

L'algoritmo sulla pelle: ri-significare il proprio Sé nella tribù dell'immagine

The Algorithm on the Skin: Redefining One's Self in the Tribe of Images

Giada Prisco

Università Pegaso, giada.prisco@unipegaso.it

Angela Arsena

Università Pegaso, angela.arsena@unipegaso.it

CORPI NEL MONDO DIGITALE

ABSTRACT

Women's bodies have historically occupied a space of ambivalent visibility and representation, continuously subjected to processes of control, domination, and violence. In the current socio-cultural context, this ambivalence is intensifying: today, we find ourselves living in a tribe of images shaped by an aesthetic neo-tribalism in which, through the normative grace of filters, the younger generations are taught which bodies are valuable, excessive, or need to be corrected. The contribution proposes a critical-reflective analysis of the symbolic devices that guide gazes, desires, and practices of self-representation, questioning the educational role (formal and informal) exercised by digital platforms. Specifically, the article aims to highlight the risks of aesthetic normalization that affects processes of subjectivation, but also the possibilities for resistance and re-signification.

I corpi delle donne hanno storicamente occupato uno spazio di visibilità e rappresentazione ambivalente, continuamente attraversato da processi di controllo, dominio e violenza. Nell'attuale contesto socioculturale tale ambivalenza si intensifica: oggi, ci troviamo ad abitare la tribù dell'immagine plasmata da un neo-tribalismo estetico in cui, attraverso la grazia normativa del filtro, si insegna alle giovani generazioni quali corpi valgono, eccedono o devono correggersi. Il presente contributo propone un'analisi critico-riflessiva rispetto ai dispositivi simbolici che orientano sguardi, desideri e pratiche di auto-rappresentazione, interrogando il ruolo educativo (formale e informale) esercitato dalle piattaforme digitali. Nello specifico, l'articolo intende evidenziare i rischi di una normalizzazione estetica che incide sui processi di soggettivazione, ma anche sulle possibilità di resistenza e di ri-significazione.

KEYWORDS

Digital Ecosystems; Female Bodies; Identity; Aesthetic Neo-Tribalism; Rehumanization
Ecosistemi post-mediali; corpi femminili; identità; neo-tribalismo estetico; ri-umanizzazione

OPEN ACCESS Double blind peer review

Volume 4 | n. 1 | giugno 2026

Citation: Prisco, G. & Arsena, A. (2026). L'algoritmo sulla pelle: ri-significare il proprio Sé nella tribù dell'immagine. *Cultura pedagogica e scenari educativi*, 4(1), 86-93. <https://doi.org/10.7347/spgs-01-2026-11>.

Corresponding Author: Giada Prisco | giada.prisco@unipegaso.it

Journal Homepage: <https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/sipeges>

Pensa MultiMedia: ISSN: 2975-0113 • DOI: 10.7347/spgs-01-2026-11

Received: 13/04/2026 | **Accepted:** 23/05/2026 | **Published:** 30/06/2026

* Il presente contributo è frutto dello sforzo condiviso delle due co-autrici. Nondimeno, Angela Arsena è autrice dei paragrafi n. 1 e n. 2 e Giada Prisco è autrice dei paragrafi n. 3 e n. 4.

