Femminismo ieri e oggi”, in *post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane*, n. 13, 2020.

Merchant, C., *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco, 1980.

Mezzadra, S., & Neilson, B., *Border as a Method, or, the Multiplication of Labor,* Duke University Press, Durham, 2013.

Mies, M. e Shiva, S., *Ecofeminism*, Zed Books, London, 1993.

Minerva, F., “Conscientious objection in Italy”, in *Journal of Medical Ethics*, vol. 41, n. 2, 2015, pp. 170-173.

Mingus, M., *Pods for Our Current Moment*: https://www.soiltjp.org/blog/pods-for-our-current-moment (consultato il 29 ottobre 2025).

Ministero della Salute, *Relazione annuale 2023 sull’attuazione della legge 194/1978:* https://www.biodiritto.org/Biolaw-pedia/Docs/Ministero-della-Salute-Relazione-annuale-2024-sull-attuazione-della-legge-194-1978 (consultato il 30 agosto 2025).

Ministero della Salute, *Relazione annuale 2023 sull’attuazione della legge 194/1978:* https://www.biodiritto.org/Biolaw-pedia/Docs/Ministero-della-Salute-Relazione-annuale-2023-sull-attuazione-della-legge-194-1978 (consultato il 30 agosto 2025).

Mitarotondo, L. e Recchia Luciani, F.R. (a cura di), *Disubbidienti. Politiche femministe nella società e nelle istituzioni*, Manifestolibri, Roma, 2024.

Moïse, M., *Non ancora donna, non del tutto uomo. Una lettura afrofemminista della soggettivazione politica in Franz Fanon*, tesi dottorale, 2021: https://www.research.unipd.it/retrieve/231df22e-d5a4-44b9-838c-697eebef3a98/Non%20ancora%20donna%2C%20non%20del%20tutto%20uomo_Marie%20Moise%20.pdf (consultata il 18 settembre 2025).

Mol, A.M., Moser, I., & Pols, J. (Eds.), *Care in Practice. On Tinkering in Clinics, Homes, and Farms*, Transcript, Bielefeld, 2010.

Molinier, P., *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2019.

Monnin, A., "Negative Commons. Between Waste and Ruins", in *Etudes,* n. 9, 2021, pp. 59-68.

Monticelli, L. (Eds.), *The Future Is Now. An Introduction to Prefigurative Politic*s, Bristol University Press, Bristol, 2022.

Moraga, C. y Castillo, A. (editado por) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* Ism Press, San Francisco, 1988.

Morini, C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitica del corp*o, ombre corte, Verona, 2010.

Morini, C., *Vite lavorate. Corpi, valore, resistenze al disamore*, Manifestolibri, Roma, 2022.

Moseson, H., Herold, S., Filippa, S., Barr-Walker, J., Baum, S.E. & Gerdts, C., "Self-managed abortion: A systematic Scoping review", in *Best Practice & Research Clinical Obstetrics Gynaecology*, vol. 63, 2020, pp. 87-110.

Mura, B., "I paradossi del (non) essere in guerra. Ma davvero si può scegliere tra sanità, salute e cura?", in Farina, F. (a cura di), *Siamo in guerra. L'anno che per poterci curare non andammo da nessuna parte,* Mimesis, Milano, 2021.

Murtagh, C., Wells, E., Raymond, E.G., Coeytaux, F., Winikoff, B., "Exploring the feasibility of obtaining mifepristone and misoprostol from the internet", in *Contraception*, vol. 97, n. 4, 2018, pp. 287-291.

Nadasen, P., *Care: The Highest Stage of Capitalism,* Haymarket Books, Chicago, 2023.

Nadasen, P., *Welfare Warriors. The Welfare Rights Movement in the United States*, Routledge, New York-London, 2005.

Nancy, J. e Recchia Luciani, F.R., *Il tocco del toccare. Filosofia del Tuca tuca*, il Nuovo Melangolo, Genova, 2023.

Nancy, J., *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2002.

Nikhil, A., Gupta, A., & Appel, H. (eds.), *The Promise of Infrastructure*, Duke University Press, Durham, 2018.

Noddings, N., *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1984.

Nunes, R., *Né verticale né orizzontale*, trad. it., Alegre, Roma, 2025.

