



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA,
STORIA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

**Dottorato di ricerca in Studio e valorizzazione del patrimonio
storico, artistico-architettonico e ambientale**

XXXI ciclo

“CON QUESTO NEMICO CI FACEVAMO L’AMORE”

**L’autocoscienza come metodo politico di costruzione
di nuove identità nel lungo Sessantotto italiano**

Tutor: Prof. Francesco Cassata

Candidata: Virginia Niri

*E che al vostro amore si aggiunga
la coscienza del vostro amore
(P. P. Pasolini)*

Indice

INTRODUZIONE	3
1. METODOLOGIA	10
1.1 Oralità, storia orale e narrazioni: ricorsività storiche e storiografiche	14
1.2 “Le parole per dirlo”: il femminismo e la creazione di nuovi standard emozionali	18
1.3 La sessualità come storia delle relazioni di genere e potere	21
2. AUTOCOSCIENZA	25
2.1 Storia	28
2.2 Metodo	48
2.2.1 La ricerca dell'autonomia	48
2.2.2 Il separatismo	52
2.2.3 La scelta	57
2.2.4 Il piccolo gruppo	62
2.2.5 Il linguaggio	66
2.2.6 I temi	72
2.2.7 La fine	77
2.3 Analisi critica	82
2.3.1 Forza e limiti dell'esperienza	82
2.3.2 I tabù	91
2.3.3 Nuove relazioni, nuovi uomini	98
2.3.4 Impatto sociale, politico e personale	101
3. AUTOCOSCIENZA OMOSESSUALE	105
3.1 Omofilia	106
3.2 Stonewall e Sanremo: la centralità della sessualità	111
3.3 Politica omosessuale	114
3.4 Autocoscienza omosessuale maschile	118
3.5 Femminismo e lesbismo	123
3.6 La fine di un'esperienza	132
3.7 L'impatto	134

4. RIVOLUZIONE O LIBERAZIONE?	137
4.1 Nuove forme, vecchi retaggi	141
4.1.1 “Risposte in maschera”: detti e non detti sulla sessualità	144
4.1.2 Mestruazioni	150
4.1.3 Verginità e prime volte	155
4.1.4 Frigidità	161
4.1.5 Masturbazione	164
4.2 Liberazione sessuale	166
4.2.1 È una lotta politica	169
4.2.2 L'autocoscienza	172
4.2.3 Critica alla rivoluzione sessuale	173
4.2.4 Critica al fallocentrismo, rifiuto del coito, ricerca del piacere	175
4.2.5 Il piacere: clitorideo o vaginale?	178
4.2.6 Maternità e aborto	183
4.2.7 Il corpo	186
4.2.8 Fantasie	188
4.3 Cosa rimane?	191
CONCLUSIONI	194
BIBLIOGRAFIA	201
SITOGRAFIA	212
FILMOGRAFIA	212
RINGRAZIAMENTI	213

INTRODUZIONE

Il femminismo tende oggettivamente a distruggere punti di riferimento culturali, immagini di tradizione storica, immagini che l'uomo interponeva tra sé e la donna nei suoi rapporti. Questo è tragico e può portare a conseguenze molto serie.¹

Quando nel 1977 Franco Fortini rilasciava questa intervista, le “conseguenze molto serie” del femminismo non erano ancora chiare. La *pars destruens* del movimento delle donne era evidente già da alcuni anni, soprattutto agli occhi degli intellettuali e di chi più era riuscito a scorgere la portata eversiva che, pur con metodi inediti e talvolta carsici, caratterizzava il femminismo. Non era ancora chiaro – e per molti non lo sarebbe stato a lungo – quale contributo potesse dare il movimento delle donne alla nuova sinistra, in che modo le tematiche che sembravano del tutto particolari, incentrate solo sul genere, potessero arrivare ad avere uno sguardo più ampio, e a dare un apporto significativo anche agli uomini e, in generale, alla società. Certo, non era un tema che appassionasse neanche le femministe stesse, focalizzate sulla liberazione delle donne e meno interessate all’“impatto sociale” delle loro lotte. Eppure, a cinquant'anni di distanza, la domanda pare lecita: che cosa ha lasciato il movimento femminista² alle donne – e agli uomini – di oggi? Quali sono stati gli apporti significativi, quali i metodi, quali i risultati?

L'innovazione metodologica più importante del movimento femminista è stata l'autocoscienza. Mi sono avvicinata a questo tema nei miei precedenti studi e nei lavori di riordino presso l'Archivio dei Movimenti di Genova, accorgendomi di come il metodo autocoscienziale avesse provocato una cesura tra le donne che l'avevano praticato e chi, pur femminista, aveva mantenuto una pratica di politica più strettamente attiva. Incuriosita da questo elemento, ho pensato di analizzare il metodo, per capire in che modo l'autocoscienza potesse aver modificato l'approccio verso la politica, il mondo, il vissuto. E, al di là del modo, qual era stato l'elemento

1 F. Fortini, *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 182.

2 “I movimenti hanno inventato molto, non tutto, spesso hanno accelerato tendenze in embrione, in qualche caso ne hanno bloccate altre. Il che non toglie niente al loro peso. Anzi. Potevano non nascere, e infatti nessuno se li aspettava. Potevano prendere una strada progressiva o regressiva, avere una impronta ugualitaria o gerarchica, spesso le hanno mischiate in un quadro nuovo – non interamente nuovo, ma costruito a modo proprio. Non era scritto da nessuna parte che le cose sarebbero andate come sono andate.” (A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Editori Laterza, Bari 2008, p. 6).

più radicale dell'autocoscienza? L'innovazione del metodo aveva forse permesso di trattare argomenti fino a quel momento inediti? Mi è sembrato che la risposta più evidente venisse dalla sessualità, da quel tentativo estremo e totalizzante delle femministe di prendere in mano un argomento che ormai da qualche secolo sembrava essere appannaggio solo di esperti (ecclesiastici, medici, psicologi, guru, ovviamente per la maggior parte uomini), privato della sua dimensione umana, relazionale, di piacere: il riconoscimento della tematica sessuale come centrale nell'idea di rovesciamento della società patriarcale è stato un punto di forza dei collettivi femministi, che attraverso una “politica dei corpi” hanno preso il potere nella relazione interpersonale, cercando una relazione paritaria tra uomini e donne e sovvertendo le dinamiche di subordinazione allora vigenti anche all'interno della sinistra, tanto partitica quanto extraparlamentare e movimentista.

Autocoscienza e sessualità, quindi: un metodo che si centra sull'oralità e una tematica che non può che riguardare i corpi e la fisicità. In questa prospettiva, mi è stato subito evidente che non avrei potuto (né voluto) servirmi esclusivamente di documenti scritti: per quanto la produzione degli anni Settanta sia stata maggiore di quanto normalmente si pensi per una generazione che asseriva di essere solo “al presente”, e il femminismo abbia fin da subito compiuto molti sforzi per tenere memoria della propria storia³, la mia indagine aveva bisogno delle fonti orali, della partecipazione attiva delle testimoni.

Nel primo capitolo ho dato conto delle metodologie da me utilizzate, precisando a quali filoni storiografici sia possibile ascrivere questa ricerca, pur ibrida: storia emozionale e storia orale, entrambe nutrite dallo humus fondamentale e pervasivo della storia di genere, intesa ormai non come “storia delle donne” ma come ottica di individuazione della dualità (o della pluralità) delle esperienze, ivi comprese quelle storiche⁴.

3 Per una mappatura, datata ma ancora parzialmente valida, degli archivi femministi, P. De Ferrari, O. Cartaregia (a cura di), *Reti della memoria. Censimento delle fonti per la storia delle donne in Italia*, Coordinamento Donne Lavoro Cultura, Genova 1996.

4 Gli iniziali tentativi di individuazione di collettivi di autocoscienza maschili (non omosessuali) si sono scontrati con una realtà molto povera di esempi, perlomeno fino agli anni Novanta: se negli Stati Uniti qualche timido tentativo organizzativo è stato effettuato (ci si riferisce in particolare alla National Organization for Changing Men di Los Angeles), in Italia l'onda lunga del Sessantotto

È qui doveroso inserire alcuni appunti sulla mia esperienza nella raccolta delle testimonianze orali, in modo da poter meglio interpretare gli stralci che ho deciso di inserire nella ricerca e di individuare come vere e proprie “fonti” di questa storia. Ho intervistato 51 donne e 3 uomini, in dieci diverse parti d'Italia; in media la differenza d'età fra me e le testimoni era di quarant'anni. Ho condotto le interviste da sola, con l'ausilio di una videocamera (talvolta utilizzata solo come supporto audio, su richiesta delle intervistate); alcune sono state interviste collettive, altre interviste singole; la durata media delle interviste è stata di quattro ore per le prime e di un'ora per le seconde. Con la sola eccezione di Mariangela e Gigi, che avevano partecipato a un gruppo di autoscienza misto tra donne e uomini omosessuali, nessun uomo è stato presente alle interviste alle donne, e viceversa; talvolta erano invece presenti donne giovani (figlie, nipoti o ospiti delle intervistate), come uditrici. La maggior parte degli incontri è avvenuta nella casa delle testimoni. Questo insieme di dati non vuole essere un elenco asettico, ma la spiegazione del setting che mi ha permesso di entrare in intimità con le intervistate e indagare sulla loro sessualità o, in generale, su argomenti molto intimi (relazioni di coppia, arrivo delle mestruazioni, educazione sessuale ricevuta, aborto, omosessualità). All'inizio della ricerca mi ero domandata come la dinamica tra noi – la differenza di età, la relazione di potere creata dall'intervista stessa, l'ovvia distanza esperienziale – avrebbe impattato sulle testimonianze raccolte, cosa sarei riuscita a comprendere e quali lacune si sarebbero invece evidenziate. Posso dire, non senza stupore, che il punto sulla sessualità è stato quello che ha creato meno problemi – con due sole eccezioni – e che invece i maggiori imbarazzi da parte delle intervistate sono intervenuti nello spiegare il fervore ideologico, l'ortodossia, la rigidità, le sperimentazioni relazionali. Non sono quindi state le rivendicazioni e le scoperte in campo sessuale – pensate tuttora come giuste, rielaborate in età adulta e infine accettate o vissute come “mattane” giovanili – i punti più difficili da spiegare a me, giovane ricercatrice, quanto il clima dell'epoca, il vissuto quotidiano, il sottofondo culturale in cui queste scoperte sono

porta con sé una distinzione netta tra militanza “politica” e militanza “femminista”. Gli uomini non riescono a interrogarsi in maniera convincente sulla propria maschilità, e spesso l'incontro con le femministe si trasforma in uno scontro ideologico, in incomprensione o, più diffusamente, in attriti personali e relazionali, senza trasformarsi in riflessione politica.

state portate avanti. È stato chiaro fin dalla prima intervista che la strutturazione in due parti che avevo pensato – prima il racconto dell'esperienza di autocoscienza, poi le domande più intime sui cambiamenti della sessualità – non sarebbe servita a evitare imbarazzi sulla seconda parte, quanto più a evidenziare una dinamica tra storia individuale e storia collettiva, in cui è la seconda a essere più ardua da spiegare.

Ho impostato l'analisi delle fonti raccolte – orali e non – con un andamento rapsodico, accostando testimonianze e documenti differenti, cercando di restituire quanto più possibile quella pluralità di voci che ha contraddistinto il movimento femminista. Ho trattato le fonti orali con estremo rispetto e gratitudine, conscia del valore di testimonianze così intime e sentite: per questo motivo ho talvolta preferito inserire gli stralci come “anonimi”, in modo da garantire la privacy alle intervistate (in questo caso la dicitura sarà “Intervista originale”, con una numerazione progressiva, perché chi legge possa avere traccia di un'identità virtuale delle intervistate). Quando possibile, ho invece deciso di riportare nome della testimone e la città in cui si era svolta la sua esperienza femminista, per tracciare una mappa ideale dell'ampiezza del movimento⁵.

Nel secondo capitolo ho analizzato le modalità e la misura in cui l'autocoscienza è andata a sostituirsi a modelli pre-esistenti, costruendo un nuovo metodo di azione politica e sovvertendo le regole abituali della militanza: l'autocoscienza come pratica politica per eccellenza del movimento femminista, quel “partire da sé” che diverrà lo slogan di un'epoca e sarà poi accusato di derive individualiste ed edonistiche nei decenni successivi. Dal momento che un censimento puntuale dei gruppi di autocoscienza sarebbe stato impossibile, per la loro stessa natura mutevole, particolare e momentanea, lo studio si muove su un campo qualitativo, attraverso l'analisi di testimonianze orali e documenti scritti dell'epoca, cogliendo più lo spirito autocoscienziale che le differenze specifiche tra gruppo e gruppo. Per questo motivo, anche se hanno ovviamente fatto parte del campo di ricerca, non mi sono soffermata sui gruppi autocoscienziali più ortodossi o teorici, quanto più sulla pratica comune,

⁵ Colgo l'occasione per scusarmi preventivamente se mi fosse accaduto di forzare le intenzioni delle intervistate, in una direzione o nell'altra.

diffusa, percepita dalle femministe di allora. Ho incontrato professoresse di scuole medie, teatranti, compagnie di amiche, gruppi di stretta derivazione politica; donne di generazioni diverse, differente provenienza geografica, culturale ed economica; collettivi durati pochi mesi e gruppi che ancora oggi si incontrano e hanno trovato nuove modalità di espressione politica del sé. Si tratta, in sostanza, di una mappatura elastica, volta a mettere in luce proprio la pluralità della potenzialità espressiva autocoscienziale, e ad analizzare come ogni gruppo abbia attuato in modo differente una idea comune, per poi arrivare alle stesse conclusioni teoriche e pratiche.

Una piccola notazione sul lessico: ho utilizzato le espressioni “autocoscienza” e “presa di coscienza” in modo quasi sinonimico, anche se alcuni gruppi femministi hanno operato una distinzione tra i due procedimenti⁶. La mia scelta è stata dettata dall'adesione a una concezione diffusa dell'autocoscienza come processo collettivo e comunitario di presa di coscienza e di parola, al di là della componente metodologica più o meno rigida. Discorso analogo per le espressioni “femminismo”, “movimento femminista”, “movimento delle donne”: pur consapevole della distinzione che è possibile operare tra queste etichette, ho voluto valorizzare il portato collettivo, pervasivo e carsico che il femminismo ha avuto negli anni Settanta, al di là delle distinzioni proposte da gruppi e collettivi differenti. Non si è trattato di una negazione delle particolarità di ogni espressione politica, né di una semplificazione della pluralità del panorama culturale femminista, quanto di un tentativo di evidenziare i punti comuni piuttosto che le divergenze: punti comuni che, in una prospettiva storica, sono quelli che innescano, creano e perseguono cambiamenti culturali e sociali apprezzabili.

Nel terzo capitolo ho analizzato l'impatto dell'autocoscienza sul movimento di liberazione omosessuale, focalizzandomi sulle differenze tra omosessualità maschile e femminile per quanto riguarda il processo di politicizzazione del proprio orientamento sessuale. Ho evidenziato i debiti che il movimento omosessuale ha avuto nei confronti del femminismo – soprattutto per quanto riguarda la presa di coscienza e di parola, e la creazione, ancora una volta, delle “parole per dirlo” - ,

⁶ Cfr. *Sottosopra*, n. 1, 1973.

sottolineando al tempo stesso le vie inedite e innovative che il movimento ha messo in atto, in particolar modo con il gusto della provocazione e del sovvertimento delle regole “borghesi” - o eteronormate, per dirla con un'espressione più attuale -, messe in discussione dalla rivendicazione stessa dell'omosessualità come elemento identificativo del sé.