1. Fenomenologia della presenza nella nuova computazione del corpo femminile

Non vi è epoca storica che non abbia educato i corpi (Foucault, 1975). Ogni civiltà, nel darsi una forma simbolica, morale e politica, ha istituito anche una propria fenomenologia della presenza, si direbbe, insegnando come abitare lo spazio, come esporsi allo sguardo, come disciplinare i gesti, come rendere leggibile la propria appartenenza (Foucault, 1976). La contemporaneità digitale ha radicalizzato tale processo sino a produrre una mutazione antropologica che investe il corpo non più soltanto quale superficie espressiva, né soltanto quale luogo di identità e di relazione, ma quale interfaccia (Zuboff, 2019). Il corpo, cioè, non sembra più e unicamente forma incarnata di esistenza, bensì dispositivo di accesso, di traduzione, di circolazione e di calcolo algoritmico. In questa torsione, apparentemente tecnica ma in verità profondamente ontologica, si incunea uno dei passaggi pedagogicamente più rilevanti della nostra epoca: se, infatti, la modernità aveva già consegnato il corpo ai diversi regimi della rappresentazione, della norma e dello sguardo, l'ecosistema digitale ne ha intensificato la cattura inscrivendolo in un ordine ulteriore: quello della misurabilità continua. Il visibile non coincide più con l'apparenza e il fenomeno, già tra l'altro concetti controversi, bensì coincide con ciò che può essere archiviato, comparato, ottimizzato mentre l'immagine diventa un messaggio che non rinvia a un referente, come nella lunga tradizione estetica occidentale ma si fa nodo operativo, elemento di flusso, unità di selezione dentro un'economia dell'attenzione in cui guardare è un gesto orientato e addestrato da protocolli invisibili. Una sorta di nuovo ambiente normativo e pertanto inevitabilmente anche pre-giudizievole. Proprio per questo il corpo femminile, che da sempre è stato luogo di proiezione simbolica, di controllo culturale e di contesa politica e sociale (De Beauvoir, 1949; Bordo, 1993; Butler, 1990), torna a diventare, ancora oggi, soprattutto oggi, nonostante le antiche lotte femministe che rivendicavano l'irriducibilità del corpo della donna e il suo essere unica depositaria della volontà sul proprio corpo¹, spazio virtuale di nuove schiavitù, riscritto entro coordinate digitali che solo in apparenza si rivelano emancipative: la promessa della visibilità, terra promessa del virtuale fatto social network, si accompagna infatti a una nuova forma di assoggettamento più fluida, più seducente, più interiorizzata. Ad esempio, la libertà della "messa in scena" del sé attraverso pratiche come il selfie rischia di tradursi in adesione preventiva a un repertorio di posture, volti, espressioni e codici di desiderabilità che appaiono individuali ma sono in realtà socialmente e algoritmicamente orchestrati (Noble, 2018). È chiaro che per "spazio virtuale di nuove schiavitù" non si intende un ritorno meccanico a forme storiche già note di dominio, ma si fa riferimento alla metamorfosi del controllo in una modalità che si ripete ma che è più sottile, consensuale e per questo interiorizzata: l'ambiente digitale si presenta infatti come luogo di libertà, autoespressione e visibilità, ma spesso vincola il soggetto, e in particolare il corpo femminile (Gill, 2007), a pratiche incessanti di esposizione, autosorveglianza, ottimizzazione e conformazione a codici dominanti. L'emancipazione promessa coincide così, paradossalmente, con una nuova dipendenza dai regimi delle logiche di mercato che catturano l'esperienza individuale per trasformarla in prestazione e dato. In tal senso, la libertà digitale rischia di configurarsi come una libertà condizionata: apparentemente aperta, ma in realtà inscritta entro dispositivi che orientano i comportamenti, producono assoggettamento e normalizzano il desiderio. Occorre dunque tornare a interrogare criticamente la cultura visuale e la cultura digitale e non come tecnica ma come dispositivo formativo portatore di un implicito che istruisce i soggetti a percepirsi e a percepire gli altri secondo criteri di prestazione e omologazione. La riflessione pedagogica sul digitale non può dunque limitarsi alla superficie strumentale (condannandola o assolven-

1 In filigrana, qui, si può riconoscere l'eco delle grandi lotte femministe degli anni Sessanta e Settanta, quando il motto "il corpo è mio" condensò una vera rivoluzione simbolica e politica: sottrarre il corpo femminile alla tutela patriarcale, alla normazione religiosa, alla giurisdizione statale e alla disponibilità maschile, per restituirlo all'autodeterminazione della donna. In quella formula, solo apparentemente semplice, si iscriveva una rottura radicale: il corpo non più destino biologico o proprietà sociale, ma luogo originario di libertà, coscienza e decisione. La rivendicazione riguardava insieme sessualità, maternità, contraccezione, aborto, piacere e linguaggio, inaugurando una critica profonda di ogni dispositivo che trasformasse la donna in oggetto di definizione altrui. Si rimanda qui ex multis a Lonzi (1974).