Obiezione Respinta (28 aprile 2025), *Aborto, autogestione e il festival di Obiezione Respinta:* https://www.dinamopress.it/news/aborto-autogestione-e-il-festival-di-obiezione-respinta/ (consultato il 10 settembre 2025).

Olivito, E., "(Dis)eguaglianza, città e periferie sociali: la prospettiva costituzionale", in *Rivista AIC - Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n. 1, 2020, pp. 1-58

Olivito, E., "Il diritto costituzionale all'abitare: spunti teorici-dogmatici e itinerari giurisprudenziali", in *Politica del diritto*, n. 3, 2016, pp. 337-442.

Osservatorio del Mercato del Lavoro della Puglia, *Analisi del mercato del lavoro in Puglia 2021-2024* (11 giugno 2025): https://osservatoriolavoro.arti.puglia.it/wp-content/uploads/Analisi-del-mercato-del-lavoro-in-Puglia-2021-2024.pdf (consultato il 7 novembre 2025).

Ostrom, E., *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, University of Cambridge, Cambridge, 1990.

Ouassak, F., *Per un'ecologia pirata. E saremo liberi!*, trad. it., Tamu, Napoli, 2024.

Park J., "Rethinking Resource Scarcity: Towards Ecofeminist Decolonial Degrowth", in *Cogent Social Sciences*, vol. 11, n. 1, 2015.

Pateman, C., *Il contratto sessuale*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1977.

Pérez Orozco, A., *La subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2019.

Pérez, M., & Salvini Ramas, F., "The Right to Care: Entering Outside in the Southern European Crisis of Welfare", in *Ephemera. Theory & Politics in Organization*, vol. 19, n. 2, 2019, pp. 389-400.

Pérez Bentancur, V., *La Política del Aborto Legal en América Latina*, tesi dottorale, 2019: https://repositorio.utdt.edu/bitstream/handle/20.500.13098/11348/DEI_P%C3%A9rez%20Bentancur_2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultato il 21 agosto 2025).

Perini, L., "Quando la legge non c'era. Storie di donne e aborti clandestini prima della legge 194", in *Storicamente*, vol. 6, n. 7, 2010.

Piazza, G., "Il movimento delle occupazioni di squat e centri sociali in Europa. Una introduzione", in *Partecipazione e Conflitto,* n. 1, 2012, pp. 5-18.

Pinelli, B., "Vulnerability and asylum. Taxonomies, restrictions, and enlargements", in *Illuminazion*i, n. 59, 2022, pp. 3-24.

Pioggia, A., *Cura e pubblica amministrazione*. *Come il pensiero femminista può cambiare in meglio le nostre amministrazioni*, il Mulino, Bologna, 2024.

Plumwood, V., *Feminism and the Master of Nature*, Routledge, London-New York, 1993.

Portelli, S., "Il diritto di restare", in *Etnografie del contemporaneo,* a. 3, n. 3, 2020, pp. 35-47.

Prandini Assis, M., & Erdman, J.N., "In the name of public health: misoprostol and the new criminalization of abortion in Brazil", in *Journal of Law and the Biosciences*, vol. 8, n. 1, 2021.

Prandini Assis, M., "Misoprostol on trial: a descriptive study of the criminalization of an essential medicine in Brazil", in *Saúde Pública*, vol. 37, n. 10, 2021.

Puar, J., *Terrorist Assemblage. Omonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, 2007.

Puig della Bellacasa, M., *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2017.

Puig de la Bellacasa, M., "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things", in *Social Studies of Science*, vol. 41, n. 1, 2011, pp. 85-106.

Pulcini, E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

Pulignano, V., & Domecka, M., *The Politics of Unpaid Labour: How the Study of Unpaid Labour Can Help Address Inequality in Precarious Work*, Oxford University Press, Oxford, 2025.

Pullan, D., & Gannon, P., "Between the Church and the State: Catholic and European Influences on Abortion Governance in Italy and Beyond", in J*ournal of Religion in Europe*, vol. 17, n. 3, 2024, pp. 262-292.

Reese, E., *Backlash against Welfare Mothers. Past and Present*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2005.