In che modo il discorso sulla sessualità abbia facilitato, incentivato, e in una certa misura creato il discorso autocoscienziale è infine il tema del quarto capitolo, con un occhio specifico al paragone con i nuovi modelli di sessualità diffusi negli stessi anni dalla rivoluzione sessuale figlia del lungo Sessantotto e del lento ma inevitabile progresso della società italiana dell'epoca. La sessualità è stata presto individuata dalla maggior parte dei gruppi di autocoscienza come elemento centrale dell'oppressione patriarcale: ciò che Foucault definirà poi “trasposizione in discorso”⁷ del sesso non è solo un simbolo o un sintomo del potere maschile nel mondo, ma anche la sua espressione agente, l'affermazione quotidiana e costante. Il femminismo autocoscienziale opera una contronarrazione della sessualità, partendo dalla comparazione tra piccole esperienze personali, disagi e malesseri individuali che esplodono alla massima potenza nella relazione intima con gli uomini.

Il passaggio dalle problematiche personali al livello collettivo è la maggiore presa sulla realtà del metodo autocoscienziale, che cerca – pur con fatica e con alterni risultati – di emanciparsi da un processo terapeutico autodidatta e di socializzare le espressioni di oppressione patriarcale individuate da ognuna delle partecipanti: è una dinamica tra particolare e generale di difficile attuazione, che solo in certi casi arriva a una vera e propria teorizzazione o conclusione finale, ma che in piccolo caratterizza l'esperienza di tutti i collettivi. In questo senso il sesso, nella sua dinamica storica di negazione/esaltazione⁸, era il tema più evidente a cui rivolgere la propria attenzione, l'incarnazione di quel “personale è politico” che sarà la stella polare di un'intera generazione.

7 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 32.

8 “Il sesso non è la parte del corpo che la borghesia ha dovuto screditare o annullare per mettere al lavoro quelli che dominava. È l'elemento di se stessa che l'ha più di ogni altro inquietata, preoccupata, che ha sollecitato ed ottenuto le sue cure, ch'essa ha coltivato con un misto di paura, di curiosità, di piacere e di febrilità” (Ibidem, p. 242).

Restituire alle donne una dimensione storica è un'operazione che, sebbene sempre più diffusa, risulta ancora inusuale, quasi rivendicativa. Il femminile è spesso confinato in una dimensione di “naturalità” che mal si sposa con un'analisi storica, come già avvertiva Anna Rossi-Doria più di dieci anni fa⁹. È facile cadere nella trappola che vede l'autocoscienza come la giustificazione politica delle classiche chiacchiere tra donne, l'estensione di una “tradizione” millenaria che contrappone all'azione dell'uomo la parola della donna, e nei discorsi sulla sessualità la natura femminile di confrontarsi su uomini e maternità. Si parla invece di una pratica politica, si parla invece di ricerca del piacere, e di come l'amore (anche quello fisico) possa essere rivoluzionario: “proletari di tutto il mondo, accarezzatevi”, come diceva uno slogan del Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano.

9 “Mi preoccupa sempre quando sento accostare la donna alla natura, e quasi sempre quando la sento connettere più al mito che alla storia. So bene quanto serva alla costruzione delle nostre categorie, e alla decostruzione di quelle maschili che si sono spacciate per universali, lo studio dei miti, ma temo che la ricerca di un femminile “naturale” e/o arcaico possa risolversi in una sorta di uscita dal tempo nel senso di fuga dalla storia e dalle sue responsabilità” (A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Viella, Roma 2007, p. 292).

1. METODOLOGIA

[Il femminismo ha] un legame fondativo con la memoria quale nessun altro movimento ha avuto. Il tramite è l'autocoscienza, metodo conoscitivo e narrativo che vuole svelare “come sono andate realmente le cose”, e marcare la propria differenza rispetto alla storia. La prima che sa di essere parziale, e fa di questa consapevolezza la sua promessa di verità, la seconda che si pretende oggettiva solo perché non si accorge di essere completamente interna alla versione maschile. Il piccolo gruppo di autocoscienza è molte cose, ma innanzitutto il luogo di una contronarrazione, una comunità di parola e di ascolto [...].¹

Perché quindi non provare a utilizzare queste capacità di contronarrazione, che un'intera generazione di femministe ha acquisito negli anni Settanta, per un'indagine che si muove sul filo della storia orale? E perché non utilizzarle proprio su un argomento che spesso presenta problemi di comunicabilità, e che ai piccoli gruppi di autocoscienza stava a cuore, ovvero quello della sessualità? Ne è quindi derivata una meta-indagine metodologica, dal momento che il tema della ricerca – la liberazione sessuale – si lega indissolubilmente al metodo con cui questa liberazione è stata cercata e perseguita.

L'autocoscienza, in quanto metodo di indagine su di sé e sul mondo, ha numerosi punti di contatto con la metodologia della storia orale: se c'è da evidenziare un ovvio divario negli obiettivi ultimi dell'indagine, non si possono però dimenticare la volontà e la capacità maieutica dell'una e dell'altra. È una vicinanza che parte dalle stesse premesse, nonché dallo stesso humus culturale: sono entrambe un prodotto della rivoluzione culturale del lungo Sessantotto, l'espressione narrativa di alcuni concetti che hanno sovvertito le modalità con cui intendere il sapere, la conoscenza, talvolta persino la politica. Ci sono elementi della pedagogia freiriana, la presa di parola delle classi subalterne come momento di coscientizzazione e prassi politica²; il “rovesciamento” delle relazioni di potere intellettuale³, con il riconoscimento della voce di chi fino a quel momento si era pensato tacesse (le donne, in primis, ma anche

1 A. Bravo, *A colpi di cuore*, cit., p. 16.

2 *Coscientizzazione e rivoluzione. Conversazione con Paulo Freire*, IDAC – Centro di Documentazione, Pistoia 1973. È interessante notare come elementi simili fossero già presenti – per quanto teorizzati in modo meno strutturale – nel pensiero di don Milani (cfr. V. Roghi, *La lettera sovversiva*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018). Il legame tra autocoscienza femminista e insegnamento nelle scuole è un terreno di indagine ancora da esplorare.

3 G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato*, JacaBook, Milano 1998.

il sottoproletariato, i “matti”, gli emarginati⁴); la *shared authority*⁵ sul “prodotto” finale (politico nel caso dell'autocoscienza, storico nel caso dell'oralistica), un processo di co-autorialità delle storie e della Storia. Anche dal punto di vista pratico i contatti sono numerosi: alcuni gruppi di autocoscienza più radicali, come quello presieduto da Carla Lonzi in Rivolta, erano arrivati all'utilizzo del registratore per poter riascoltare, trascrivere e riflettere sulle parole dette – proprio come nel lavoro storico. A posteriori, i quesiti che si sono posti ai gruppi di autocoscienza sulla resa delle sedute per il pubblico sono gli stessi che attanagliano gli storici: come rendere un discorso collettivo in forma scritta? Quanto spazio dare alle domande, all'incalzare delle risposte? Quanto proporre una versione “naturalistica” del discorso, e quanto invece strutturare una bella prosa? Come proporre la fluidità dell'oralità sulla carta stampata – in termini linguistici, stilistici, di fedeltà al parlato⁶? Così come gli storici, anche i gruppi di autocoscienza hanno di volta in volta trovato le proprie strategie, giustificando le scelte compiute a seconda del risultato che si voleva ottenere⁷.

Proporre una ricerca di storia orale a persone che avevano già fatto l'esperienza autocoscienziale ha quindi significato proporre una metodologia che aveva contorni noti, che richiamava essa stessa il terreno di indagine su cui insisteva; ancor più quando sono stati gli stessi collettivi di autocoscienza di allora a riunirsi in occasione dell'intervista, andando a ricreare dinamiche simili a quelle di un tempo. Non è un caso se, dal punto di vista qualitativo, le risposte ottenute sono state più approfondite con le testimonianze di gruppo, in cui il *setting* creato aveva contorni più noti rispetto

4 Gli anni Sessanta e Settanta hanno conosciuto un'ampia produzione di testi di questo genere, per non parlare di tutte le indagini politiche e sociali che non hanno poi visto una produzione letteraria ufficiale o degli studi musicologici e antropologici. Riferimenti principali, in Italia, sono: F. Basaglia, *L'istituzione negata*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1968; E. De Martino, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973; R. Leydi, *I canti popolari italiani*, Mondadori, Milano, 1973; N. Revelli, *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Einaudi, Torino 1977.

5 M. Frisch, *A shared authority. Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, SUNY Press, Albany 1990.

6 Per una dettagliata analisi di tutte le opzioni, R. Parks, A. Thomson (a cura di), *The Oral History Reader*, Routledge, Londra e New York 1998.

7 Molti gruppi femministi hanno inoltre mosso una critica al dominio della parola su altre forme di espressività, tanto corporea quanto artistica, e, ancor prima, della prosa sulla poesia. Alcuni degli opuscoli dell'epoca portano traccia di questi tentativi di ibridazione (si segnalano, in particolare, i lavori delle Nemesiache di Napoli e del Cerchio Spezzato di Trento).

all'incontro *vis à vis*: l'ambiente collettivo permette infatti di superare l'isolamento della singola intervista e collocare gli elementi raccolti su un piano sociale e condiviso⁸.

Le interviste si sono svolte su due filoni: l'esperienza autocoscienziale e la liberazione sessuale. Se sul primo argomento la reticenza era minima (ma non inesistente), le risposte sulla sessualità sono state molto differenti a seconda delle donne intervistate. Le variabili, com'è ovvio, sono molteplici: oltre all'evidente attitudine personale – timidezza, disinvoltura, pudore... - a fare la differenza è stato anche il grado di intimità che la donna aveva con me (dall'amicizia alla non conoscenza, passando per precedenti incontri professionali), nonché la presenza o l'assenza di altre testimoni (compagne di allora, amiche di recente acquisizione, figlie, ospiti...). Da sottolineare anche la differenza di età e di esperienze tra me e le intervistate – in media una quarantina d'anni -, che ha spesso plasmato il tono delle testimonianze, creando maggiore o minore intimità, imbarazzo, attitudine didattica. Anche in questa direzione le interviste collettive hanno molto aiutato: lo scambio di confidenze che è spesso venuto a crearsi, con il classico gioco della memoria stimolata dai ricordi altrui, ha talvolta permesso alle intervistate di “dimenticarsi” della mia presenza e di essere più disinvolte; al contrario, le interviste singole hanno facilitato un grado di approfondimento maggiore – qualora la testimone fosse a suo agio con domande intime e personali -, non ostacolato dalla volontà di mantenimento di un'immagine sociale “militante”. Il ricrearsi delle dinamiche di gruppo, nel caso di interviste multiple a vecchi collettivi di autocoscienza, ha infatti spesso portato le testimoni ad assumere nuovamente il proprio ruolo di allora, per quanto tacito e non chiaramente identificato: non sono stati rari atteggiamenti “leaderistici” o “gregari” nel modo di esporre le esperienze. Anche dal punto di vista quantitativo, le donne riconosciute collettivamente come leader del gruppo di allora hanno parlato di più e in termini approfonditi, assumendosi l'onore e l'onere degli interventi “strutturali” (la descrizione del funzionamento del piccolo gruppo o il delineamento delle tematiche trattate, per fare solo due esempi) lasciando alle altre un ruolo di confronto, conferma

⁸ Cfr. M. Mies, *Towards a Methodology for Feminist Research*, in G. Bowles, R. Duelli Klein (a cura di), *Theories of Women's Studies*, Routledge, Londra 1983.

o contrappunto⁹. Nelle interviste individuali le donne si sono sentite più libere da questi vincoli, e hanno creato narrazioni differenti da quelle precedentemente rilasciate nel gruppo: talvolta più libere, talaltra più impacciate.

Ho cercato e trovato le donne che hanno accettato di farsi intervistare con il metodo “a palla di neve”, ovvero andando per conoscenza diretta tra le intervistate: un network particolarmente valido per quanto riguarda il femminismo, che ha sempre trovato nella solidarietà (inter)nazionale uno dei suoi punti di forza. Altre testimoni le ho trovate inviando il mio progetto di ricerca in modo virtuale, tramite canali specializzati (mailing list degli archivi femministi, Libera Università delle Donne di Milano) e non (Twitter). L'unica richiesta preventiva era che le intervistate avessero partecipato a un gruppo di autocoscienza negli anni Settanta, e fossero disponibili a parlare di sessualità. All'inizio dell'intervista ho presentato il progetto in modo leggermente più dettagliato, delineando le linee di ricerca che stavo seguendo, per poi proseguire con la raccolta della testimonianza vera e propria, tramite domande ampie ma definite. Nella trascrizione delle interviste ho cercato di tenere conto delle intenzioni delle narratrici¹⁰ e di restituire, quanto più possibile, le tracce emozionali presenti nel video e impossibili da rendere con una trascrizione solamente letterale.

Oltre alle testimonianze orali e ai documenti d'epoca trovati negli archivi femministi (appunti personali, relazioni, documenti politici, riviste) ho utilizzato come contrappunto alle istanze femministe le lettere della posta del cuore di alcuni rotocalchi dell'epoca¹¹, dal momento che “come mezzo di comunicazione di massa, il periodico per la donna è portatore di modelli d'opinione e di comportamento, canale di diffusione di valori”¹². Le rubriche dei consigli sono i luoghi dove più si manifesta

9 Alle “leader” è lasciata anche la prima risposta, spesso nonostante i miei tentativi – espliciti e impliciti – di far parlare altre donne (vicinanza prossemica, sguardi, domande rivolte verso una persona, collegamenti con la risposta appena fornita...). La dinamica non tiene conto della storia che ogni donna ha avuto dopo l'esperienza autocoscienziale, tanto dal punto di vista personale quanto professionale: sono apparse “gregarie” donne riconosciute altrove per la loro capacità di parola, di approfondimento, o che si sono occupate anche in seguito delle tematiche su cui conducevo le interviste.

10 Per alcune note di metodo sulla trascrizione, cfr. A. Portelli, *Storie orali*, Donzelli, Roma 2007; “Non c'è uno che domanda e uno che risponde, ma uno che aiuta un altro”. *Intervista allo storico Manlio Calegari*, www.aisoitalia.org, 11 settembre 2019.

11 In particolare: *Grazia* (1958-1960), *Bolero film* [poi *Bolero teletutto*] (1960-1974), *Confidenze* (1958-1972), *Arianna* (1960-1972).

12 M. Buonanno, *Naturale come sei. Indagine sulla stampa femminile in Italia*, Guaraldi Editore, Rimini-Firenze 1975, p. 19.

la natura ambivalente delle riviste femminili, “a un tempo liberatrici e manipolatrici”¹³: rivolgersi a donna Letizia, a Mike Bongiorno o Brunella Gasperini significa, per le ragazze degli anni Cinquanta e Sessanta, conquistare un piccolo grado di autonomia rivolgendosi a un'autorità “altra”, esterna alla famiglia o alle istituzioni. In questo modo i rotocalchi diventano interpreti di un movimento di rottura che subito è “congelato”, reso sistemico, ma che trova intanto una sua possibilità di espressione: è il “senso della socializzazione dei problemi”¹⁴, un allargamento delle maglie del gruppo - amicale prima e femminista poi -, un modo per “uscire di casa” perché “fra quattro mura tutto rimbomba troppo”¹⁵.