dola) ma dovrebbe interrogare le forme di soggettivazione che tali strumenti producono, le diverse economie affettive che essi mettono in moto e i regimi di desiderabilità che essi consolidano per cogliere i gangli teorici e pratici che determinano i modi in cui il corpo femminile viene educato a offrirsi ancora una volta, come prova, come evidenza, come interfaccia disponibile. Come costruzione storica dettata dallo sguardo altrui, si direbbe, e ancora e sempre esposta a una lunga tradizione di disciplinamento, di feticizzazione e, non ultimo, di sorveglianza. In questa prospettiva, l'espressione 'computazione del corpo' può essere resa più concreta osservando come alcuni sistemi di classificazione automatica abbiano storicamente mostrato errori distribuiti in modo non casuale ma ideologicamente orientato. È il caso ormai classico dello studio *Gender Shades* che ha evidenziato differenze significative nell'accuratezza dei classificatori commerciali di genere in rapporto all'intersezione tra genere e tonalità della pelle (Buolamwini & Gebru, 2018). Si può leggere la classificazione commerciale come semplice incidente tecnico (una semantica del software non addestrato a riconoscere tutte le sfumature della pelle), ma può essere letto anche come indizio rilevante che ci porta a dire, con sufficiente contezza, che in fondo l'algoritmo non vede mai il corpo in astratto, bensì lo riconduce sempre a tassonomie, addestramenti, categorie e priorità economiche che possono amplificare disuguaglianze pregresse, laddove, per intenderci, il colore bianco della pelle è preferibile al colore nero, ad esempio, e dunque, e in definitiva, la donna bionda è sempre e ancora più desiderabile e ambita della donna non bionda, reiterando così uno stereotipo secolare. Pertanto, una lettura rigorosa evita il determinismo tecnologico e ci porta ad affermare che non ogni mediazione computazionale produce necessariamente dominio, ma che ogni mediazione computazionale richiede interrogazione critica circa i criteri con cui rende i corpi riconoscibili, comparabili e governabili.

2. Immagini che educano il corpo, la rappresentazione e il Sé

La cultura occidentale, nel suo lungo apprendistato dello sguardo, ha attribuito all'immagine una funzione ben più ampia rispetto alla semplice duplicazione del reale. L'immagine è stata la forma attraverso cui il mondo si è lasciato pensare e insieme plasmare. Già nella grande tradizione filosofica che da Platone giunge alla modernità, e che trova in Wittgenstein uno dei suoi snodi più profondi, l'immagine non è solo ciò che si vede, ma ciò che rende possibile una certa organizzazione del rapporto tra fatto, pensiero e linguaggio: "l'immagine è un fatto", scriveva Ludwig Wittgenstein (1922) nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus* e noi non ci limitiamo a osservare il mondo ma ne facciamo immagini. E nel fare immagini, di fatto, predisponiamo i modi stessi del nostro abitare il reale. È in questo varco che la questione estetica si rivela, da sempre, anche questione pedagogica. Le immagini, infatti, non illustrano semplicemente il mondo ma lo formano, lo ordinano, lo gerarchizzano, offrendo coordinate di senso, insegnando nessi tra visibile e dicibile, tra figura e valore, tra forma e verità. Per questa ragione la civiltà delle immagini non è soltanto una civiltà del vedere ma è civiltà dell'addestramento dello sguardo. Ogni "regime visuale" produce, implicitamente, un regime educativo selezionando ciò che merita attenzione, stabilendo ciò che appare degno, definendo ciò che può essere mostrato e ciò che deve restare ai margini (Crary, 1992; Mirzoeff, 2011). La svolta digitale intensifica in modo radicale questa storia. Se nell'orizzonte classico e moderno l'immagine conservava ancora una certa distanza dal corpo che rappresentava, oggi tale distanza tende a collassare. L'immagine non viene più soltanto prodotta a partire dal corpo: essa rientra sul corpo ma lo modella, in un certo senso, lo anticipa e lo istruisce. Il soggetto contemporaneo non si limita a fare immagini di sé bensì apprende progressivamente "a farsi" secondo immagine, piegando la propria presenza a criteri di visibilità che precedono l'atto stesso dell'autorappresentazione. La visualità digitale agisce dunque come tecnologia di soggettivazione. Essa produce il soggetto nel momento stesso in cui gli offre lo spazio per esporsi. Ogni selfie, ogni posa, ogni inquadratura, ogni selezione del volto e della pelle è certamente atto di autorappresentazione ma è anche, simultaneamente, risposta a un archivio preesistente di immagini legittime, a una grammatica diffusa del desiderabile, a una infrastruttura di riconoscimento che precede e orienta la libertà stessa del soggetto. L'Io digitale nasce pertanto dentro un ecosistema che lo invita costantemente a