Rendall, J., Curtin, M., Roy, M.J., & Teasdale, S., "Relationships Between Community-Led Mutual Aid Groups and the State During the COVID-19 Pandemic: Complementary, Supplementary, or Adversarial?", in *Public Management Review,* vol. 26, n. 2, 2022, pp. 313-333.

Reynoso, M. y Zurbriggen, R., *Colectiva Feminista La Revuelta. Una bio-genealogía*, Herramienta, Buenos Aires, 2011.

Rich, A., *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Onlywomen Press, London, 1981.

Rodgers, D., & O'Neill, B., "Infrastructural violence: Introduction to the special issue", in *Ethnography,* vol. 13, n. 4, 2012, pp. 401–412.

Rolnik, R., *Urban Warfare: Housing under the Empire of Finance*, Verso Books, London, 2019.

Roma, T., "Dai consultori italiani al Parlamento Europeo. Neofondamentalismo pro-life: storia, alleanze, tecniche e discorsi", in Settembrini, C. (a cura di), *Obiezione respinta! Diritto alla salute e giustizia riproduttiva*, Prospero Editore, Milano, 2020, pp. 159-172.

Rosso, L., *Contame cosas,* Editorial Chirimbote, Buenos Aires, 2021.

Rosso*,* L., *Estamos para nosotras. Experiencias de socorrismo feminista en el siglo XXI*, Editorial Chirimbote, Buenos Aires, 2019.

Rottenberg, C., *L'ascesa del femminismo neoliberista*, trad. it., ombre corte, Verona, 2018.

Rousseau, J., *Il contratto sociale,* trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003.

Rousseau, J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homme*, 1754: https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0002.pdf (consultato il 16 settembre 2025).

Roy, A., "Undoing Property: Feminist Struggle in the Time of Abolition", in *Society & Space*, 2021*:* .https://www.societyandspace.org/articles/undoing-property-feminist-struggle-in-the-time-of-abolition (consultato il 30 settembre 2025).

Ruddick, S., *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York, 1990.

Saraceno, C., Benassi, D. e Morlicchio, E., *La povertà in Italia. Soggetti, meccanismi, politiche*, il Mulino, Bologna, 2022.

Sarti, R., "From household to household: the circulation of servants and domestic workers, a crucial issue from local to global level", in E. Asquier, *et al*. (Eds.), *Vingt-cinq ans après. Les femmes au rendez-vous de l'histoire*, Publications de l'École française de Rome, Roma, 2019, pp. 187-214.

Sarti, R., *Servo e Padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai nostri giorni*, Quaderni di Scienza & Politica, Università di Bologna, n. 2, 2015.

Sassen, S., *Le città nell'economia globa*le, trad. it., il Mulino, Bologna, 2010.

Sclavi, M., *L'arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte,* Mondadori, Milano, 2003.

Seccombe, W., "The housewife and her labour under capitalism", in *New Left Review,* n. 83, 1974.

Secondo Welfare, *La direttiva europea sulla conciliazione vita-lavoro: innovazione e compromessi*: https://www.secondowelfare.it/worklife-community/la-direttiva-europea-sulla-conciliazione-vita-lavoro-innovazioni-e-compromessi/ (consultato il 9 ottobre 2025).

Segato, R.L., *Contro-pedagogie della crudeltà*, trad. it., Manifestolibri, Roma, 2024.

Segato, R.L., *La guerra contro le donne*, trad. it., Tamu, Napoli, 2023.

Serughetti, G., *Il vento conservatore*, Laterza, Bari, 2021

Serughetti, G., *Democratizzare la cura/ Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano, 2020.

Settembrini, C. (a cura di), *Obiezione Respinta! Diritto alla salute e giustizia riproduttiva*, Prospero Editore, Milano, 2020.

Sharma, S., *In The Meantime. Temporality and Cultural Politics*, Duke University Press, Durham, 2014.

Sharma, S., "The Biopolitical Economy of Time", in *Journal of Communication Inquiry,* vol. 35, n. 4, 2011, pp. 439-444.

Simone, A., "People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg", in *Public Culture*, vol. 16, n. 3, 2004, p. 407-429.

Simone, A., "Ritornello: People as Infrastructure", in *Urban Geography*, vol. *42*, n. 9, 2021, pp. 1341–1348.