1.1 Oralità, storia orale e narrazioni: ricorsività storiche e storiografiche

Utilizzare le fonti orali nello studio del lungo Sessantotto¹⁶ è fondamentale per provare a restituire alcuni dei concetti chiave dell'epoca: non solo, come abbiamo visto, per l'affinità metodologica tra storia orale e autocoscienza (che riguarderebbe solo il femminismo), ma anche e soprattutto per valorizzare quella volontà di collettività che caratterizzava i movimenti dell'epoca. La difficoltà di reperire documenti scritti della stagione della contestazione – sempre più ovviata dai crescenti archivi dei movimenti e dai pre-esistenti archivi femministi – non è tanto pratica, quanto più formale: per quanto l’“età del volantino”¹⁷ possa essere analizzata con gli scritti dell'epoca, solo la fonte orale riesce a dare traccia di quella rivoluzione culturale quotidiana e profonda che ha caratterizzato il lungo Sessantotto italiano. Non solo: la fonte orale si rivela fondamentale nel tracciare le differenze emozionali

13 Ibidem, p. 23

14 A. Del Bo Boffino, *Prefazione*, in B. Gasperini, *Più botte che risposte*, Baldini&Castoldi, Milano 1997, p. 14.

15 Ibidem, p. 15.

16 Userò il termine Sessantotto come sineddoche. Per il dibattito storiografico sul “lungo Sessantotto italiano” si rimanda a: P. Berman, *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Einaudi, Torino 1996; J. Foot, *Looking back on Italy's “Long 68”*, in I. Cornils, S. Waters (a cura di), “*Memories of 1968*”, *Cultural History and Literary Imagination*, Vol. 16, Peter Lang, Berna 2010; A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Editori Laterza, Bari 2008; Circolo Gianni Bosio (a cura di), *Un anno durato decenni. Vite di persone comuni prima, durante e dopo il '68*, Odradek, Roma 2006; M. Flores, A. De Bernardi, *Il Sessantotto*, il Mulino, Bologna 1998; F. Socrate, *Sessantotto. Due generazioni*, Laterza, Roma-Bari 2018; A. Ventrone, “*Vogliamo tutto*”. *Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione, 1960-1988*, Laterza, Roma-Bari 2019.

17 G. Galletta, R. Rossini, A. Silingardi (a cura di), *Gli anni del 68. Voci e carte dell'Archivio dei Movimenti*, Associazione per un Archivio dei Movimenti, Genova 2018.

tra maschile e femminile, soprattutto in un contesto – come quello della stagione dei movimenti – che ha conosciuto innumerevoli traiettorie e percorsi personali. Le emozioni funzionano da “filtro” per rilevare queste differenze, “evidenziando la diversità dell'esperienza vissuta, le divergenze degli schemi di memoria, e le diverse interazioni con le nozioni culturalmente derivate di cosa abbia significato essere un attivista del 1968”¹⁸. È inoltre necessario sottolineare come il militante sessantottino per antonomasia sia maschio, androgino (secondo Luisa Passerini) o virile e sciupafemmine (secondo la visione di Sara Evans)¹⁹: la relazione che le intervistate sviluppano con questi modelli è quindi un punto fondamentale da analizzare per capire le traiettorie della memoria militante.

Nel caso del femminismo questo discorso è inoltre amplificato dall'esiguità di produzione scritta: se, infatti, un certo filone del movimento femminista ha voluto con forza produrre documenti scritti in modo da “partecipare” alla scrittura della storia, fino ad allora appannaggio maschile, il femminismo militante ha conosciuto forme di aggregazione e confronto politico difficilmente trasmissibili su carta. Anna Bravo ha sottolineato come la mancanza di report scritti delle sedute d'autocoscienza, “ritenuti deludenti rispetto al pathos della comunicazione verbale”²⁰, sia un problema parziale: le partecipanti all'esperienza hanno potuto acquisire una “competenza in tema di narrazione autobiografica” che può essere messa a frutto con una ricerca di storia orale. L'autocoscienza è d'altra parte solo la punta dell'iceberg delle esperienze femministe di cui si ha una traccia molto labile nella produzione scritta: ne fanno parte i campeggi, i viaggi, le feste, le manifestazioni, gli spettacoli teatrali, gli esperimenti di vita comunitaria, le sperimentazioni relazionali, le attività nei quartieri, nei consultori, nelle scuole. A questo grande e sommerso universo solo le testimonianze orali possono provare a rendere giustizia, anche se bisogna tenere conto della narrabilità solo parziale di quella che è stata una vera e propria “costruzione di un'identità collettiva”, secondo la definizione di Anna Rossi Doria²¹.

La storia orale permette inoltre di aprire con più facilità le porte all'emozionalità

18 R. Clifford, *Emotions and gender in oral history: narrating Italy's 1968*, in *Modern Italy*, vol. 17, n. 2, maggio 2012, pp. 209-221. Le traduzioni dei testi citati con il titolo inglese sono mie.

19 Ibidem, p. 212.

20 A. Bravo, *A colpi di cuore*, cit., p. 18.

21 A. Rossi Doria, *Dare forma al silenzio*, cit.

dei fenomeni storici: non solo perché tramite la presa diretta della testimonianza avviene una mediazione minore del contenuto emozionale da parte dell'intervistata rispetto alla testimonianza scritta, ma anche perché è l'emozionalità stessa dell'intervistatrice a essere messa in gioco. Il livello di scambio empatico – non obbligatoriamente positivo – che va a crearsi durante un'intervista è parte integrante del contenuto della testimonianza²², e si rivela fondamentale in un progetto di indagine così intimo quale la storia della sessualità. Non sarebbe stato infatti possibile verificare l'impatto della rivoluzione sessuale sulle giovani donne degli anni Sessanta e Settanta senza dar loro parola, senza indagarne dubbi, paure, formazione; i soli scritti sul tema – non pochi né parziali, a dire il vero – non avrebbero potuto entrare in profondità di un cambiamento vissuto a livello così intimo, di quella rivoluzione copernicana che ha riguardato la sfera personale di un'intera generazione, e ha plasmato il mercato e l'approccio mediatico al tema²³. Non è ovviamente possibile pensare di indagare i sentimenti di allora in “presa diretta”, ma l'oralità può aiutare a rilevare i contrasti tra i sentimenti del passato e le reinterpretazioni del presente²⁴: un contrasto particolarmente vivo, quando si parla di raccontare di sperimentazioni sessuali e relazionali, in cui possono essere subentrati disincanto, ripensamenti, imbarazzo, vergogna o semplice ironia. Elementi che negli anni Settanta erano considerati dalle partecipanti stesse scoperte straordinarie ed esperienze fuori dal comune sono oggi ridotti con ironia ad avventure giovanili, mattane, esperimenti. Si tratta di un processo di “superficializzazione”²⁵ volto a ridimensionare l'importanza delle scoperte di allora: per pudore, imbarazzo, “sguardo adulto”; ma anche perché mantenere intatta la profondità dell'esperienza significa coinvolgere un piano emotivo profondo - tanto nella conservazione del ricordo quanto nel suo racconto - che spesso le testimoni vogliono evitare. La storia orale presuppone inoltre un processo di “rimodellamento” (*reshaping*) delle esperienze vissute²⁶, in modo da garantirne la comunicabilità ai ricercatori (presumibilmente di

22 Cfr. L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

23 Cfr. J. D'Emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*, Harper & Row, New York 1988; A. Tonelli, *Comizi d'amore. Politica e sentimenti dal '68 ai Papa boys*, Carocci, Roma 2007.

24 Cfr. R. Clifford, *Emotions and gender in oral history*, cit.

25 Cfr. L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, cit., p. 86.

26 R. Gildea R., Mark J., Warring A. (a cura di), *Europe's 1968. Voices of Revolt*, Oxford University

altra generazione, quindi con nuovi linguaggi e sistemi di riferimento, quando non addirittura di cultura differente) e da porre il proprio vissuto in un contesto generale – addirittura universale, talvolta. Nel caso della sessualità, la collocazione della propria sperimentazione personale (o al massimo del piccolo gruppo di autocoscienza) nell'idea internazionale di liberazione sessuale porta a un processo di emersione, legittimazione e rivendicazione (*empowerment*) che molte donne sottolineano al termine delle interviste. La consegna della propria storia nelle mani di una ricercatrice esterna permette inoltre di sottrarsi a quell'“esame di felicità”²⁷ cui il femminismo ha spesso dovuto sottoporsi: “alle donne si chiede, come a un minore che abbia voluto fare di testa propria: <<Almeno [cioè: dopo tante proteste avventatezze sconvolgimenti], sei felice?>>”²⁸: un esame particolarmente difficile da sostenere parlando di sessualità, in un momento storico in cui le proprie “strategie del piacere” sono divenute un elemento identitario fondativo²⁹.

È infine bene segnalare come una ricerca di storia orale condotta da una donna con altre donne abbia alcune specificità. Le storiche femministe si sono spesso scagliate contro una storia orale “vampiristica”³⁰, che espropri l'intervistato della propria testimonianza: una prassi che sembra ormai scongiurata, soprattutto grazie all'utilizzo degli strumenti della storia pubblica, che permettono una restituzione – quantomeno simbolica, se non fattuale - del lavoro dello storico alle persone intervistate³¹. Rimane però ancora valido il “paradigma maschile dell'intervista” individuato da Ann Oakley³², in cui il ricercatore non è coinvolto – o cerca di esserlo il meno possibile – nel confronto con l'intervistato, mantenendo un distacco specialistico e andando a creare un rapporto gerarchico. Una modalità a mio parere da imputare non tanto a una mancata volontà maschile di mettersi in discussione, quanto più alla difficoltà di

Press, Oxford 2013.

27 A. Marino, *Il fantasma della felicità*, in *DWF*, n. 1, 1996, p. 15.

28 A. Bravo, *A colpi di cuore*, cit.

29 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

30 Secondo una definizione di Celia Kitzinger, che associa l'intervista di questo tipo a uno stupro (*take, hit and run*) (In L. Passerini, *Storie di donne*, cit., p. 198).

31 Cfr. T. E. K'Meyer, A. G. Crothers, *"If I See Some of This in Writing, I'm Going to Shoot You": Reluctant Narrators, Taboo Topics, and the Ethical Dilemmas of the Oral Historian Source*, in *The Oral History Review*, vol. 34, n. 1, inverno-primavera 2007, pp. 71-93.

32 A. Oakley, *Interviewing Women: a Contradiction in Terms*, in H. Roberts (a cura di), *Doing Feminist Research*, Routledge, London 1981.

percepire la propria esperienza come particolare, in un contesto che fa del “neutro maschile” un paradigma esperienziale di per sé universale. Se, quindi, le ricercatrici sono più pronte a mettersi in relazione con intervistati e intervistate, ponendo il dialogo su una chiave di confronto reciproco delle proprie esperienze, emozioni e pensieri, i ricercatori stentano a fare questo passaggio, dal momento che sono abituati a pensarsi come riferimento “neutro”, senza necessità dialogiche³³. È lo stesso “neutro universale” che per molti anni non ha permesso agli uomini di ritrovarsi in sedute di autocoscienza, neanche quando c'era la voglia di farlo: il mancato riconoscimento di una dimensione “altra” e oppressiva – al di fuori dei rapporti tra le classi – ha chiuso e rischia di chiudere tuttora quella dimensione di confronto che è tipica dell'indagine di genere, e necessaria per indagare con metodi oralistici argomenti attinenti sfere intime e personali – non pubblici, ancorché politici.

1.2 “Le parole per dirlo”: il femminismo e la creazione di nuovi standard emozionali

Già Lucien Febvre, negli *Annales*, invitava a indagare sulle *mentalités*, smettendo di considerare le emozioni come “una perturbazione dell'attività, [...] qualcosa di pericoloso, d'importuno e brutto” secondo una logica istituzionale e tecnicistica³⁴. È però solo negli ultimi decenni che la storia delle emozioni ha assunto una dimensione contemporaneistica: non si tratta solamente di cogliere emozioni e sentimenti di culture “altre” rispetto alla nostra – nel tempo o nello spazio -, quanto più di comprendere lo stato emozionale degli agenti di storia, il portato emotivo di grandi e piccoli eventi, la modifica culturale di sentimenti ed emozioni, della loro espressione e del vissuto dei singoli esseri umani. Sentimenti ed emozioni sono infatti “formati, repressi ed espressi differentemente da luogo a luogo”³⁵ nonostante la base neurologica sia comune: compito dello storico è indagare il contesto espressivo/repressivo in cui questi sentimenti prendono forma, e capire lo stretto

33 Per una panoramica del dibattito femminista a proposito della storia orale, J. Sangster, *Telling our stories. Feminist debates and the use of oral history*, in R. Parks, A. Thomson (a cura di), *The oral history reader*, Routledge, Londra e New York 1998.

34 L. Febvre, *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia* [1941], in *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976, p. 125.

35 S. Matt [2011], in P. Morris, F. Ricatti, M. Seymour, *Introduction: Italy and the emotions*, in *Modern Italy*, vol. 17, n. 2, maggio 2012.

legame di reciprocità tra eventi ed emozioni in una prospettiva storica, tenendo in considerazione l'alto grado di contagiosità delle emozioni, capaci di creare un "sistema di stimoli inter-individuali che prendono una varietà di forme secondo la situazione e le circostanze, quindi producendo un'ampia varietà di reazioni e modi di sensibilità in ogni persona"³⁶. Si tratta quindi di capire gli "standard emozionali"³⁷ di ogni società, e le modifiche – reali e potenziali – che questi standard subiscono, nonostante "i cambiamenti [delle emozioni siano] più lenti e meno concreti di quanto gli storici, che amano i cambiamenti drammatici, vorrebbero"³⁸. È inoltre importante sottolineare come gli standard emozionali non siano solo il paradigma dei sentimenti cui gli individui di una società si adeguano, ma abbiano una loro corporeità nelle norme, nelle aspettative, nelle parole, nei concetti, nelle pratiche in cui "le emozioni sono incastonate", e addirittura nei corpi stessi degli individui³⁹.

Il neofemminismo, nel suo "cammino carsico"⁴⁰, è stato un forte sovvertitore degli standard emozionali, che erano già stati profondamente modificati dalla rivoluzione culturale degli anni Sessanta e dalla cultura underground. La presa di coscienza e le rivendicazioni femministe hanno comportato un abbattimento di modelli culturali ed emozionali di rilevante portata: non solo una rivalutazione di quell'universo di sentimenti fino ad allora considerati "femminili" - e, in quanto tali, non degni di un uomo, né di una donna emancipata -, ma una vera e propria richiesta sociale di riconoscere e interpretare nuovi ruoli emozionali, tanto femminili quanto maschili⁴¹.

36 P. Burke (a cura di), *A new kind of history form the writings of Febvre*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1973, p. 14.

37 P. N. Stearns, C. Z. Stearns, *Emotionology: Claryfing the History of Emotions and Emotional Standards*, in *The American Historical Review*, vol. 90, n. 4, ottobre 1985, pp. 813-836.

38 Ibidem.

39 M. Scheer, *Are emotions a kind of practice (and is that makes them have a history)? A bourdieuvian approach to understanding emotions*, in *History and Theory*, n. 51, maggio 2012, pp. 193-330 (pag. 220).

40 M. S. Palieri, "Ce n'est qu'un debut". *E le donne hanno fatto il resto*, in P. Cioni, E. Di Caro, M. S. Palieri [et al.] (a cura di), *Donne nel Sessantotto*, il Mulino, Bologna 2018, p. 14.

41 Un esempio pratico ed evidente è la nuova richiesta di "emozione genitoriale" anche al maschile, che comprende sia una presa in carico effettiva dei compiti di puericultura, sia una dimensione emozionale fino ad allora negata agli uomini (Cfr. E. Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano 2014). Per una panoramica della nuova costruzione identitaria maschile a seguito del femminismo, E. Badinter, *XY. L'identità maschile*, Longanesi & C., Milano 1992; S. Bellassai, M. Malatesta (a cura di), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni Editore, Roma 2000; P. Stearns, *Be a Man! Males in Modern Society*, Holmes & Meier, Teaneck 1990; T. Edwards, *Erotics & Politics. Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism*, Routledge, London 1994.