coincidere con forme già validate. Il soggetto impara a guardarsi con lo sguardo che immagina già su di sé; interiorizza la prospettiva dell'altro, ma di un altro ormai disseminato nei codici impersonali della piattaforma, nei suoi algoritmi di rilevanza, nelle sue metriche di apprezzamento. È il vecchio dramma dello sguardo, tematizzato da tanta filosofia novecentesca, a riapparire in forma computazionale: l'Io si costituisce attraverso l'immagine che offre di sé, ma questa immagine è già penetrata da un principio di leggibilità esterna che la eccede e la governa. Ad esempio, uno dei dispositivi più rivelativi della cultura digitale contemporanea è il filtro. Apparentemente innocuo, associato al gioco, alla creatività, alla possibilità di migliorare o reinterpretare il proprio aspetto, esso costituisce in realtà una delle forme più raffinate di questa implicita coercizione dello sguardo e del corpo. Il filtro non aggiunge soltanto un effetto all'immagine ma seleziona un ideale, lo rende desiderabile, lo riproduce come atmosfera diffusa del visibile. Non è solo decorazione del volto o semplice cosmetica digitale, bensì tecnica di disciplinamento dolce, che lavora non attraverso l'interdizione ma attraverso la seduzione, mentre l'algoritmo svolge il compito decisivo: nell'economia dell'attenzione, infatti, l'algoritmo non si limita a ordinare contenuti ma premia certe forme di esposizione, rende più visibili le immagini che meglio aderiscono ai modelli dominanti. Per il femminile questo slittamento produce, sul piano filosofico e pedagogico, una singolare metamorfosi della libertà: il soggetto continua a credersi autore delle proprie immagini, e tuttavia le coordinate entro cui tali immagini vengono prodotte, corrette e validate sono già state predisposte da una infrastruttura socio-tecnica che le orienta. È per questo che la conformità, nel digitale, non assume quasi mai il volto esplicito dell'obbligo ma si presenta come spontaneità condivisa, come preferenza personale, come gusto individuale. Il femminile subisce in modo paradigmatico questa torsione. Laddove per secoli il corpo delle donne è stato modellato da canoni esterni apertamente prescrittivi, oggi esso è esposto a un regime in cui la prescrizione opera sotto forma di partecipazione. Occorre esserci, mostrarsi, essere leggibili, produrre immagini di sé in continuità con l'ambiente relazionale digitale. Se il selfie costituisce la figura elementare dell'Io che si offre allo sguardo e, offrendosi, si misura, si corregge, si rende compatibile con i codici della visibilità contemporanea, il cyborg ne rappresenta il compimento ulteriore e più inquieto. Nel selfie, infatti, il soggetto tenta ancora di conservare l'illusione di un'origine: vi è pur sempre un volto, un corpo, una presenza incarnata che si lascia catturare, pur dentro la mediazione tecnica. Ma quando questa mediazione non si limita più a registrare o abbellire l'immagine, bensì interviene a ridefinire ontologicamente il corpo come superficie aumentabile, integrabile, riscrivibile, la figura del cyborg (non più soltanto il corpo che si mostra, ma il corpo che si comprende a partire dalla propria traducibilità tecnica) può anche coincidere con il punto in cui la soggettività, ormai interamente attraversata dai dispositivi, rischia di smarrire la propria eccedenza irriducibile e di consegnarsi senza residui alla governabilità tecnica. Allo spegnimento del sé. Non è più in questione, dunque, una generica ostilità verso la tecnica, né una nostalgia per un'impossibile purezza pre-digitale del corpo o per "il cervello pre internet", usando un'espressione di Noemi Klein (2023). Il rischio pedagogico, già intuito dalla grande distopia di Philip K. Dick (1968) e problematizzato dalle teorie del postumano (Hayles, 1999), non coincide con la semplice ibridazione tra umano e macchina ma con la perdita di quella eccedenza opaca, vulnerabile e indisponibile che custodisce il nucleo irriducibile dell'esperienza. Lo "spegnimento del sé" è ben diverso dallo "smarrimento del sé": esso non va inteso come annientamento spettacolare dell'umano, bensì come il suo progressivo affievolirsi nel momento in cui l'interiorità viene saturata e integralmente tradotta in dispositivo alfa-numerico. Forse questa forma estrema rivela la cattura contemporanea che non coincide con la morte del soggetto (già teorizzata in filosofia²) ma con la sua silenziosa disattivazione. Un esempio di tale slittamento è offerto dalla diffusione dei filtri di bellezza basati su intelligenza artificiale, come il caso del filtro Bold Glamour di TikTok, discusso nel dibattito pubblico e scientifico proprio perché capace di modificare in tempo reale tratti del volto senza l'evidenza grossolana dell'effetto artificiale: l'ideale estetico non appare più come maschera applicata dall'esterno, ma come possibile versione 'migliore' e quasi naturale del Sé (Doh, Canali & Oliver, 2025). La