Spade, D., *Mutuo appoggio. Costruire solidarietà durante questa crisi (e la prossima)*, trad. it., Edizioni Malamente, Urbino, 2021.

Star, S.L., "The ethnography of infrastructure", in *American Behavioral Scientist*, vol. 43, n. 3, 1999, pp. 377-391.

Stelliferi, P., *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie dei Collettivi di quartier*e, Bononia University Press, Bologna, 2015.

Stelliferi, P., "'An Apparent Victory'? The Struggle for Abortion in Italy prior to the 194/1978 Law", in Garbellotti, M. e Nubola, C. (a cura di), *Maternità negata, maternità rifiutata. L'aborto nei secoli XX-XXI/Motherhood Denied, Motherhood Rejected. Abortion in the 20th-21st Centuries. Annali dell'Istituto storico italo-*

germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, il Mulino, Bologna, 48, 2022/2, pp. 97-121.

Sultana, F., "Gender and Water in a Changing Climate: Challenges and Opportunities", in F. Sultana, & A. Loftus (Eds. by), *Water Politics: Governance, Justice and the Right to Water*, New York-London, Routledge, 2018, pp. 17-33.

Sutton, B., & Vaccarezza, V. (edited by), *Abortion and Democracy. Contentious Body Politics in Argentina, Chile and Uruguay*, New York-London, Routledge, 2021.

Tafuro, A., "«Italian Girls in Trouble». Abortion Travels and Transnational Abortion Referral Networks (Rome, London, Paris, 1967-1981)", in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/ Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 2/2022.

Tafuro, A., "Feminist Circulations: Towards a Translocal and Transnational History of the Women's Health Movement in 1970's Italy", in A. Andeweg, & H. Kurvinen (edited by), *Transnational Feminism in Non-English Speaking Europe*, *c.1960-1990*, Palgrave Macmillan, London, 2024.

Tagliaventi, M.R., "Infrastrutture digitali ed esperienze liminali di lavoro", in V. Borghi e E. Leonardi (a cura di), *Il sociale messo in forma. Le infrastrutture come cose, processi e logiche della vita collettiv*a, Orthotes, Napoli, 2024, pp. 185-203.

Taylor, K., *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago, 2016.

Tazzioli, M., "Infrastructural Clashes: Induced Scarcity and Governing Refugees through Depletion", in *Political Geography*, vol. 108, 2024.

Tazzioli, M., *Border Abolitionism: Migrants' Containment and the Genealogies of Struggles and Rescu*e, Manchester University Press, Manchester, 2023.

Tedlock, B., "From Participant Observation to the observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography", in *Journal of anthropological research*, vol. 47, n. 1, 1991, pp. 69-94.

Telleria, J., & Garcia-Arias, J., "The Fantasmatic Narrative of 'Sustainable Development'. A Political Analysis of the 2030 Global Development Agenda", in *Environment and Planning C: Politics and Space*, vol. 40, n. 1, 2021, pp. 241-259.

Terzian, P., *The Ni Una Menos Movement in 21st Century Argentina: Combating More than Femicide*, Dickinson College Honors Theses, 2017: https://civilresistance.info/sites/default/files/the_ni_una_menos_movement_in_21st_

century_argentina_combating_more_than_femicide_scholar_thesis.pdf (consultato il 7 settembre 2025).

The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Edizioni Alegre, Roma, 2020.

Thompson, A., Singh, D., Ghorashi, A.R., Donovan, M.K., Ma, J., & Rikelman, J.,"The disproportionate burdens of the mifepristone REMS", in *Contraception*, vol. 104, n. 1, 2021.

Ticktin, M., T*he Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press, Berkeley, 2011.

Titchkosky, T., *The Question of Access. Disability, Space, Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 2011.

Tronti, M., *Operai e capitale,* DeriveApprodi, Bologna, 2013.

Tronto, J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, trad. it., Diabasis, Parma, 2014.

Tronto, J., *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013.

Tsing, A., *Il fungo alla fine del mond*o. *La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, trad. it., Keller Editore, Rovereto, 2021.

van Veelen B. *et al.* "Intervention: Democratising Infrastructures", in *Political Geography*, vol. 87, 102378, 2021.