È, questa, la creazione di ciò che Maud Bracke definisce “controcomunità emozionale”: una comunità che rifiuta coscientemente lo standard emozionale vigente ed egemonico, proponendo un'alternativa condivisa e politica. Si tratta di un'operazione che vede le emozioni come “fondazionali” di un nuovo pensiero politico, affatto in contrasto con la razionalità o l'analisi, ma anzi di rinforzo alla modalità dialettica⁴². I nuovi standard emozionali si formano anche in contesti non verbali (espressioni di rabbia, gioia, dolore): l'importanza che il filosofo Robert Solomon attribuisce ai corpi e all'ordine sociale in cui i corpi si muovono nel “fare” le emozioni⁴³ è perfettamente interpretata dal femminismo, che, in contrasto con la cultura della parola del Sessantotto, mette in gioco la fisicità in maniera attiva e propositiva (si pensi ai balli in piazza, alle performance teatrali e alla musica delle manifestazioni femministe⁴⁴, contrapposte alla rigidità compassata e virile dei cortei “politici”, in cui il corpo è usato al massimo come strumento di resistenza passiva durante i sit-in o di violenza attiva secondo logiche guerresche).

Al tempo stesso il femminismo si fa carico di un lato fondamentale del cambiamento degli standard emozionali, che non a caso dà il titolo a un testo cardine di quegli anni: *Le parole per dirlo*⁴⁵. Non sono solo le emozioni a essere modificate, o l'aspettativa su di esse, ma il modo di comunicarle: il movimento delle donne compie un'autoanalisi approfondita – tramite l'autocoscienza, la riflessione su di sé e gli scritti più teorici – di un lessico al femminile che è manchevole, quando non addirittura stigmatizzante. Trovare le parole per esprimere i propri sentimenti – vecchi e nuovi – significa appropriarsene, ma anche renderli pubblici, farli uscire dal contesto privato dell'emotività (non emozionalità, in una demarcazione netta) al femminile.

42 M. A. Bracke, *Building a 'counter-community of emotions': feminist encounters and socio-cultural difference in 1970s Turin*, in *Modern Italy*, vo. 17, n. 2, maggio 2012, pp. 223-236. Per la definizione di “comunità emozionale”, cfr. B. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University Press, New York 2006: “[un gruppo in cui] le persone aderiscono alle stesse forme di espressione emozionale e valutano – o svalutano – le stesse emozioni”.

43 In M. Scheer, *Are emotions a kind of practice*, cit., p. 194.

44 Sull'importanza del movimento e della musica come fattori di coesione di un movimento sociale, cfr. J. M. Jaspers, *Emotions and Social movements: Twenty Years of Theory and Research*, in *Annual Review of Sociology*, n. 37, agosto 2011, pp. 285-303.

45 M. Cardinal, *Le parole per dirlo*, Bompiani, Milano 1976. Sull'importanza del contesto lessicale per il cambiamento degli standard emozionali, cfr. P. N. Stearns, C. Z. Stearns, *Emotionology*, cit.

A essere terreno di indagine in questa ricerca sono quindi state le emozioni coinvolte nel processo di liberazione sessuale: emozioni intese sia come sentimenti dei singoli individui, sia come agenti di cambiamento sociale, sia, infine, come fattori di coesione e creazione del movimento femminista stesso, secondo il paradigma tracciato da James Jaspers⁴⁶. È ciò che ha fatto sì che il femminismo andasse a creare una “felicità pubblica”⁴⁷, per mutuare una fortunata espressione di Hannah Arendt: il collegamento di sentimenti – alcuni fino ad allora giudicati sconvenienti o addirittura proibiti per le donne – a una agency politica rappresenta una “liberazione emozionale” necessaria quanto la “liberazione cognitiva”⁴⁸. In questa direzione l'autocoscienza si pone come un perfetto terreno di indagine della storia emozionale, dal momento che, nell'illuminante concezione di Ida Dominijanni, è al tempo stesso presa di parola e pratica del corpo: la relazione tra linguaggio e fisicità si delinea come un inedito scontro vivo all'interno della cultura logocentrica occidentale⁴⁹. Nell'ambito della sessualità, trovare le parole per dirlo va talvolta al di là del significato emozionale, dal momento che spesso le donne mancano materialmente della capacità descrittiva dei propri organi, dei propri disturbi, della propria intimità, e non è un caso se molti gruppi di autocoscienza inizieranno a esplorare la sessualità proprio a partire dai manuali⁵⁰. Il piacere femminile, inesplorato dalla scienza, manca di parole per essere pensato, detto, descritto.

1.3 La sessualità come storia delle relazioni di genere e potere

“La sessualità è stata continuamente rimodellata dalla natura cangiante dell'economia, della famiglia e della politica”⁵¹, scrivono John D'Emilio ed Estelle Freedman: è per questo che, facendo un percorso inverso, è proprio la sessualità a

46 In particolare nel femminismo appaiono specialmente coinvolte la “reputazione”, intesa come orgoglio identitario, e la “connessione”, intesa come creazione di un sentimento di appartenenza che coinvolge un senso di amore, orgoglio ed eccitazione emozionale. (Cfr. J. M. Jasper, *Emotions and Social movements*, cit.).

47 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 128.

48 J. M. Jasper, *Emotions and Social movements*, cit., p. 296.

49 In B. Sandrucci, *Aufklärung al femminile. L'autocoscienza come pratica politica e formativa*, Edizioni ETS, Pisa 2005, p. 291.

50 I più utilizzati sono The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Feltrinelli, Milano 1974 e W. Masters, V. Johnson, *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*, Feltrinelli, Milano 1967.

51 J. D'Emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters*, cit., p. XII.

permettere di indagare periodi di cambiamento sostanziale della storia culturale e politica.

Forzando leggermente il pensiero foucaultiano, secondo cui “la storia della sessualità [...] deve essere fatta innanzitutto dal punto di vista di una storia dei discorsi”⁵², privilegiare le sedute di autocoscienza come punto di indagine sulla sessualità ha significato cercare di capire l'autorappresentazione del sé sessuale da parte delle femministe. Un'operazione che, con i dovuti accorgimenti propri della storia orale, ha permesso di esplorare aspetti altrimenti difficilmente rilevabili, perché facenti parte di una sfera personale che raramente è resa pubblica (fanno parziale eccezione i diari personali lasciati agli archivi e le corrispondenze epistolari, che possono però fornire solo una traccia esemplificativa della questione), ma anche di valorizzare il portato emozionale delle risposte, cosa che non sarebbe stato possibile fare con un semplice questionario. In effetti, negli archivi femministi si trova traccia di qualche test somministrato tramite riviste o all'interno di associazioni di donne⁵³, ma le risposte sono spesso rigide, poco utili a fornire un quadro completo delle varie sfaccettature della sessualità.

La storia di un cambiamento sottile delle abitudini quale è quello della sessualità – ovvero di una sfera che investe vasta parte dell'intimità personale, ma che raramente è stata riconosciuta come fattore politico dalla società, e ancor meno spesso è diventata “pubblica” – non può prescindere da un'analisi qualitativa. Se, infatti, la percezione di un cambiamento può essere apprezzata con dati sociologici e statistici (sebbene esistano pochissime indagini di questo tipo per l'Italia, e non sia quindi facile tracciare un quadro completo dello sviluppo delle abitudini sessuali nazionali⁵⁴), i movimenti che portano al cambiamento stesso devono essere indagati con metodi storici, utilizzando dati “micro” per andare a formare una storia “macro”.

L'utilizzo delle fonti orali, delineando fin da principio il tema della ricerca⁵⁵ e

52 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 137.

53 Ad esempio, un questionario sulla sessualità del 1984 si trova alla Libreria delle Donne di Firenze, ma senza dati sulla sua somministrazione; un altro, distribuito durante la manifestazione dell'8 marzo 1985 a Roma dal Collegamento Lesbiche Italiane, si trova alla Fondazione Badaracco.

54 Il primo studio scientifico sulla sessualità in Italia è M. Barbagli, G. Dalla Zuanna, F. Garelli, *La sessualità degli italiani*, il Mulino, Bologna 2010. Per gli anni Sessanta e Settanta forniscono una buona fonte qualitativa i testi di Lieta Harrison e di Gabriella Parca, che hanno però un taglio giornalistico.

55 Fornisce un ottimo esempio del problema N. A. Boyd, *Who Is the Subject? Queer Theory Meets*

ricorrendo a domande dirette e talvolta incalzanti, permette di superare l'ovvia reticenza a parlare di sessualità. Reticenza che dev'essere attribuita non a una scarsa importanza del tema nella vita delle intervistate o nel racconto del lungo Sessantotto, ma a una censura intervenuta a posteriori, data dalla crescita anagrafica, dal pudore e da un'impostazione – per quanto femminista – che privilegia la storia fattuale a quella emozionale. Le tante piccole storie di (dis)educazione sessuale negli anni Cinquanta, o di come siano state accolte le prime mestruazioni dalla famiglia e dalle ragazze stesse non possono perciò fornire un quadro generale di quale fosse lo stato educativo dell'Italia dell'epoca, né si può generalizzare asserendo che il menarca sia stato un trauma per tutte: è però possibile tracciare delle linee di tendenza generale, creare una narrazione collettiva, indagare quali siano state le emozioni connesse alla sessualità, e come e quanto queste emozioni si siano modificate a seguito della rivoluzione sessuale, prima, e dell'esperienza femminista e autocoscienziale, poi.

L'idea non è tanto quella di costruire un nuovo paradigma di abitudini sessuali, da sostituire a quello della rivoluzione sessuale o, ancora prima, al moralismo⁵⁶ vigente, quanto quella di capire le emozioni che hanno accompagnato le modifiche in campo sessuale, il dibattito “etico” sul tema⁵⁷ – per quanto privato, prima ancora che pubblico. In un concetto di sessualità “bidirezionale” - ovvero plasmata dagli input mediatici e culturali della società, ma che al tempo stesso ne influenza gli sviluppi e le direzioni – la rivoluzione femminile e femminista è un dato che è spesso stato assimilato alla rivoluzione sessuale degli anni Sessanta: si tratta invece di due ondate differenti – sia dal punto di vista cronologico sia, soprattutto, nelle loro direzionalità e obiettivi – cui è giusto riconoscere una propria dignità e importanza storica. I tentativi di parlare del sesso in maniera differente effettuati dalle femministe degli anni Settanta, per quanto non del tutto riusciti⁵⁸, hanno portato a una modifica

Oral History, in *Journal of the History of Sexuality*, vol. 17, n. 2, maggio 2008, pp. 177-189.

56 Per un'ampia trattazione del termine, cfr. B. P. F. Wanrooij, *Storia del pudore*, cit.

57 Per un'accezione simile della storia della sessualità, cfr. D. Herzog, *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, Cambridge University Press, New York 2011.

58 “La 'generazione di transizione': non solo una scarna élite intellettuale, ma il primo movimento di massa a provare a portare una vera parità nel regno della sessualità, ad insistere sul fatto che le donne avessero diritto all'espressione sessuale pienamente e liberamente come gli uomini. La prima, anche, a insistere nel difendere i confini della sessualità femminile in quanto tale e a chiedere agli uomini di partecipare alle sue definizioni e bisogni” (L. B. Rubin, *Erotic Wars. What Happened to the Sexual Revolution?*, Harper Perennial, New York 1991, p. 114).

sostanziale del discorso pubblico erotico, tanto nella letteratura specializzata (pornografia) quanto nel mainstream e nel pensiero collettivo. La liberalizzazione della sessualità è stata senz'altro un portato degli anni Sessanta e dell'introduzione della pillola anticoncezionale, il momento di svolta di un cambiamento lento e costante che proseguiva da decenni⁵⁹, ma la moderna idea della sessualità come ricerca (auspicata) di un piacere reciproco o individuale, senza fini riproduttivi né relazionali, è un portato del pensiero femminista⁶⁰.

La storia della sessualità è infatti interpretabile come passaggio delle relazioni di potere tra uomini e donne e, a livello simbolico, come espressione della costruzione storica dei generi⁶¹: un percorso già suggerito in Foucault⁶², che nel rifiuto di una “ipotesi repressiva” (espressa in quel caso sul XVII secolo), propone di vedere la sessualità come struttura dinamica nella complessa costruzione del potere. La prospettiva storica e non sociologica, inoltre, permette di “affrontare il piano dell'elaborazione culturale come luogo prescelto della creazione di identità sociali”⁶³, come ha sottolineato Bruno Wanrooij. In questa direzione, la storia della sessualità – e, al suo interno, questa ricerca – non si pone come obiettivo l'indagine delle abitudini e dei costumi sessuali, se non come sintomi di cambiamento sociale: punto centrale sono invece il desiderio e il piacere, e le strategie necessarie per individuarli, renderli leciti e perseguirli.

59 Cfr. H. Cook, *The Long Sexual Revolution. English Women, Sex, and Contraception 1800-1975*, Oxford University Press, New York 2004.

60 Si tratta di una moderna riproposizione di ciò che Foucault, riferendosi ad ambienti altri nel tempo e nello spazio, chiamerà “ars erotica”, in contrasto con la “scientia sexualis” dispositiva. (M Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 112).

61 In J. D'Emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters*, cit., p. XII. Gayle Rubin ha però sottolineato come questa visione sia stata anche un limite per l'analisi della sessualità, dal momento che non ha permesso di approfondire il tema dell'organizzazione sociale della sessualità. (G. Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in C. S. Vance (a cura di), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1984, p. 309).

62 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 29.

63 B. P. F. Wanrooij, *Storia del pudore*, cit., p. 15.

2. AUTOCOSCIENZA

Finché gli lasceremo facoltà di giudizio sul diritto a un nostro spazio l'uomo non potrà fare a meno di occuparlo, poiché non è uno spazio fisico quello di cui si parla – sebbene esista anche lo spazio fisico di cui siamo private – ma uno spazio storico, psicologico e mentale. [...] Fidando nel ruolo assegnato a chi è stata definita vagina, complementare, mancante l'uomo fa ricorso alla minaccia patriarcale: “Escluse!”: dalla sua cultura, dalla sua creatività, dalla sua rivoluzione, dalla sua utopia, dalla sua giornata, dalle sue notti. Aspetta gli effetti del nostro panico. [...] È qui che i gruppi femministi di autocoscienza acquistano la loro vera fisionomia di nuclei che trasformano la spiritualità dell'epoca patriarcale: essi operano per lo scatto a soggetto delle donne che l'una con l'altra si riconoscono come esseri umani completi, non più bisognosi di approvazione da parte dell'uomo.¹

In un questionario diffuso tra le femministe durante la manifestazione dell'8 marzo 1985 a Milano, alla domanda “Pratici una religione, un culto, una filosofia?” una donna risponde: “L'autocoscienza”². La risposta, se oggi può far sorridere, nasconde in sé il complesso universo della pratica autocoscienziale: un metodo d'indagine politica a partire da sé destinato a fare epoca e a cambiare le modalità d'azione della pratica femminista.

Dell'autocoscienza sono state date le più svariate definizioni, e per ogni donna che l'ha praticata³ c'è una sfumatura diversa, una diversa urgenza da comunicare.

Negli Stati Uniti, il Sappho Collective la definì 'cornerstone'⁴ (1971): le fondamenta del movimento femminista, che – giocando a forzare la traduzione – si trasformano nella pietra dell'angolo, della svolta. Una svolta che si percepisce chiaramente nei racconti – di allora e di oggi – di chi l'autocoscienza l'ha praticata: “un salto nel buio”, “una fortuna nella mia vita”, “l'unico gruppo a cui mi sento di appartenere”, “non riesco neanche a pensarmi senza questa esperienza”, “un particolare momento di comunicazione empatica in cui tutto è possibile”.

Negli anni Settanta, quando la ricerca di definizioni era impellente, l'autocoscienza

1 C. Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, Rivolta Femminile, Milano 1972.

2 Documento n. 852 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

3 Si parlerà qui di autocoscienza femminista, intesa come metodo politico praticato dalle donne tra gli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta.