2 Sulla morte del soggetto in filosofia la bibliografia è sterminata. Qui ci basti fare riferimento a Foucault, 1966; Lacan, 1966; Derrida, 1967.



questione pedagogica, tuttavia, non consiste nel condannare ogni filtro come pura alienazione: in alcuni contesti, la manipolazione dell'immagine può funzionare anche come gioco, esplorazione identitaria, travestimento, ironia, contro-narrazione o pratica di sottrazione allo sguardo dominante. Il discrimine critico non è dunque tra immagine 'vera' e immagine 'falsa', ma tra pratiche che ampliano la pensabilità del Sé e pratiche che riducono la soggettività a un modello unico, commerciabile e anticipatamente approvato.

3. Dalla norma estetica alla violenza sistemica: la mercificazione del Sé nell'era *onlife*

Ogni regime di conformazione, quando si stabilizza, porta con sé un esito ulteriore e più oscuro: la possibilità che, laddove il corpo femminile è ridotto a superficie leggibile, manipolabile e riproducibile, la norma si faccia violenza. Ricatto iconico, appropriazione simbolica, falsificazione del volto, cattura e circolazione non consensuale dell'immagine non sono possibilità remote, ma sopraggiungono entro un ambiente che ha già reso il corpo dato disponibile, presenza computabile, identità tecnicamente duplicabile. In questo senso, la violenza non è soltanto un evento ma rappresenta un'infrastruttura inscritta nelle stesse logiche di visibilità, replicabilità e controllo che organizzano la vita digitale contemporanea, un sistema che plasma relazioni, linguaggi e rappresentazioni sociali. Proprio dentro queste dinamiche prende forma la violenza nelle relazioni affettive *onlife* tra giovani adolescenti, che rappresenta una delle forme più sottili ma pervasive di riproduzione delle disuguaglianze di genere (Pagnotta, 2019). Il termine '*onlife*' descrive la condizione in cui la distinzione tra vita online e offline svanisce (Floridi, 2015): la quotidianità dei ragazzi e delle ragazze di oggi si gioca in un ambiente ibrido, in una continua interazione tra la realtà materiale e analogica e quella virtuale e interattiva, dove esperienze digitali e fisiche si intrecciano, modellando identità, relazioni e forme di potere. È in questo spazio continuo che il corpo femminile diventa uno dei principali campi di battaglia simbolici e concreti su cui si esercitano controllo, giudizio e violenza. I social network come Facebook, Instagram, TikTok, Snapchat (solo per citarne alcuni) offrono indubbiamente alle giovani generazioni nuove possibilità di espressione e visibilità, altre modalità di connessioni emotive, intime e sociali, ma al tempo stesso amplificano la pressione a conformarsi a modelli estetici rigidi, stereotipati e sessualizzati. Più che veicolo di identità, il corpo nei social diventa spesso vetrina, misura di valore e strumento di riconoscimento sociale, sottoposto al giudizio costante degli altri. Le piattaforme digitali, lungi dall'essere neutrali (Columbro, 2022), non solo riproducono, ma spesso rafforzano e riarticolano gli stereotipi di genere, alimentando le gerarchie simboliche già presenti nella società: esse incidono in modo differenziato sulle esperienze di ragazze e ragazzi, privilegiando la performance visiva e la costante disponibilità a mostrarsi, in un contesto che valorizza l'apparenza rispetto ad altre sfumature dell'identità individuale. Mentre alle ragazze è richiesto di essere presentabili, attraenti e curate, ai ragazzi viene riconosciuto il ruolo di soggetti competenti, dominanti e performativi. È ciò che emerge anche dal recente rapporto di Save the Children "Stavo solo scherzando. Nuove evidenze sulla violenza nelle relazioni tra adolescenti" (2026), in cui il 63% dei/delle partecipanti coinvolti/e nell'indagine (60% i ragazzi, 67% le ragazze) afferma di aver ricevuto commenti giudicanti sul proprio corpo e il 54% (43% i ragazzi, 66% le ragazze) dichiara di aver subito almeno una volta nella propria vita *catcalling*. Quello che colpisce dai dati condivisi all'interno del report non è solo la frequenza di questi episodi, ma la loro normalizzazione sotto la soglia della violenza: tali comportamenti vengono spesso giustificati come "battute", "scherzi", forme di attenzione o corteggiamento, privandoli del loro carattere lesivo. È questa la "zona grigia" che consente alla violenza di "normalizzarsi", di "invisibilizzarsi", di radicarsi nel quotidiano, diventando così accettabile e ripetibile. Il corpo femminile sui social diventa dunque uno spazio politico e relazionale, dove si costruisce e si controlla la soggettività. Le pratiche di *body shaming*, *slut shaming* e la condivisione non consensuale di immagini intime ("Non-Consensual Intimate Image" - NCII) rivelano come le nuove tecnologie amplifichino certi meccanismi antichi di dominio simbolico (Cagnolati, Pinto Minerva & Ulivieri, 2013). Nelle dinamiche *onlife*, la sorveglianza affettiva, dalla geolocalizzazione alla richiesta di condivisione delle password dei social e/o del telefono, si intreccia con la cultura della visibilità: per molte ragazze, l'esposi-