Tuaillon, V., *Il cuore scoperto. Per ri-fare l'amore,* trad. it., add, Torino, 2025.

Tufecki, Z., *Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest*, Yale University Press, New Heaven, 2017.

Vega Solis, C., Martínez-Buján, R. y Paredes, M. (eds.), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vid*a, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.

Venturini, E., *Tutta nostra la città. Prospettive trans*femministequeer per sovvertire lo spazio urbano*, Asterisco, Milano, 2025.

Vergès, F., "Perdersi nella foresta*", in Fragnito, M. e Tola, M. (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli.Salerno, 2021, pp. 101-116.

Vergès, F., *Un femminismo decoloniale*, trad. it., ombre corte, Verona, 2020.

Vilenica, A., "Cross-Movement Radical Housing Alliances in Argentina: For a Feminist Grammar of Tenant Organising", in *Antipode*, vol. 57, n. 5, 2025, pp. 1995-2014.

Vinciguerra, M. e Coppola, G., "Quale "genere" di conciliazione? Riflessioni pedagogiche su maternità, paternità e lavoro", in *La Famiglia*, vol. 58, n. 264, 2024, pp. 136-148.

Vogel, L., *Marxism and the Oppression of Women. Toward a Unitary Theory,* Rutgers University Press, New Brunswick, 2013.

Wacquant, L., *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale,* trad. it., DeriveApprodi, Bologna, 2006.

Wacquant, L., "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", in *Punishment & Society,* vol. 3, n. 1, 2001, pp. 95-133.

Wajcman, J., *TechnoFeminism*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Williams, M.J., "Justice and care in the city: Uncovering everyday practices through research volunteering", in *Area*, vol. 48, n. 4, 2016, pp. 513-520.

Wilson Gilmore, R., *Abolition Geography: Essays Towards Liberation*, Verso Books, London/New York, 2022.

Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Women with Strictures on Political and Moral Subjects*, J. Johnson, London, 1972: https://oll.libertyfund.org/titles/wollstonecraft-a-vindication-of-the-rights-of-woman (consultato il 16 settembre 2025).

World Health Organization (WHO), *Abortion Care Guideline*, 2022: https://www.who.int/publica-tions/i/item/9789240039483 (consutato il 19 agosto 2025).

Yanow, S., Pizzarossa, L.B., Jelinska, K., "Self-managed abortion: Exploring synergies between institutional medical systems and autonomous health movements", in *Contraception*, vol. 104, n. 3, 2021, pp. 219-221.

Yudelkis, E., Gómez, D., Lugones, M. y Ochoa, K., "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una Conversa en cuatro voces" in Walsh, C. (editado por), *Pedagogías Decoloniales: Prácticas Insurgentes de Resistir, (Re)Existir y (Re)Vivir. TOMO I*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013, pp. 403-442.

Zechner, M., *Cura comune e potere collettivo. Le sfide al municipalismo di Barcellona*, trad. it., Momo Edizioni, Roma, 2023.

Zamberlin, N., Romero, M. y Ramos, S., "Latin American women's experiences with medical abortion in settings where abortion is legally restricted", in *Reproductive Health*, vol. 9, n. 1, 2012.

Zamberlin, N. y Raiher, S., “Revisión del conocimiento disponible sobre experiencia de las mujeres con el uso del misoprostol en América Latina”, in *Consorcio Latinoamericano contra el Aborto Inseguro y Centro de Estudios de Estado y Sociedad*, 2010: https://clacaidigital.info/bitstream/handle/123456789/25/Revisioncon.disp..pdf?sequence=5&isAllowed=y.

Zibechi, R., “La impostergable lucha contra el extractivismo”, in M. Palau (editado por), *La dimensión represiva y militar del modelo de desarrollo*, Serpaj PY, BASE y Diakonía, Asunción Paraguay, 2017, pp. 87-94.

Zuanna, G.D., De Rose, A., & Racioppi, F., “Low fertility and limited diffusion of modern contraception in Italy during the second half of the twentieth century”, in *Journal of Population Research*, vol. 22, n. 1, 2005, pp. 21-48.