4 In L. Jenkins, C. Kramer, *Small Group Process: Learning from Women*, in *Women's Studies Int. Quart.*, 1978, Vol. 1, p. 71.

è stata descritta come “metodo di interpretazione della realtà femminile attuato partendo dalla propria specifica condizione di donne⁵”, “pratica di lotta, come modo di rapportarsi agli altri, alla lotta, al marxismo, come modo nuovo di essere, in ogni momento, riverificabili e rimessi in discussione⁶”, “momento di presa di coscienza dei condizionamenti a cui siamo sottoposte, dell'oppressione specifica in quanto donne e dello sfruttamento determinato dalle strutture sociali ed economiche tipiche della società capitalistica⁷”.

È il “sentirsi come corpo⁸”, “la capacità di dire no al mondo⁹”: è il metodo che scardina l'assioma marxista-operaista ormai in declino e inserisce alcune variabili nel mondo compreso solamente sotto i dettami di “papà Marx e nonno Freud”.

Nella fluidità di questo magma di chiara portata rivoluzionaria, ma i cui confini sono difficili da delineare, è bene definire cosa si intenda per autocoscienza in questo studio: l'autocoscienza è un metodo politico, derivato dagli Stati Uniti e fatto proprio in Italia con un pensiero teorico fortemente originale e un'applicazione pratica che risente moltissimo delle caratteristiche peculiari del lungo Sessantotto italiano. Teorizzata in primis da Rivolta femminile, e in particolare negli scritti di Carla Lonzi, l'autocoscienza si è diffusa a macchia d'olio in tutte le città d'Italia, in modi più o meno ortodossi rispetto alla teoria iniziale. I gruppi di autocoscienza sono fioriti in Italia negli anni Settanta: la maggior parte ha avuto vita breve – si va da pochi mesi a qualche anno – ma alcune donne hanno continuato a vedersi, talvolta per decenni, praticando un'autocoscienza che ha assunto via via contorni sempre più particolari. Così, dagli studi sulle psicofavole ai gruppi di auto-aiuto per la menopausa, passando per la raccolta di documenti o il racconto alle nuove generazioni, l'autocoscienza è rimasta una modalità di incontro tra donne, e ha mantenuto quell'aspetto di momento di scambio ritualizzato che era stata la sua forza.

C'è chi ancora si scambia accuse di eterodossia, e propone la propria come “vera

5 “Femminismo oggi: esperienza di un gruppo”, *Effe*, giugno 1975. Tutte le annate di *Effe* sono scaricabili dal sito efferivistafemminista.it.

6 Ibidem.

7 “Autocoscienza come strumento politico di massa”, [un gruppo di donne], Agape, 1975 (Fondo Richebuono, Archivio dei Movimenti di Genova).

8 Intervista a Franca, Torino, 23/5/2017.

9 Intervista a Paola, Milano, 14/6/2017.

autocoscienza”. Ma, se una teoria c'è stata, era destinata a essere superata dai fatti: parlare oggi di autocoscienza significa analizzare un nuovo linguaggio, un nuovo modo di fare politica, di stare insieme tra donne – e poco importa se il piccolo gruppo non era poi così piccolo, o se talvolta l'azione nel sociale scavalcava l'indagine di sé.

Qual è l'obiettivo dell'autocoscienza? Alla domanda non è mai stata data una risposta univoca. Negli Stati Uniti si è puntato molto sulla socializzazione delle donne per prendere coscienza della propria oppressione, secondo un'ottica di auto-aiuto che avrebbe aiutato le partecipanti a sviluppare un orgoglio personale, rompere il sentimento di inadeguatezza e trovare un proprio posto nel mondo. L'agire nel sociale è sempre bilanciato da un lavoro su di sé, in un gioco di equilibri per superare l'oppressione tanto interiorizzata quanto esterna. L'approccio italiano, complice il clima del lungo Sessantotto, è fin da subito orientato verso l'esterno, a parte alcune eccezioni di cui si darà conto più avanti: lo “stare meglio” è una condizione possibile solo in una struttura differente da quella patriarcale, e lavorare su di sé è utile solo nella misura in cui porta a un'accresciuta consapevolezza politica, alla possibilità di agire sul reale.

L'autocoscienza femminista differisce da ogni altra forma di autocoscienza, in particolare da quella proposta dalla psicoanalisi, perché riporta il problema della dipendenza personale all'interno della specie femminile come specie essa stessa dipendente.¹⁰

Già all'epoca la confusione tra “autocoscienza” e “presa di coscienza” - i termini erano usati talvolta come sinonimi – creava cesure tra i gruppi. Le femministe più “politiche” - militanti nei gruppi extraparlamentari o, più raramente, nel Partito Comunista - intendevano la presa di coscienza come momento di conoscenza della propria oppressione, utile a pensare le strategie e le piattaforme di lotta. L'assunto di partenza era comunque “il personale è politico”, per dirla con lo slogan dell'epoca: l'abbattimento del muro (inteso anche in senso fisico, con le pareti domestiche) che separava l'interno (la casa, ma anche i sentimenti e le emozioni) dall'esterno (la piazza, l'assemblea, la politica). Partire dal personale significava inoltre partire “dalla dimensione storicamente assegnata alla donna¹¹”.

¹⁰ C. Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, cit.

¹¹ “L'autocoscienza come pratica femminista nell'esperienza del nostro collettivo”, *Collettivo Femminista Autonomo*, Napoli, 8 marzo 1976 (Archivio del femminismo, Fondazione Badaracco).

L'autocoscienza si muove su un doppio binario, nuova pratica politica nella sinistra extraparlamentare e pratica personale delle donne alla ricerca di un'identità inedita nel mondo in cambiamento. Non sempre l'equilibrio tra questi due input è stato ottimale, non sempre l'autocoscienza come pratica quotidiana ha avuto l'effetto sperato sulla politica; alle svolte e ai grandi cambiamenti personali hanno fatto seguito le delusioni relazionali e politiche, la difficoltà a ritrovare sé stesse, a ricucirsi, ad adattarsi a quel nuovo ruolo così faticosamente costruito.

La storia dell'autocoscienza è una storia di tentativi, di strade sempre diverse che vanno in un'unica direzione.

2.1 Storia

La storia del femminismo degli anni Settanta ha molti inizi e diversi finali. Così come avviene per il Sessantotto, anche il femminismo conosce una simultaneità mondiale di pensiero e azione. Il pensiero femminista assume in ogni contesto connotati diversi: le donne svizzere, ancora senza il diritto di voto, non possono che portare avanti battaglie di tipo emancipazionista; in Iran il movimento si inserisce nelle rivoluzioni soffocate da Khomeini, in America Latina assume forme e contenuti diversi nel fronteggiare dittature e populismi. Ci sono alcuni grandi temi che accomunano tutti i paesi (primi su tutti, il diritto all'aborto e il discorso sulla sessualità), ma background differenti – il clima politico, i diritti già conquistati, il ruolo tradizionale della donna nella società, le ingerenze religiose – portano a sviluppi diversi del movimento femminista. Tracciarne una cronologia, seppure parziale, significherebbe perdere di vista quel legame di contemporaneità e sovrapposizione che contraddistingue invece i gruppi femministi fin dalla loro nascita, tanto in Italia quanto nel resto del mondo; non bisogna inoltre dimenticare che, soprattutto nelle prime fasi del movimento femminista, la militanza è spesso fluida, non legata a un singolo gruppo.

In questo panorama complesso è bene sottolineare come le strategie scelte per l'espressione politica e teorica del femminismo siano state innumerevoli e differenti tra loro: ci limiteremo qua a dare brevi cenni della storia di alcuni gruppi e collettivi

che più si sono avvicinati, nella loro pratica politica, all'autocoscienza¹². Un'operazione necessaria a fornire un inquadramento teorico e cronologico all'esperienza autocoscienziale, ma che non può dar conto dei numerosissimi piccoli gruppi e collettivi nati spontaneamente tanto nelle grandi città quanto nelle piccole province. Questi collettivi, che spesso non hanno prodotto documenti scritti – o non li hanno conservati – e il cui impatto politico e teorico è stato risibile o secondario sul piano nazionale e internazionale, sono nondimeno fondamentali per capire quale sia stata la pervasività della pratica autocoscienziale. Non è purtroppo possibile provare a quantificare le donne coinvolte in esperienze di questo genere, ma è bene ricordare che sono stati proprio i piccoli comitati di quartiere, i gruppi nati attorno ai consultori di provincia, le amiche che si ritrovavano nelle case e nelle scuole¹³ a determinare la penetrazione delle istanze femministe all'interno della società.

Nei gruppi di autocoscienza italiani sono passate militanti del PCI, del PSI, del Partito Radicale, dei sindacati, dei gruppi extraparlamentari e del movimento studentesco; donne provenienti dal mondo cattolico e dalle esperienze *hippie* o che non avevano mai avuto alcun interesse per la politica. Anche le estrazioni sociali erano le più disparate, con un nucleo forte di studentesse universitarie o giovani lavoratrici provenienti perlopiù dalla classe media; donne al di sopra dei 25-30 anni erano rare, ma presenti.

Quando, tra il 1974 e il 1978, le grandi manifestazioni di piazza, i convegni, gli incontri, esprimono la forza del movimento femminista, le esperienze autocoscienziali iniziano a sfaldarsi, a “sciogliersi nel movimento”. Il portato dell'esperienza autocoscienziale si riversa nella politica attiva, in cui il “partire da sé” diventa una parola d'ordine imprescindibile: a essere modificata non sarà solo la piazza, ma anche la casa, le relazioni, la coppia, la famiglia. Rimangono vivi alcuni collettivi, che teorizzano un'uscita dalla politica attiva, e alcuni piccoli gruppi (non

12 Per una cronologia completa dei femminismi italiani si veda: F. Lussana, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci, Roma, 2012; A. Riberò, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg&Sellier, Torino 1999. Per gli Stati Uniti: A. Echols, *Daring to be Bad. Radical Feminism in America, 1967-75*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1989.

13 Le fonti orali utilizzate per questo studio provengono prevalentemente da donne che hanno fatto esperienze di questo tipo. Ho condotto una ricerca attiva e difficile per riuscire a raggiungere proprio quelle donne che avevano fatto parte di piccoli gruppi “marginali”: a loro, che hanno deciso di mettersi in gioco, va il mio più sentito ringraziamento.

così pochi, a giudicare dalle fonti orali) che continuano la pratica dell'autocoscienza senza contrapporla all'impegno politico quotidiano, e modificando con il passare degli anni urgenze, tematiche e, talvolta, persino modalità.

Prodromi del pensiero autocoscienziale si possono trovare in esperienze sociali e politiche diverse: in Italia già da alcuni anni l'organizzazione di Gioventù studentesca di don Giussani praticava una sorta di autocoscienza collettiva, chiamata "raggio": ogni settimana una decina di studenti e studentesse si incontravano per "partecipare all'esperienza di chi dice, [...] e dire la propria esperienza"¹⁴. Si tratta, appunto, di "partecipare"; in nessun modo l'esperienza diviene terreno politico, ma elaborazione personale.

Mi ricordo che ero andata a questo raggio, si chiamava, questo incontro in piazza san Marco, dove mi sono ritrovata in mezzo a un gruppetto di ragazzini e ragazzine che facevano autocoscienza, se possiamo chiamarla così, nel senso che ognuno raccontava. Ricordo che la cosa che mi aveva colpito era che parlavano, dicevano "Io prima di venire al Raggio di GS ero..." - avevano quindici anni, in un'epoca dove eravamo tutti molto [inquadri]! - "...ero un disgraziato, dopo sono diventato tutt'altro". Io dopo quell'incontro ho capito che non era il posto mio, perché dicevo "ma che cazzo di peccati devo confessare? Che ho rubato la marmellata?".¹⁵ (Giuditta, Milano)

In Francia già durante il Maggio il Movimento 22 marzo proponeva una riflessione sulla propria oppressione, che portasse alla rimodulazione costante della teoria e della pratica politica sulla base della propria esperienza; contestualmente si diffondeva in America Latina il pensiero di Paulo Freire, che faceva dell'autocoscienza degli oppressi il necessario punto di partenza per ogni rivoluzione.

Il pensiero autocoscienziale femminista nasce negli Stati Uniti, e da lì si diffonde rapidamente ovunque, con alterne fortune. In molti paesi l'autocoscienza è praticata da gruppi minoritari in un movimento femminista che vede l'esperienza perlopiù come abdicazione alle impellenti necessità politiche e che cerca di incanalare le energie in un'azione più immediata; in America Latina l'autocoscienza femminista si sposa al pensiero di Freire per un'elaborazione originale del concetto di oppressione¹⁶.

14 Don Luigi Giussani, in F. Socrate, *Sessantotto*, cit., p. 26.

15 Il cattolicesimo di base troverà poi una sua espressione autocoscienziale con l'esperienza del gruppo "Le Streghe" di Firenze, animato da Mira Furlani.

16 Per l'esperienza messicana, ad esempio, S. Marcos, *Feminismos ayer y hoy*, in *Poiésis, Tubarão*, v. 8, n. 13, gennaio-giugno 2014.

Peculiare è lo sviluppo del femminismo autocoscienziale francese, che vede la nascita di un gruppo, Psychanalyse et Politique, incentrato sul pensiero psicoanalitico di stampo lacaniano e il cui punto di partenza è l'ordine simbolico del patriarcato. Nel manifesto apparso su *Le torchon brûlé*¹⁷ nel 1971, il collettivo si presenta come “una tendenza per la liberazione delle donne” che intende operare all'interno del Mouvement de Libération des Femmes con una pratica di “presa di parola, presa di coscienza, presa dei corpi, analisi delle nostre contraddizioni e dell'incoscienza”.

Gli strumenti di pensiero che esistono già sono marchiati dal segno borghese e maschile come tutto ciò che ci circonda, come il linguaggio comune (non esiste un linguaggio neutro): lo saranno fino a quando non li avremo decostruiti, analizzati per oltrepassarli. [...] A partire dalle nostre contraddizioni materiali concrete, a livello della terra, a livello dei corpi, trasformiamo con fatica la realtà sociale politica ideologica che ci censura in una realtà dove le donne hanno un loro posto, non subordinato a quello degli uomini o alla mascolinità di certe donne. Questa trasformazione è un processo di produzione continua di conoscenza delle/sulle/per le donne in vista della presa di potere di tutte le forze oppresse.

Con riunioni “tutti i venerdì sera”, Psychanalyse et Politique (Psych et Po, per tutti) crea un pensiero unico nel panorama femminista non solo francese, rielaborando la teoria psicoanalitica in direzione femminista (sebbene le partecipanti ai gruppi contestino ogni etichetta, compresa quella di “femministe”): la parola d'ordine diventa la liberazione dall'Immaginario e dal Simbolico – i due perni lacaniani – che Psych et Po vede come esclusivamente maschili e fallocentrici¹⁸. Per questa liberazione sono necessari il separatismo e la scrittura, che divengono i due segni distintivi del gruppo, con la sperimentazione di stretti legami tra donne e la creazione delle Editions des femmes. Il collettivo ha come creatrice e punto di riferimento Antoinette Fouque¹⁹, una pensatrice originale ed esplosiva attorno a cui il gruppo graviterà per tutta la sua durata, provocando un ampio dibattito sulla figura della leader i cui echi si sentiranno anche in Italia.

La pratica autocoscienziale proposta da Psych et Po ha caratteri inediti, che verranno poi ripresi in Italia dai gruppi di pratica dell'inconscio: il “partire da sé” è

17 *Le torchon brûlé*, n. 3, 1971, consultabile su

<http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/feminisme/torchonbrule/letorchonbrule-n03.pdf>
(15/11/2018).

18 Per approfondimento, C. Duchén, *Feminism in France. From May '68 to Mitterand*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986.