zione è al tempo stesso possibilità di esprimersi e fonte di vulnerabilità. Ma la violenza *onlife* non agisce solo attraverso offese dirette, ma anche tramite la costruzione di un immaginario che vincola il valore femminile all'approvazione esterna e alla disponibilità emotiva o sessuale. Come si evince dal report "Le ragazze stanno bene? Indagine sulla violenza di genere onlife in adolescenza" di Save the Children (2024), in rete, il corpo delle ragazze si fa territorio pubblico, soggetto a giudizio collettivo, sorveglianza algoritmica e commercio di immagini. Ciò genera un circolo vizioso: più le adolescenti cercano di affermare la propria autonomia e indipendenza, più rischiano di essere colpite da reazioni sessiste o punitive. Di fronte a queste dinamiche, molte reagiscono con forme di autocensura, modulando l'uso dei social o rinunciando a spazi di libertà per evitare molestie, minacce o ricatti. In tal contesto, la rete – che potrebbe essere uno spazio di emancipazione – diventa spesso una nuova frontiera della disuguaglianza, dove l'intimità e il consenso vengono negoziati sotto pressione sociale negando alle ragazze il diritto di abitare liberamente i contesti virtuali. Anche le risposte istituzionali e tecnologiche a queste forme di abuso mostrano una tensione rilevante: gli strumenti di blocco pensati per minori e giovani adulti, indicano che la tutela non può più essere affidata soltanto alla responsabilità individuale della vittima, ma deve interrogare l'architettura stessa della circolazione digitale e tuttavia tali strumenti, pur necessari, non risolvono la radice educativa e culturale del problema: essi infatti intervengono spesso solo dopo la minaccia o dopo la violazione, mentre il nucleo pedagogico resta o dovrebbe restare nella formazione del consenso, nella responsabilità relazionale e nella capacità di riconoscere l'intimità altrui come limite inviolabile e non come materiale disponibile alla prova di potere.

4. Il ruolo dell'educazione nella tribù dell'immagine

Nella società contemporanea, all'interno delle comunità digitali dell'immagine caratterizzate da dispositivi di neo-tribalismo estetico che indottrinano le giovani generazioni definendo quali soggettività meritano riconoscimento, quali trasgrediscono i confini del tollerabile e quali necessitano di modificazioni per conformarsi agli standard dominanti, i processi di costruzione del Sé attraversano dinamiche complesse di visibilità, appartenenza e riconoscimento. Le giovani generazioni costruiscono la propria soggettività e le proprie relazioni interpersonali all'interno di ecosistemi mediali dove identità, rappresentazione estetica e performance del Sé sono costantemente sottoposte allo sguardo altrui, mediate da schermi, filtri, logiche algoritmiche e paradigmi normativi frequentemente permeati da stereotipi culturali.