Zurbriggen, R., Vacarezza, N., Alonso, G., Grosso, B., & Trpin, M. (editado por), *Second Trimester Medical Abortion. A Feminist socorrista Study*, La Parte Maldita, Buenos Aires, 2019.

SITOGRAFIA

https://pirate.care/pages/concept/ (consultato il 24 giugno 2025).

https://www.reliefmaps.cat/en/about (consultato il 18 giugno 2025).

https://globalwomenstrike.net/ (consultato il 4 agosto 2025).

https://codigodomestico.com/ (consultato il 5 agosto 2025).

https://linktr.ee/ObservatorioDePlataformas?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAafOJGgNKOXB9uEbZEopWfeRobDvh8wFfhL3HQexOC3n1FNNsZuB3rf9oEfpGA_aem_ytEBoYyOlhfUcG2KV3EQQQ (consultato il 5 agosto 2025)

https://inquilinosagrupados.com.ar/ (consultato il 18 agosto 2025).

https://afectadosporlahipoteca.com/ (consultato il 18 agosto 2025)

https://www.aqp.it/sites/default/files/2023-06/Cas%20AQP_giugno%202023_0.pdf (consultato il 19 agosto 2025).

https://socorristasenred.org/estamos-cerca/ (consultato il 20 agosto 2025).

https://www.womenonwaves.org/en/ (consultato il 26 agosto 2025).

https://larevuelta.com.ar/ (consultato il 22 agosto 2025).

https://socorristasenred.org/ (consultato il 23 agosto 2025).

"Historia del aborto en Argentina", Fundaciòn Huésped: https://huesped.org.ar/informacion/derechos-sexuales-y-reproductivos/tus-derechos/interrupcion-voluntaria-del-embarazo/historia-del-aborto-en-argentina/ (consultato il 25 agosto 2025).

https://www.conceptosjuridicos.com/ar/codigo-penal-articulo-86/ (consultato il 25 agosto 2025)

https://abortolegal.com.ar/ (consultato il 25 agosto 2025).

https://www.pagina12.com.ar/579918-educacion-sexual-integral-mientras-javier-milei-la-ataca-amn (consultato il 28 agosto 2025).

https://www.herstory.it/mld-movimento-di-liberazione-della-donna (consultato il 29 agosto 2025).

https://www.herstory.it/collettivo-san-lorenzo (consultato il 29 agosto 2025).

https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param_ecli=ECLI:IT:COST:1975:27 (consultato il 28 agosto 2025).

https://www.cortecostituzionale.it/scheda-pronuncia/ECLI:IT:COST:1971:49 (consultato il 28 agosto 2025).

https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1978/05/22/078U0194/sg (consultato il 4 settembre 2025).

https://www.ilpost.it/2016/04/11/sentenza-aborto-consiglio-d-europa/ (consultato il 29 agosto 2025).

Obiezione vostro onore, Delogu, F., Poltronieri, F., Torrisi, C. e Viskanic, S., (2015) disponibile su YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=H5uU9XTyeVA (consultato il 30 agosto 2025).

https://www.laiga194.it/mappa-degli-ospedali-italiani-che-offrono-il-servizio-di-interruzione-di-gravidanza/ (consultato il 4 settembre 2025).

https://www.epicentro.iss.it/politiche_sanitarie/misoprostolo-determina-aifa-23-settembre-2022 (consultato il 31 agosto 2025).

https://obiezionerespinta.info/campagna_sos_aborto/ (consultato il 10 settembre 2025).

https://nonunadimeno.wordpress.com/tag/obiezione/ (consultato il 7 settembre 2025).

https://www.statoregioni.it/it/conferenza-stato-re-gioni/sedute-2020/seduta-del-17122020/atti/repertorio-atto-n-215csr/ (consultato il 1 settembre 2025).

https://prochoice.it/2021/07/08/la-certificazione-per-interruzione-volontaria-di-gravidanza-e-online/ (consultato il 12 settembre 2025).

https://medium.com/aqara (consultato il 28 agosto 2025).

https://osmit.it/ (consultato il 9 settembre 2025).

https://datoscontrafeminicidio.net/ (consultato il 3 settembre 2025).

https://ccindle.org/ (consultato il 3 settembre 2025).

https://www.queeringthemap.com/ (consultato il 3 settembre 2025).