19 Antoinette Fouque (1936-2014), psicoanalista ed editrice, è stata la creatrice del gruppo Psychanalyse et Politique e la principale animatrice delle Editions des femmes. In Francia ha fondato l'Institut de recherches en sciences des femmes, il Collège de féminologie e l'Observatoire de la misogynie.

infatti proposto come una destrutturazione dell'ordine simbolico del sé, proprio a partire dall'inconscio, dai sogni, dal non detto. Le donne non portano perciò nel gruppo le proprie esperienze quotidiane di oppressione, ma la propria differenza, il proprio sentire di alterità: la discussione è intima, personale, si passa al livello politico solo come atto di critica e non come azione sociale.

In Italia, la pratica autocoscienziale si rifà soprattutto al modello statunitense, le cui origini risalgono al novembre 1967, quando alcune donne si incontrano nell'appartamento newyorkese di Anne Koedt²⁰. Fanno parte delle New York Radical Women²¹, e sono in cerca di uno strumento che permetta loro di capire in quali modi sono oppresse le donne. Anne Forer²² propone allora che ognuna descriva l'oppressione partendo dal sé, raccontando in che modo si senta oppressa nella propria vita quotidiana. Le donne aderiscono subito con fervore; a Kathie Sarachild²³ il metodo ricorda subito quello usato nei gruppi per i diritti civili nel sud degli Stati Uniti, dove la parola d'ordine è *tell it like it is*. Il black power concretizza in lotta una protesta che affonda le sue radici nell'oppressione culturale e non unicamente economica: è in questa prospettiva “totalista” (Mitchell, 1974) che risiede la differenza con la politica anticapitalista; anche le donne trovano così il modo di prendere coscienza della propria oppressione.

La tecnica dell'autocoscienza ha anche rimandi alla rivoluzione culturale maoista (“parlare del dolore per ricordare il dolore”), di cui Sarachild leggerà qualche mese più tardi, e alla guerriglia guatemalteca, che la utilizza per analizzare le dinamiche all'interno dei gruppi rivoluzionari; a livello teorico, affonda le sue radici nelle nuove

20 Anne Koedt (1941), tra le fondatrici delle Redstockings. Particolarmente famoso il suo “Il mito dell'orgasmo vaginale” (1970), con cui mette in discussione le basi della psicoanalisi freudiana e le più comuni credenze anatomiche dell'epoca.

21 Gruppo fondato nel 1967 a New York da donne provenienti dagli ambienti della Nuova Sinistra. Il gruppo si riunirà fino al 1969, quando si scinderà tra “politiche” (W.I.T.C.H.) e “radicali” (Redstocking). Kathie Sarachild ricorda che il termine “radical” non era inteso come “estremiste”, come sarebbe poi diventato, ma - in senso più etimologico - come ricerca della radice dei problemi sociali.

22 Anne Forer (1946-2018), ricordata come la “creatrice” del *consciousness raising*. Abbandonerà il movimento femminista nel 1971.

23 Kathie Sarachild (1943), tra le fondatrici delle NYWR e, successivamente, delle Redstockings e del giornale *Woman's World*. È lei la prima a usare lo slogan “Sisterhood is Powerful”. Attualmente dirige l'archivio delle Redstockings e continua la sua militanza femminista attraverso libri, articoli e pubblicazioni.

teorie di psicologia sociale di Kurt Lewin, che avevano fatto fiorire gruppi di auto-aiuto in tutti gli Stati Uniti. Pochi anni più tardi, la dinamica autocoscienziale (il prendere coscienza della propria oppressione partendo dalle esperienze personali) sarà una delle basi delle teorie pedagogiche di Paulo Freire²⁴.

Il primo articolo che parla di autocoscienza femminista è “Getting together: the small group in Women's liberation”²⁵, firmato R. Lichtman:

Il piccolo gruppo è la nostra forza più grande. È il mezzo tramite cui le donne si raggiungono l'un l'altra, cercando insieme, crescendo insieme. Il nostro miglior metodo per prendere coscienza, il nostro strumento di organizzazione più efficace è, al tempo stesso, la nostra struttura più umana.

Ogni domenica sera mi incontro con altre dieci donne. Due studentesse delle superiori, due insegnanti, un'assistente sociale, tre studentesse universitarie, tre disoccupate...

Fanno seguito le donne del Sappho Collective, con “Rapping in small group's”²⁶: la metodologia si diffonde rapidamente. Le critiche – tanto all'interno del movimento quanto provenienti dagli uomini della Nuova Sinistra - sono numerose: si accusano le donne di voler fare terapia, di perdere di vista la politica, di ripiegarsi su se stesse. È la stessa Sarachild a sottolineare, in uno scritto del 1973 che riprende il suo *A Program for Feminist Consciousness Raising* del 1968, la valenza politica e sociale dell'autocoscienza:

L'obiettivo di ascoltare tutte non è mai stato quello di essere gentili, o tolleranti, o sviluppare la capacità oratoria o la “abilità all'ascolto”. L'intento era di avvicinarsi alla verità. La conoscenza e l'informazione avrebbero reso le persone “capaci” di parlare.

Il proposito di ascoltare i sentimenti delle persone non era terapeutico, non era quello di dare a qualcuna la possibilità di togliersi un peso dallo stomaco, che è qualcosa che appartiene all'amicizia. Era ascoltare ciò che aveva da dire. L'importanza di ascoltare i sentimenti di una donna era di collettivizzarli per analizzare la situazione delle donne, non analizzare *lei*. L'idea non era di cambiare le donne, non era fare “cambiamenti interni” - eccetto nel senso di arrivare a una conoscenza migliore. Era ed è la condizione che le donne affrontano, è la supremazia maschile, che vogliamo cambiare.²⁷

24 Sul tema, C. R. Hale, *Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala*, in *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5, dicembre 1997; T. J. La Belle, *From Consciousness Raising to Popular Education in Latin America and the Caribbean*, in *Comparative Education Review*, vol. 31, n. 2, maggio 1987, University of Chicago Press; J. P. Bailey, *Consciousness raising groups for women: implications of Paulo Freire theory of critical consciousness for psychotherapy and education (1976)*. *Doctoral Dissertations 1896*, University of Massachusetts Amherst, febbraio 2014.

25 Su *Up from under*, maggio/giugno 1970.

26 Su *Women*, inverno 1971.

27 K. Sarachild, *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*, First National Conference of Stewardesses for Women's Rights in New York City, marzo 1973, su: <https://web.archive.org/web/20110718193344/http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/fem/sarachild.html> (18/9/2018).

Ben presto i gruppi di autocoscienza si diffondono in tutti gli Stati Uniti, con una presenza particolarmente massiccia a New York, Chicago e Boston; alcuni studi statunitensi stimano che nel 1973 fossero 100.000 le donne che partecipavano o avevano partecipato a un gruppo di autocoscienza femminista²⁸. Il manualletto *How to start your own consciousness-raising group*, composto dalla Chicago Women's Liberation Union (CWLU) nel 1971 conosce ampia diffusione, tanto negli Stati Uniti quanto in Italia, dove è tradotto o ripreso da più gruppi femministi. Si tratta di vere e proprie istruzioni per formare un gruppo di autocoscienza: quante donne devono partecipare, come iniziare, quanto far durare le discussioni, come far sentire le donne a proprio agio. Tra le domande proposte per rompere il ghiaccio: “Perché ti sei sposata?”, “Come ti senti a proposito delle mestruazioni?”, “Sei economicamente dipendente da un uomo?”, “Cosa sappiamo, come donne, della nostra storia?”²⁹.

La teoria statunitense dell'autocoscienza prevede un periodo di riflessione interna al gruppo, per prendere coscienza della propria oppressione e delle forme che questa assume, per poi poter passare a un'azione politica diretta. Anche in questo caso, la CWLU fornisce esempi concreti: partecipare ai picchetti nelle fabbriche per l'occupazione femminile, scrivere giornali e riviste, fornire consulenze per aborti, studiare e diffondere la storia delle donne.

I gruppi di autocoscienza possono essere liberi o tematici. All'interno del CWLU Helen Aarli fonda un gruppo per “donne più vecchie”³⁰ che si concentra sul tema dello stupro; presto si diffondono gruppi su aborto, sessualità, violenza domestica, maternità, espressività artistica, salute. E proprio dalla pratica dell'autocoscienza (mai citata come tale, ma riportata con un generico “Parlando insieme”³¹) deriva uno

28 A. Shreve, *Women Together, Women Alone: The Legacy of the Consciousness-Raising Movement*, Fawcett Columbine, New York 1989.

29 The Chicago Women's Liberation Union, *How to start your own consciousness-raising group*, 1971, su:
<https://web.archive.org/web/20040212200503/http://www.cwluherstory.com/CWLUArchive/cwlu.html> (18/9/2018).

30 B. J. Love (a cura di), *Feminists Who Changed America (1963-1975)*, University of Illinois Press, Chicago 2006.

31 Angela Miglietti, tra le traduttrici di *Noi e il nostro corpo*, sentirà infatti la necessità di rendere esplicito questo legame: “Ho aggiunto qualche riga sull'autocoscienza. A quel punto ero già coinvolta nell'autocoscienza, e anche se ero ben consapevole che in qualche modo era distruttiva per me e altre, trovo che il self-help avesse bisogno di essere accompagnato con il parlare, lo stare insieme” (in M. Bracke, *Women and the reinvention of the political: feminism in Italy, 1968-1983*, Routledge, New York 2014, p. 107).

dei testi più famosi del femminismo statunitense: *Our bodies, Ourselves*, tradotto in Italia come *Noi e il nostro corpo*³². Un vero e proprio manuale di sessualità femminile, scritto dal Boston Women's Health Book Collective riportando stralci delle sedute di autocoscienza e self-help e approfondendo scientificamente i punti più discussi e oscuri.

Ebbe inizio da una discussione sul tema “Le donne e il loro corpo” svoltasi nell'ambito di un raduno di donne a Boston, nella primavera del 1969. Erano gli inizi del movimento femminista e fu una delle prime riunioni in cui ci incontrammo con il preciso scopo di parlare fra noi. Per molte era la prima volta che ci si trovava insieme per parlare e pensare alla nostra vita e a ciò che potevamo fare per modificarla. Prima della fine del raduno alcune di noi decisero di continuare a incontrarsi per proseguire la discussione.³³

Le influenze del femminismo statunitense arrivano in Italia per più canali, portate da quell'internazionalismo che è stato uno dei punti di forza del femminismo degli anni Settanta. Le donne che andavano negli Stati Uniti entravano in contatto con la galassia femminista, ne erano coinvolte e affascinate; vere e proprie guide turistico-politiche (le “Women's Yellow Pages”) le guidavano da un collettivo all'altro, da un consultorio a una libreria. Dal canto loro, le femministe d'oltreoceano erano spesso “in visita” in Italia, e diffondevano la nuova metodologia autocoscienziale.

Io pochi anni prima avevo partecipato a una serata tra amici sessantottini, dove due ragazze che erano state in America ci avevano portato dei documenti dattiloscritti dove delle donne raccontavano il desiderio di unirsi tra di loro e di fare autocoscienza, di lavorare su di sé tra donne. La cosa mi aveva molto colpita – allora eravamo in pieni fermenti rivoluzionari – e avevo detto: “Dai, sì, facciamolo anche noi, noi donne, noi amiche. Proviamo a fare questa cosa qua”. (Melusina, Milano)

Contemporaneamente, si fa strada in Italia una teoria inedita, che non necessariamente ha debiti con le “sorelle” statunitensi³⁴: è il pensiero di Carla Lonzi, che prende corpo in Rivolta Femminile. Il risultato è un esperimento dai caratteri nuovi, che risente di diverse influenze ma che non può essere ridotto a una copia del *consciousness raising* “originale”.

L. era tornata da poco dall'America e aveva preso contatto – forse addirittura da Stanford, non mi ricordo, da un posto piuttosto movimentato – con i collettivi di autocoscienza femministi all'università. [...] D'altronde, Elvira era in contatto con Rivolta Femminile di Milano, che ha cominciato a fare autocoscienza ben prima di noi. (Francesca, Genova)

32 A oggi il libro è stato tradotto in trenta lingue diverse, per un totale stimato di quattro milioni di copie (www.ourbodiesourselves.org, 18/9/2018).

33 The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit.

34 Per un'analisi transnazionale delle influenze femministe, M. Bracke, *Women and the reinvention of the political*, cit.

La teoria originale di Carla Lonzi si interseca così con le traduzioni del gruppo Anabasi, che portano il femminismo statunitense in Italia in modo organico; dal punto di vista pratico, è un articolo di Alma Sabatini, comparso su *Effe* nel 1974, a fare chiarezza su cosa sia l'autocoscienza, come si debba praticare, e quale sia il suo valore politico (“finalmente cominciamo a esistere”).

Con il piccolo gruppo noi iniziamo un processo di ricerca e di scoperta di noi stesse, partendo proprio da quegli aspetti che il mondo politico maschile ha sempre trascurato: il mondo degli affetti, delle emozioni, la sessualità, la vita familiare. La vita è stata arbitrariamente divisa in due parti: l'esterno (il mondo della produzione, le guerre, la ricerca scientifica, la “cultura”, ecc.) affidato agli uomini, l'interno (la casa, la famiglia, gli affetti, ecc.) lasciato alle donne. Solo l'esterno ha quindi vera dignità politica; l'interno, proprio perché “cosa da donne” è stato relegato nell'ambito del privato, del personale e quindi non comunicabile.

Questa arbitraria divisione della vita, che rispecchia e mantiene l'egemonia dell'uomo sulla donna, e l'isolamento fisico e psichico delle donne all'interno della casa hanno impedito finora che il “personale” diventasse “politico” e che le donne si organizzassero per una lotta autonoma. Nel piccolo gruppo le donne, attraverso lo scambio ed il confronto delle proprie storie ed esperienze prendono coscienza dei dati comuni della loro oppressione, cessano di incolpare se stesse della situazione in cui vivono, ne identificano le cause esterne e rivolgono contro di esse la loro rabbia.³⁵

Come negli Stati Uniti, anche in Italia dalle prime esperienze nasce una costellazione di piccoli gruppi, non necessariamente associati a un collettivo: l'autocoscienza si fa nelle case, tra amiche, seguendo le linee lette sulle pubblicazioni femministe o cercando e reinventando quotidianamente la propria metodologia.

La mappatura che segue individua quindi alcuni gruppi fondamentali per la teorizzazione dell'autocoscienza. Gruppi che, è bene dirlo, hanno visto una partecipazione numericamente inferiore rispetto alla moltitudine di esperienze autocoscienziali degli anni Settanta, ma il cui impatto teorico è fondamentale per tracciare quali siano state le modalità italiane del *consciousness raising*. È inoltre fondamentale riconoscere come alcune delle parole d'ordine del pensiero autocoscienziale siano sorte al di fuori dei gruppi che analizzeremo: è il Cerchio Spezzato di Trento, nel 1970, a pubblicare un opuscolo dal titolo “Non c'è rivoluzione senza liberazione delle donne, non c'è liberazione delle donne senza rivoluzione”; è il gruppo veneto di Lotta femminista il primo a usare con costanza l'espressione “il personale è politico”.

³⁵ A. Sabatini, *Il piccolo gruppo*, in *Effe*, gennaio 1974.