In questo contesto, la costruzione del Sé rischia di ridursi a esercizio di conformismo estetico e a ricerca di approvazione, piuttosto che a percorso di consapevolezza, *empowerment* e libertà. È questa una condizione che amplifica la vulnerabilità di chi si discosta dai canoni dominanti, alimentando forme di esclusione, discriminazione e auto-svalutazione. La sfida educativa oggi consiste nel risignificare l'immagine come spazio di *agency*, rilegittimando l'esperienza corporea come linguaggio autentico e plurale del Sé, restituendo a ciascuna persona la possibilità di abitare il proprio corpo senza paura o giudizio. Si tratta, dunque, di avviare un processo di ri-umanizzazione che ponga nuovamente al centro la dimensione affettiva, simbolica e politica della relazione interpersonale. Tale processo presuppone la promozione di posture e approcci orientati al riconoscimento e alla valorizzazione delle diversità individuali, attraverso la creazione di spazi comunicativi inclusivi, nei quali la differenza venga riconosciuta, accolta e valorizzata come risorsa. Inoltre, implica la necessità di decostruire la cultura del possesso, del controllo e della prevaricazione che caratterizza tanto i social media quanto i modelli relazionali tradizionali (Dello Preite & Gheno, 2025). L'educazione assume così una funzione emancipatrice accompagnando ogni Io-Sé a farsi persona: ciò significa permettere alle ragazze e ai ragazzi di pensarsi e concepirsi non come oggetti di sguardo, ma come soggetti di parola, capaci di nominare, raccontare e rappresentare sé stessi nella complessità delle proprie appartenenze e aspirazioni. Un'educazione di questo tipo deve inoltre interrogare la dimensione tecnologica, riconoscendo che la rete non è solo luogo di rischio, ma anche di possibilità (Cambi & Pinto Minerva, 2023). L'ambiente digitale ha il potenziale di divenire uno spazio di resistenza e di costruzione collettiva



di nuovi significati e immaginari riguardanti il corpo, l'identità e la relazione (Lopez, 2015), a condizione che sia supportato da percorsi di alfabetizzazione critica capaci di insegnare a leggere, interpretare e negoziare i complessi scenari di potere che disciplinano le relazioni nell'ambito dell'*onlife*. Il compito educativo consiste dunque nell'accompagnare le giovani generazioni nel processo di trasformazione della narrazione di sé, orientandola da una mera vetrina a un racconto autentico, da una surreale performatività a una forma di espressione genuina, da uno sguardo imposto a una prospettiva condivisa, recuperando sovranità sulla modalità con cui gli individui vengono nominati, indicizzati, raccomandati o esclusi. È in questo contesto che si possono progettare reali esperienze di *self-empowerment* in grado non solo di promuovere un'educazione al rispetto, al consenso e alla consapevolezza emotiva, ma anche di contribuire alla costruzione di contesti in cui ogni individuo possa essere pienamente legittimato a esistere, scegliere, desiderare e rappresentarsi secondo la propria autenticità. Ciò implica affermare, come diritto fondamentale di ogni soggetto, la possibilità di essere riconosciuto, visibile e libero nella propria differenza (Lopez, 2018). In sostanza, si tratta di promuovere percorsi orientati al riconoscimento e alla valorizzazione della pluralità dei corpi e delle identità, nonché alla loro piena legittimazione e inclusione. In un tempo in cui l'immagine rischia di disumanizzare, l'educazione oggi è chiamata a restituire senso, voce e corpo al Sé, rendendo la visibilità uno strumento di libertà e non di dominio: "ri-umanizzare" significa infine restituire all'immagine una dimensione etica e relazionale, concependo il corpo non come una superficie da giudicare o correggere ma come uno spazio vitale di presenza, incontro, limite e possibilità (Ulivieri, 2014). In definitiva, si tratta di attivare percorsi di coscientizzazione affinché le giovani generazioni possano acquisire nuove lenti interpretative con cui abitare con consapevolezza il presente. Questo significa imparare a riconoscere le logiche non evidenti, le ragioni nascoste, i messaggi impliciti, i significati sottintesi e gli stereotipi (spesso subdoli e dannosi) che permeano la nostra vita quotidiana, ormai costantemente intrecciata con la dimensione digitale (Zanardo, 2012).

Sul piano pratico, questa visione può concretizzarsi in attività formative autenticamente significative, e non semplicemente basate su divieti o ammonimenti. Si pensi, ad esempio, a laboratori in cui analizzare con spirito critico il funzionamento dei filtri estetici e dei meccanismi che determinano la visibilità online. Oppure a esercizi di confronto sistematico tra l'immagine così come viene prodotta, la sua versione ritoccata e quella che gli algoritmi della piattaforma tendono a promuovere. O ancora, alla tenuta di diari personali in cui riflettere sulle emozioni suscitate da un *like*, da un commento o dall'essere ignorati/e – esperienze che influiscono profondamente sulla percezione di sé.