https://digitalfreedomfund.org/womens-rights-website-blocked-in-spain/ (consultato il 7 settembre 2025).

https://insideairbnb.com/puglia/ (consultato il 26 settembre 2025).

https://bdsr.ministeroturismo.gov.it/mappa-italia (consultato il 29 settemebre 2025).

https://inquilinosagrupados.com.ar/encuestas-e-informes/ (consultato il 26 settembre 2025).

https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2025/04/11/25G00060/sg (consultato il 25 settembre 2025).

https://www.aqp.it/scopri-acquedotto/impianti (consultato il 1 ottobre 2025). https://www.aqp.it/aqp-comunica/comunicati-stampa/acqua-la-buona-pratica-quotidiana (consultato il 1 ottobre 2025).

https://certificazione.pariopportunita.gov.it/public/che-cosa-e (consultato il 7 ottobre 2025).

https://www.pariopportunita.gov.it/it/attuazione-misure-pnrr/i-parametri-minimi-per-l-ottenimento-della-certificazione-della-parita-di-genere/ (consultato il 7 ottobre 2025).

https://www.osservatorioamianto.it/ilva-di-taranto-processo/ (consultato il 7 novembre 2025).

https://www.internazionale.it/reportage/chiara-romano/2025/08/11/dissalatore-taranto (consultato il 1 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/aqp-comunica/campagne-comunicazione/acqua-taranto (consultato il 5 ottobre 2025).

https://burp.regione.puglia.it/documents/20135/2616799/DET_10_17_1_2025.pdf/bf4a473f-b20c-9439-07c3-f6da295254b7?version=1.0&t=1742494401962 (consultato il 7 novembre 2025).

Bilancio di genere 2023, Oltre l'acqua per la vita e il futuro della nostra comunità: https://www.aqp.it/sites/default/files/2025-03/AQP_BilanciodiGenere_2023-interattivo.pdf (consultato il 6 ottobre 2025).

Regolamento Servizio Idrico Integrato: https://www.aqp.it/clienti/regolamento-qualita-contrattuale/regolamento-servizio-idrico (consultato il 1 ottobre 2025).

https://www.arera.it/area-operatori/ricerca-operatori (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.openpolis.it/cosa-prevede-il-pnrr-per-la-tutela-delle-risorse-idriche/ (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/perche-acquedotto/la-storia (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/ (consultato il 2 ottobre 2025).

https://leg13.camera.it/parlam/leggi/deleghe/testi/99141dl.htm (consultato il 2 ottobre 2025).

Forum Italiano dei Movimenti per l'Acqua: https://www.acquabenecomune.org/chi-siamo/il-forum (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legislativo:2006-04-03;152 (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/societa-trasparente/disposizioni-generali/statuto-acquedotto-pugliese-spa (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/societa-trasparente/disposizioni-generali/deliberazione-della-giunta-regionale-n-454-del-7-aprile-2025 (consultato il 2 ottobre 2025).

https://www.aqp.it/aqp-comunica/comunicati-stampa/acquedotto-pugliese-donne-crescita-e-sempre-piu-ruoli-di-responsabilita (consultato il 7 aprile 2025).
https://www.aqp.it/societa-trasparente/sovvenzioni-contributi-vantaggi/sovvenzioni-contributi-sussidi-vantaggi-economici/contributo-asilo-nido-2025-1deg-trim-2025-erogazione-apr-2025 (consultato il 9 ottobre 2025).
https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/07/29/22G00114/sg (consultato il 9 ottobre 2025).
https://eur-lex.europa.eu/eli/dir/2023/970/oj?locale=it (consultato il 9 ottobre 2025).
https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2021/11/18/21G00175/sg (consultato il 9 ottobre 2025).
https://www.aqp.it/perche-acquedotto/certificazioni (consultato il 9 ottobre 2025).
http://www.cralaqp.com/wordpress/wp-content/uploads/2015/10/regolamento_contributo-di-solidarieta-aqp_2.pdf (consultato il 16 ottobre 2025).
https://energiaoltre.it/a-taranto-la-politica-si-ferma-ma-il-dissalatore-di-aqp-va-avanti-laccusa-dei-cittadini/(consultato il 7 novembre 2025).