Demau

Il Gruppo DEMAU (Demistificazione Autoritarismo) agisce al di fuori di qualsiasi tendenza politica e religiosa. Ritiene che, nel momento presente e in questo tipo di società la partecipazione e il contributo della donna siano indispensabili per un rinnovamento dei valori umani attualmente distribuiti e basati sull'appartenenza all'uno o all'altro sesso.³⁶

È il dicembre 1966, e a Milano esce il manifesto del Demau – Demistificazione autoritarismo (più tardi si aggiungerà l'aggettivo “patriarcale”). Il gruppo è nato su iniziativa di Daniela Pellegrini³⁷, Elena Rasi e Lia Cigarini³⁸ e segnerà l'inizio del neofemminismo italiano: le donne che vi si ritrovano – inizialmente anche qualche uomo, come lo psicoanalista Elvio Fachinelli³⁹ – prendono le mosse dalla critica a una logica emancipazionista, che aveva contraddistinto fino a quel momento i movimenti femministi italiani. Le proposte riformiste delle “baffute dell'UDI”, secondo una sprezzante definizione dell'epoca, non rispondono in alcun modo alla spinta rivoluzionaria che le donne sentono di dover agire.

Due gli obiettivi principali:

- 1) Esame di tutte le teorie dalle quali si possa, con criterio scientifico, evincere una definizione della donna oggi, base essenziale su cui costruire una proposta per prospettive future [...]
- 2) Azione di sensibilizzazione e vasta diffusione della problematica esposta nel presente manifesto.⁴⁰

Attraverso lo studio, quindi, le donne si propongono di mettere in discussione le basi stesse del pensiero: la storia e la cultura – maschili – devono essere annullate per poter fare spazio a un percorso che inizialmente si vuole condiviso e che diventerà presto solo al femminile. A ogni riunione del gruppo gli obiettivi e le modalità sono ridiscusse; all'inizio si tengono incontri pubblici, con intenti provocatori, e non si parla ancora di separatismo. Anzi: il quarto punto del Manifesto riguarda proprio la

36 Dal manifesto di DEMAU, in *Sottosopra*, “*Esperienze dei gruppi femministi in Italia*”, n. 2, 1974.

37 Daniela Pellegrini (1937) è tra le fondatrici del DEMAU. Si considera la “prima” femminista e ha portato avanti per tutta la vita le tematiche femministe, facendo del separatismo una scelta di vita. Rifiutando nettamente l'approccio simbolico, cui ha sempre preferito la riflessione sulla maternità, e il “pensiero della differenza”, di cui critica la riduzione al duale, continua ad animare la Casa delle Donne di Milano, dove qualche anno fa ha ripreso la pratica autocoscienziale.

38 Lia Cigarini (1937), tra le fondatrici del DEMAU, si è poi occupata a lungo di autocoscienza e di relazione tra i generi. È stata tra le fondatrici della Libreria delle Donne di Milano.

39 Elvio Fachinelli (1928-1989), psicoanalista, ha lavorato a lungo sulla pedagogia non autoritaria, dando vita anche ad asili sperimentali. Fu fondatore, insieme a Lea Melandri, della rivista (e casa editrice) *L'erba voglio*.

40 Dal manifesto di DEMAU, in *Sottosopra*, n. 2, 1974.

soggettività maschile.

Emancipazione dell'uomo; in quanto il maschio è a sua volta privato di vaste possibilità umane. Come la donna non ha raggiunto la propria maturità senza conquistare a sé valori finora negativi, così l'uomo non possiederà sufficienti strumenti di giudizio e comprensione se non conquisterà quelli da lui finora disprezzati, o invidiati, come « femminili ».

Anche l'uomo, inoltre, di fronte all'emancipazione femminile, si potrà trovare in situazioni di sfruttamento e squilibrio.⁴¹

Diventa ben presto evidente, però, che la critica alla cultura della società patriarcale è troppo radicale per poter comprendere un'azione rivolta verso l'esterno: le donne che cercano una modalità più “politica” finiscono per allontanarsi, così come i pochi uomini. Rimane lo studio, e il piacere di ritrovarsi – forse per la prima volta in Italia – con un progetto politico e culturale tra donne.

Presto arriverà dagli Stati Uniti l'autocoscienza, che si innesterà quasi naturalmente nelle modalità del Demau: il partire da sé e da una sessualità colonizzata dal maschile, plasmata sull'uomo e sul suo piacere, non detta e non dicibile al femminile. E, con l'autocoscienza, la teorizzazione del separatismo, così oggi nelle parole di Daniela Pellegrini:

Non si può uscire dal DUE in sua presenza riconfermata come tale. [...] La pratica del separatismo è assunzione di autonomia da questa presenza concreta e simbolica dell'immaginario che genera, è assunzione e farsi carico della complessità del vissuto presente in ciascuna/o del Due, fuori dalla delega e dalla seduzione dall'Altro.⁴²

Dal 1970, le donne del DEMAU iniziano a creare e a partecipare a piccoli gruppi di autocoscienza; nel 1972 l'incontro con le donne francesi di *Psychanalyse et Politique* cambia ancora una volta i connotati del gruppo: il vivere insieme, tra donne, assume una dimensione politica che fino a quel momento in Italia non era stata teorizzata. Da qui l'esigenza di una nuova apertura a elementi esterni, con la partecipazione al Collettivo di via Cherubini, e alla teorizzazione della “omosessualità politica”: come le francesi, si sente l'esigenza di far entrare anche amore e sessualità in quei rapporti tra donne che sono in rapida trasformazione.

Un anno più tardi il Demau si scioglie: alcune partecipanti si avvicinano ai gruppi *Analisi e Pratica dell'inconscio*⁴³, nati nel contesto di via Cherubini. Daniela

41 Ibidem.

42 D. Pellegrini, *Liberiamoci della bestia. Ovvero di una cultura del cazzo*, Global Print, Gorgonzola (MI) 2016, p. 110.

43 “La pratica dell'inconscio, difficile da spiegare e anche da praticare, è appropriarsi di un nuovo linguaggio che riporti finalmente alla coscienza esperienze primordiali, come ad esempio il rapporto conflittuale con la madre o con il padre. [...] La nuova pratica è originata dalla precisa

Pellegrini vede in questo un elevato rischio di abbandono della concretezza, di una materialità che non è ancora stata indagata a fondo. Rimane vivo il Collettivo di via Cherubini, che continuerà l'autocoscienza, lontano da una logica emancipazionista:

Le stesse donne ‘emancipate’ hanno in sé questo malessere psicologico non controllato da alcuna tradizione culturale, che le fa sentire inferiori e in condizione di fragilità rispetto alla loro capacità di ‘farcela’. Entrando in un ambiente ‘misto’ esse annaspiano faticosamente in coda, fanno riferimento agli ‘uomini’ e da essi chiedono riconoscimento⁴⁴.

Rivolta Femminile

È Rivolta Femminile il primo gruppo separatista italiano. Fondato nel 1970 da diverse donne, tra cui Carla Lonzi⁴⁵, Carla Accardi⁴⁶ ed Elvira Banotti⁴⁷, Rivolta Femminile ha una forte impostazione teorica, che vede la sua massima espressione negli scritti di Carla Lonzi. Contrariamente alla maggior parte dei gruppi politici di quegli anni – femministi e non – Rivolta si affida molto alla scrittura: dal gruppo provengono i famosi “libretti verdi”, che vedranno grandissima diffusione nel movimento, tanto da arrivare anche nei gruppi maschili e misti, perlopiù impermeabili alle istanze femministe.

Il primo contatto con il movimento delle donne, o movimento femminista, l'abbiamo avuto molto presto – ancora nel '70 – perché avevamo trovato in giro, non so bene come, degli opuscoli verdi di Rivolta Femminile, scritti da Carla Lonzi [...]. Allora siamo andati a trovare, tramite l'indirizzo, queste donne chiedendo di avere questi opuscoli. E loro ci hanno detto che non tenevano rapporti con gli uomini, sostanzialmente, e quindi o noi avevamo nel nostro collettivo della libreria una donna, o altrimenti non ci davano nemmeno i libri. Allora abbiamo convinto una ragazza a entrare nel collettivo per poter avere questi libri: era un problema in qualche modo professionale, per noi, perché doveva essere la ricchezza della libreria [dar conto] di tutte le differenze che c'erano nel movimento, e non potevamo tollerare che non ci fosse questa differenza – che poi abbiamo scoperto col tempo era la più grande di tutte le differenze.⁴⁸

sensazione che l'autocoscienza non basta più” (F. Lussana, *Il movimento femminista in Italia*, cit, p. 164).

44 Da un documento di Daniela Pellegrini,

<http://www.femminismoruggente.it/femminismo/pdf/demau/demau1964.pdf> (12/4/2018).

45 Carla Lonzi (1931-1982) è stata una storica dell'arte e femminista. Fondatrice di Rivolta Femminile, ha abbandonato il mondo dell'arte per dedicarsi al femminismo a tempo pieno, fino alla sua morte.

46 Carla Accardi (1924-2014), artista e femminista. Tra le fondatrici di Forma 1, non abbandonerà la carriera artistica neanche dopo aver fondato Rivolta Femminile, da cui uscirà presto per divergenze con la Lonzi. La sua proposta del metodo di autocoscienza alle studentesse del liceo dove insegnava la portò alla sospensione dal servizio.

47 Elvira Banotti (1933-2014). Scrittrice e giornalista (suo un famoso attacco televisivo a Indro Montanelli a proposito dell'acquisto di una “moglie” dodicenne durante la campagna d'Etiopia). Tra le fondatrici di Rivolta Femminile, si occuperà sempre di temi inerenti la sessualità, spesso con posizioni controverse.

48 Primo Moroni intervistato da Ida Farè, su

Con *Sputiamo su Hegel* (1970) e *Donna clitoridea donna vaginale* (1971) Carla Lonzi traccia le nuove linee guida del femminismo italiano, passando “dal singolare al genere”⁴⁹: il contenuto è originale, rivoluzionario, inedito. La Lonzi aveva trascorso nel 1968 alcuni mesi a New York, ma dai suoi diari non risulta alcun contatto con i gruppi di autocoscienza che si andavano formando in quel periodo negli Stati Uniti; se incontri sporadici non sono da escludere, visto il carattere informale dell'autocoscienza, il contenuto dei “libretti verdi” è senz'altro un'elaborazione personale.

Il *Manifesto* di Rivolta Femminile, diffuso a Milano e a Roma nel luglio 1970, traccia fin da subito la necessità di un'autonomia femminile per liberarsi dello “schermo” posto “tra noi e il mondo”. “Abbiamo guardato per 4000 anni: adesso abbiamo visto!”, sintetizzano le autrici. La Lonzi individua nel femminismo l'*atto di incredulità* verso le idee in cui la donna si è fino a quel momento identificata, dal momento che “l'immagine femminile con cui l'uomo ha interpretato la donna è stata una sua invenzione”. In questo contesto l'autocoscienza, rivendicata anche nello scritto *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972)

è la forma con cui le donne strappano il loro sesso al destino dell'immanenza. Dandosi riconoscimento le une con le altre esse sottraggono all'uomo il potere (assoluto) di definirle. Ovviamente senza che si renda operativa e visibile la separazione dagli uomini, questa sottrazione di potere non ha modo di realizzarsi. Il luogo separatista è quindi indispensabile perché la pratica delle relazioni tra donne possa svilupparsi.⁵⁰

Dal punto di vista pratico, Rivolta Femminile si articola in piccoli gruppi che vedono nella Lonzi più una teorica che una leader; i rapporti con il movimento non sono sempre morbidi, e le militanti sono spesso accusate di essere intellettuali, borghesi ed elitarie dalle altre femministe⁵¹.

Lo scontro arriva durante il I Congresso del Movimento di Liberazione della Donna (1971), quando Rivolta Femminile decide di abbandonare la sala per protestare contro la presenza degli uomini; un ulteriore punto di rottura con il “movimento femminista” è la controversa presa di posizione sulla legge sull'aborto,

<https://archive.org/details/PrimoMoroniIdaFareMovimentodelleDonne/9/8/18>).

49 M. L. Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990.

50 Ibidem, p. 198.

51 In A. Ribero, *Una questione di libertà*, cit.

secondo Rivolta “decaduta di fatto”⁵² ancora prima di essere approvata.

Quando Pasolini si schiera contro l'interruzione volontaria di gravidanza sul *Corriere della Sera* (gennaio 1975), Carla Lonzi invia al giornale il proprio scritto *Sessualità femminile e aborto* (1970). Non avendo ottenuto la pubblicazione, la Lonzi decide allora di scrivere direttamente a Pasolini, sottolineando le posizioni di Rivolta Femminile e rammaricandosi di come “il fratello continua ad arrivare prima della sorella a farsi ascoltare”:

[Come Rivolta Femminile] abbiamo posto dal '71 il problema della presa di coscienza su ciò che l'aborto legale sottintende: la consacrazione del coito. Il nostro obiettivo non era negare la libertà di aborto, ma cambiare il suo significato nella coscienza di chi continuerà a subirlo, anche libero, la donna, e a imporlo, una cultura se non vogliamo dire l'uomo.⁵³

La posizione sul tema si interseca strettamente al rifiuto della sessualità maschile e del coito come momento centrale del rapporto sessuale; l'aborto sarebbe quindi uno strumento del patriarcato “che si rinnova per sopravvivere”. Dal punto di vista legislativo, le donne di Rivolta chiedono una depenalizzazione del reato di aborto, senza che questo sia però regolamentato dallo Stato.

Queste posizioni si associano a un rifiuto totale – quantomeno negli scritti della Lonzi – dell'agire politico, che non può riuscire a incarnare la necessità femminista, ovvero una ridiscussione della dinamica di potere nell'ottica del rapporto tra i sessi. L'autocoscienza di gruppo è invece l'unico metodo che permetta una “risonanza” tra donne:

questa pratica trova il suo centro nell'individuo singolo, e trova il suo senso nella trascendenza del carattere contingente della realtà che ogni esperienza ha, poiché in essa prende forma, tramite la parola, tramite il pensiero, una coscienza femminile⁵⁴.

L'età più avanzata delle partecipanti rispetto agli altri collettivi femministi (nel 1970 Lonzi ha 39 anni, Elvira Banotti 37, Carla Accardi 46), la diversa estrazione sociale e lavorativa, il non aver partecipato al movimento studentesco del Sessantotto permettono a Rivolta Femminile di tenere un profilo totalmente originale. Anche nelle modalità: il forte impianto teorico si manifesta nella produzione scritta – una

52 In F. Lussana, *Il movimento femminista in Italia*, cit.

53 Lettera di Carla Lonzi a Pier Paolo Pasolini, 25 gennaio 1975, su <http://www.universitadedelledonne.it/lonzi-pasolini.htm> (9/9/2018). La Lonzi non riceverà mai risposta e annoterà amaramente nel suo *Diario*: “Io gli avevo offerto la fratellanza, l'ha rifiutata. Vuole che un altro uomo lo chiami fratello, non una donna”.

54 M. L. Boccia, *Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi*, in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, 1987.

rarietà all'epoca – rivendicata addirittura con il nome dell'autrice e non, come spesso accadeva, con una sigla collettiva. Gli Scritti di Rivolta Femminile continueranno a essere pubblicati fino agli anni Novanta; Carla Lonzi dirigerà la collana fino alla sua morte, nel 1982.

L'Anabasi

Il gruppo italiano più strettamente legato alle esperienze statunitensi è senza dubbio L'Anabasi. Nel 1972 Serena Castaldi⁵⁵ cura a Milano la traduzione di alcuni articoli tratti da *Notes from the First Year*⁵⁶ (1968), accostandoli a interventi di donne statunitensi, francesi, inglesi e argentine. Per l'Italia sono presenti alcuni brani tratti da *Sputiamo su Hegel* di Carla Lonzi e il manifesto del Cerchio Spezzato di Trento, uno dei primi testi separatisti italiani. La pubblicazione prende il titolo di *Donne è bello* e contiene testi su sessualità (“Il mito dell'orgasmo vaginale”, Anne Koedt), aborto, divisione del lavoro, strategie politiche del femminismo. Nella sezione “Proposte” trovano spazio articoli di Lichtman (“Sorellanza e piccolo gruppo”), O'Connor (“Piccolo gruppo”), Pam Allen (“Il processo del piccolo gruppo”), Kathie Sarachild (“Un programma per le femministe: prender coscienza”), Carol Hanish (“Ciò che è personale è politico”). Dalla Francia arrivano due documenti de Le torchon brule (“Oppressione e autocoscienza” e “Lettera al mostro che è in me”). Ancora una volta, l'obiettivo è quello di dare gli strumenti alle donne per creare un piccolo gruppo di autocoscienza, fornendo loro l'impianto teorico e pratico, prevenendo le obiezioni e i dubbi.