È inoltre necessario coinvolgere direttamente i/le giovani nella definizione delle regole che governano il consenso digitale e la diffusione delle immagini, per evitare che tali norme riproducano stereotipi legati al genere o alla condizione sociale. Queste esperienze servono anche a superare la narrazione allarmistica del "panico morale", che dipinge gli/le adolescenti unicamente come vittime indifese del web. Al contrario, come dimostrato dalla ricerca sui *networked teens*, i ragazzi e le ragazze sviluppano attraverso i social network vere e proprie strategie attive: gestiscono la propria privacy, usano l'ironia come scudo, scelgono a chi mostrarsi e negoziano continuamente i confini tra visibile e invisibile (Boyd, 2014).

Il ruolo dell'educazione, dunque, non è quello di imporre un controllo adulto che prenda semplicemente il posto del controllo esercitato dagli algoritmi. Si tratta piuttosto di creare le condizioni affinché le future generazioni sviluppino una consapevolezza critica autonoma. Seguendo i principi della *design justice*, ciò implica coinvolgere le stesse soggettività giovanili e femminili nella costruzione delle regole, degli strumenti e dei linguaggi che danno forma allo spazio digitale (Costanza-Chock, 2020), perché esso non sia solo "zona di caccia" del consenso maschile.



Bibliografia

- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. University of California Press.
- Boyd, D. (2014). *It's complicated: The social lives of networked teens*. Yale University Press.
- Buolamwini, J., & Gebru, T. (2018). Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification. *Proceedings of Machine Learning Research*, 81, 77–91.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Cagnolati, A., Pinto Minerva, F., & Ulivieri, S. (Eds.). (2013). *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*. ETS.
- Cambi, F., & Pinto Minerva, F. (2023). *Governare l'età della tecnica. Il ruolo chiave della formazione*. Mimesis.
- Columbro, D. (2022). *Dentro l'algoritmo. Le formule che regolano il nostro tempo*. Effequ.
- Costanza-Chock, S. (2020). *Design justice: Community-led practices to build the worlds we need*. MIT Press.
- Crary, J. (1992). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. MIT Press.
- de Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Gallimard.
- Dello Preite, F., & Gheno, V. (Eds.). (2025). *Altre prospettive sulla violenza di genere. Sguardi multidisciplinari per la prevenzione e il contrasto*. FrancoAngeli.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.
- Dick, P. K. (1968). *Do androids dream of electric sheep?* Doubleday.
- Doh, M., Canali, C., & Oliver, N. (2025). *What TikTok claims, what Bold Glamour does: A filter's paradox*. In Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '25). Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 1902–1915. <https://doi.org/10.1145/3715275.3732126>
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer International Publishing.
- Foucault, M. (1969). Qu'est-ce qu'un auteur? *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63(3), 73–104.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Gallimard.
- Gill, R. (2007). Postfeminist media culture: Elements of a sensibility. *European Journal of Cultural Studies*, 10(2), 147–166.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.
- Klein, N. (2023). *Doppelgänger: A trip into the mirror world*. Farrar, Straus and Giroux.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Seuil.
- Lonzi, C. (1974). *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Scritti di Rivolta Femminile.
- Lopez, A. G. (2018). *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*. ETS.
- Lopez, A. G. (2015). *Scienza, genere, educazione*. FrancoAngeli.
- Mirzoeff, N. (2011). *The right to look: A counterhistory of visibility*. Duke University Press.
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. NYU Press.
- Pagnotta, F. (2019). La violenza di genere nell'ambiente digitale. Aspetti e conseguenze di un'emergenza sociale ed educativa. *Q-TIMES. Journal of Education, Technology and Social Studies*, 9(3), 30–43.
- Save the Children (2026). *Stavo solo scherzando. Nuove evidenze sulla violenza nelle relazioni tra adolescenti*. Save the Children.
- Save the Children (2024). *Le ragazze stanno bene? Indagine sulla violenza di genere onlife in adolescenza*. Save the Children.
- Ulivieri, S. (Ed.). (2014). *Corpi violati. Condizionamenti educativi e violenze di genere*. FrancoAngeli.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul.
- Zanardo, L. (2012). *Senza chiedere il permesso. Come cambiamo la tv (e l'Italia)*. Feltrinelli.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Profile Books.