Una delle prime cose che si scoprono entrando in un gruppo femminista è che i nostri problemi personali sono dei problemi politici, per i quali non esiste alcuna soluzione personale. Esiste solo un'azione collettiva per una soluzione collettiva. Sono andata e vado a queste riunioni [di autocoscienza] perché vi ho acquisito una comprensione di cose politiche che tutte le mie letture, tutte le mie discussioni politiche, tutte le mie “azioni politiche” e i miei quattro anni nel “Movimento”, non mi hanno mai dato. Sono stata costretta a togliermi gli “occhiali rosa” dagli occhi ad affrontare la triste verità, e cioè fino a che punto la mia vita di donna è tragica. Arrivo a capire le cose con la mia testa, il che è molto diverso dalla comprensione esoterica ed intellettuale del genere “noblesse oblige” che ho avuto altre volte nella lotta per altri settori.⁵⁷

55 Serena Luce Cataldi (1943), fondatrice de L'Anabasi, ha lavorato a lungo come traduttrice delle opere femministe statunitensi. Si è poi trasferita negli Stati Uniti, dove si è dedicata al rapporto mente-corpo, con attività di yoga e creatività artistica.

56 New York Radical Women, *Notes from the First Year*, giugno 1968 (consultabile integralmente su https://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlms01037/, 5/4/2018).

57 C. Hanish, “Ciò che è personale è politico”, *Donne è bello*, L'Anabasi, febbraio 1972 (Fondo

Accanto a *Donne è bello* L'Anabasi pubblica un altro opuscolo, che conoscerà minore diffusione. Si tratta di *Al femminile*, un esperimento creativo che ben rappresenta il portato di novità del gruppo:

Abbiamo sentito l'esigenza di pubblicare qualcosa che fosse nostro, che esprimesse le nostre idee, che ci mettesse in comunicazione con gli altri gruppi femministi e con le donne tutte [...]. Allora ognuna ha tirato fuori i suoi foglietti, un po' con timidezza: li abbiamo messi insieme ordinandoli per grossi argomenti, e mettendone qualcuno in lista d'attesa. Poi abbiamo deciso che non dovesse essere il solito giornale tutto scritto: oltre alle parole ci sono le immagini, oltre alla prosa c'è la poesia.⁵⁸

A differenza delle donne di Demau e Rivolta Femminile, che sono più “vecchie” e di estrazione borghese, L'Anabasi è composta perlopiù da ragazze giovani, studentesse universitarie, che hanno partecipato al movimento studentesco: si riuniscono a casa della Castaldi, che è in contatto con le femministe statunitensi. Il gruppo si focalizza sullo studio dei testi nordamericani, utilizzandoli come spunto per le proprie riflessioni autocoscienziali e curando alcune pubblicazioni che conoscono ampia diffusione nel movimento.

Le prime volte ci siamo trovate dicendo: 'io vi racconto di questa esperienza'. Poi, una volta che eravamo riunite lì, mi sono resa conto che invece di raccontare l'esperienza americana era più interessante applicare quel modello che avevo visto usare lì, di dare la parola successivamente a ciascuna e vedere cosa veniva fuori... Ognuno diceva la motivazione che l'aveva portata lì, e ora della fine della riunione era chiaro che c'erano tanti di quei problemi che tutte erano interessate a ritrovarsi. E così è nato il gruppo.⁵⁹

In aperto contrasto con il Movimento di Liberazione della Donna a causa del suo spirito “legalitario” anche L'Anabasi, come Rivolta Femminile, ha una posizione sfumata sul tema dell'aborto.

Il fatto che questa terribile realtà, invece di essere messa in discussione e in prospettiva superata, venga assunta ratificata e, in certo senso, difesa e istituzionalizzata, non può che lasciarci gravemente perplesse.⁶⁰

Nel primo anno di vita L'Anabasi conosce grande successo. Ben presto, però, le femministe più attratte dall'attivismo sociale si distaccano dal gruppo originario, che continua il lavoro editoriale e sperimenta un “vivere fra donne” in via Caccianino, a Milano. L'esperienza si conclude ufficialmente nel 1975.

Archinaute, Subfondo Cioli, Archivio dei Movimenti di Genova).

58 *Al femminile*, L'Anabasi, febbraio 1972, visibile su serenalucecastaldi.wixsite.com (19/9/2018).

59 Serena Castaldi, in M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 82.

60 Volantino del 1 febbraio 1975, visibile su serenalucecastaldi.wixsite.com (19/9/2018).

Nemesiache

Fondato da Lina Mangiacapre⁶¹ a Napoli nel 1970, le Nemesiache è un *unicum* nel panorama italiano. In un contesto, quello del sud Italia, in cui spesso l'attività femminista era di doppia militanza⁶², le Nemesiache si allontanano completamente dalla politica di piazza, proponendo un metodo autocosciente di assoluta originalità. Adottando nomi mitici (Niobe, Dafne, Karne, Aracne, Nausicaa...), le Nemesiache inaugurano una nuova forma espressiva, che parte dall'autocoscienza ma coinvolge anche il corpo, il movimento, la musica e l'arte: la psicofavola. La messa in scena delle proprie emozioni, dei propri sentimenti, permette di dare loro nuova forma e dignità, e di allontanarle dalle strutture linguistiche ed espressive proprie del maschile, portando anche nella forma il significato liberatorio del contenuto.

Si abbina a questa forma di autocoscienza una rivendicazione delle peculiarità creative del femminile: le Nemesiache praticano l'arte in tutte le sue forme, dalla pittura al cinema, passando per teatro, poesia, scultura.

Nel gruppo si ricercava in tutte le dimensioni dell'essere, era la cosa più importante: poter scoprire, capire, sapere cosa si voleva fare e perché. E come fai a scoprirlo, a capirlo? Solo con la parola non basta. Ecco perché dall'autocoscienza siamo arrivate alla psicofavola [...] che ha significato esprimersi anche all'esterno, quindi avere ancora più forza.⁶³

Il ritorno alle origini è un rinnegamento attivo della filosofia platonica (una specie di corrispettivo antico dello *Sputiamo su Hegel* lonziano) che, distruggendo il mito, ha inaugurato una “necrosafia”⁶⁴; la psicofavola è “la forma di autocoscienza”⁶⁵ che permette di riappropriarsi dei contenuti “volutamente confinati nella dimensione irreale del sogno e della fantasia”⁶⁶ per esprimere una nuova realtà femminile.

La forma teatrale è quella che conosce maggior fortuna; lo spettacolo più rappresentato sarà *Cenerella*, una reinterpretazione della favola riportata da

61 Lina Mangiacapre (1946-2002) è stata un'artista femminista. Dopo aver fondato le Nemesiache, si è dedicata soprattutto al teatro e al cinema, organizzando e promuovendo iniziative a Napoli e in Campania. Nel 1977 ha fondato la cooperativa “Le tre ghinee”, dotata di casa editrice propria, per promuovere le creatività femminile.

62 Con questo termine ci si riferisce alle donne che militavano contemporaneamente in collettivi femministi e in gruppi o partiti della politica “tradizionale”.

63 Intervista a Teresa Mangiacapre (Niobe), su donnedinapoli.coopdedalus.org (20/9/2018).

64 C. Capobianco, *Interpreti e protagoniste del movimento femminista napoletano, 1970-1990*, Le tre ghinee, Napoli 1994.

65 Volantino “Come mai un gruppo femminista ha usato il mezzo teatrale per fare un certo discorso?”, Le Nemesiache, maggio 1973, consultabile su donnedinapoli.coopdedalus.org (20/9/2018).

66 Ibidem.

Gianbattista Basile ne *Lo cunto dei li cunti*. La Cenerentola delle Nemesiache è spinta dal desiderio di vendetta e si libera autonomamente, senza aspettare il principe: “Cenerella sa che scegliere il principe significa scegliere l'espropriazione del proprio corpo⁶⁷”.

Attraverso la psicofavola e l'espressione artistica le Nemesiache – la cui scelta è rigorosamente separatista – si aprono molto all'esterno: inizialmente gli spettacoli sono per sole donne, poi l'accesso è concesso anche agli uomini (se accompagnati dalle donne). Contemporaneamente, il gruppo lavora molto sul territorio (portando ad esempio *Cenerella* all'interno delle mura del manicomio napoletano, il Frullone, e, più avanti, mobilitandosi attivamente dopo il terremoto in Irpinia) e intesse reti con il femminismo internazionale, con una predilezione per le compagne francesi di *Psychanalyse et Politique*. Il punto più alto di questa collaborazione si ha con il campeggio del 1973 a Torretta di Crucoli, in Calabria. L'esperienza provoca forti tensioni: le Nemesiache sono accusate di non aver saputo organizzare le “vacanze”, il clima della cittadina è ostile. Quando alcune donne decidono di fare il bagno nude e sono avvicinate dagli uomini del paese, che le osservano e urlano volgarità, le femministe si dividono tra chi, più radicale, non accetta di piegarsi all'arretratezza dei costumi locali, e chi invece vorrebbe instaurare un legame di comunicazione con le donne del posto, anche a costo di rinunciare a un po' di libertà. L'arrivo delle militanti di *Psychanalyse et Politique* complica la situazione: abituate ad analizzare e auto-analizzare ogni situazione, “quelle francesi erano in grado di gettare uno sguardo più lungimirante”:

La nudità apparentemente libera, istintuale, selvaggia, che avevano praticato alcune donne in quell'arretrato paesino della Calabria, diventava quasi una *demand de viol* in quel contesto, mentre in un contesto di sole donne [...] assumeva i tratti della riscoperta, della valorizzazione di sé e dell'altra.⁶⁸

Dalla seconda metà degli anni Settanta le Nemesiache saranno sempre più impegnate nelle attività culturali “di genere”, con azioni nel sociale e una riflessione attenta e disincantata sulla creatività femminile, che prosegue in parte tutt'oggi.

67 Intervista a Teresa Mangiacapre, in M. Bracke, *Women and the reinvention of the political*, cit.

68 M. Schiavo, *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Fondazione Badaracco – FrancoAngeli, Milano 2002, p. 75.

Collettivi autonomi e indipendenti

La mappatura dei gruppi di autocoscienza sarebbe fortemente incompleta se non tenesse conto delle centinaia di collettivi indipendenti e autonomi nati nelle piccole e grandi realtà. Riunirli sotto un'unica etichetta significa forzare una dimensione composita e sfaccettata, in cui trovano posto i collettivi derivati dai gruppi extraparlamentari, quelli scolastici, quelli nati sui luoghi di lavoro, nelle case delle amiche, nelle realtà culturali o, ancora, come gruppi di lavoro all'interno dei consultori.

In linea generale, si può dire che nelle città più piccole – e in particolare nel sud Italia – le esperienze femministe di autocoscienza derivano soprattutto dai gruppi extraparlamentari.

Il femminismo è un'ulteriore estensione del marxismo che, in modo strettamente dialettico, non lo segue come un'appendice, ma insiste su questo trasformandolo dall'interno. Il nuovo modo di fare politica attraverso l'autocoscienza noi lo viviamo proprio in questo senso: non più la semplice presa di coscienza che rimane lì come un dogma (e un alibi), dopo la quale tutto si pretende possibile e giustificabile, ma l'autocoscienza come pratica di lotta, come modo di rapportarsi agli altri, alla lotta, al marxismo, come modo nuovo di essere, in ogni momento, riverificabili e rimessi in discussione.⁶⁹

Le donne fuoriescono dal Manifesto, da Lotta Continua, da Potere Operaio, da Avanguardia Operaia. Spesso mantengono la doppia militanza, l'attività femminista è al tempo stesso incentivata e ostacolata dai compagni, che ne comprendono la necessità politica ma ne temono la portata eversiva e rivoluzionaria.

Noi portavamo nei gruppi [extraparlamentari] quello che non funzionava, mescolando elementi di emancipazione (perché io devo stare sempre sotto, la fatica del prendere la parola, il fatto che parlavano sempre i maschi...). E infatti ricordo che successe un grande casino perché io a un certo momento decisi di fare una riunione di donne di Potere Operaio, solo di donne. Mentre lì era il leninismo portato all'ennesima potenza. Ci fu una che fece la spia e ci denunciò ai nostri dirigenti, per aver fatto questa impresa. (Letizia, Roma)

A un certo punto, all'interno del Manifesto, in un po' di donne ci siamo guardate in faccia e ci è sembrato assolutamente scontato vederci, riflettere su alcune tematiche. (Lucia, Chiavari)

C'è anche il pensiero – forse un po' utopico – che il discorso femminile possa avere un impatto sul mondo della politica maschile. Come si diceva allora, si pensa sia possibile “cambiare il sistema dall'interno”, e proporre con la pratica nuove modalità, nuove tematiche, nuove urgenze.

Io pensavo che nel sindacato, in Lotta Continua, nel Manifesto, nel PCI, piano piano questo cambio di paradigma fosse possibile. La realtà mi dice che non è stato così e che non era

⁶⁹ Documento “Testimonianze”, s.d. (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

possibile: quelle erano strutture rigide che non potevano accettare questa rivoluzione, questo cambiamento così profondo, così radicale. (Lucia, Chiavari)

Anche all'interno degli stessi collettivi femministi c'è un momento di scissione, di scontro, sulla necessità o meno di fare autocoscienza.

In pieno periodo di crisi, timidamente ho azzardato l'ipotesi di fare autocoscienza. Non voglio che il collettivo sia un eden, un'isola al di fuori della quale sono tutti brutti e cattivi, ma perdio!, voglio anche che i nostri rapporti siano tali e non una rincorsa assurda alla dialettica e al volantino. Quando sto male voglio dirlo e voglio dire anche perché.⁷⁰

Talvolta l'autocoscienza è proposta come metodo di lavoro preparatorio o collaterale a un progetto politico complessivo, ad esempio un'azione sul quartiere o la creazione di un consultorio.

Questo gruppone [20-30 donne] di autocoscienza che si è formato proprio con l'idea “se noi apriamo un consultorio e dobbiamo incontrare delle donne che arrivano con tutta una serie di problemi legati alla sessualità, che cosa diciamo loro? Dobbiamo prima fare uno scavo su di noi, capire cos'è successo nelle nostre vite, quali sono le nostre zone oscure, i nostri bisogni, i nostri desideri, i nostri dolori... Per poter poi entrare in relazione con queste donne non nel ruolo tradizionale di esperto e utente, ma inaugurando una relazione orizzontale, in cui ci si mette in continuazione in discussione, anche con l'utente si fa autocoscienza”. Questo sul piano della parola, perché poi nel consultorio noi praticavamo anche l'autovisita. (Luciana, Milano)

Anche in questo caso una certa influenza arriva dagli Stati Uniti, non solo attraverso la lettura – praticata da tutte – di *Noi e il nostro corpo*, ma anche tramite veri e propri corsi di aggiornamento tenuti dalle compagne nordamericane; particolarmente massiccia è la presenza a Roma, dove un gruppo di femministe statunitensi forma un gruppo chiamato ISIS sul modello dell'esperienza di Boston.

La realtà è quindi una costellazione di piccoli gruppi con regole e pratiche differenti, che si rifanno in modo confuso e poco organico a una pratica autocoscienziale di cui si conoscono solo stralci di teoria. Così nasce a Palermo un “gruppo dell'inconscio”, che si rifà vagamente all'esperienza milanese, si autocostruiscono gruppi di Rivolta femminile, studentesse di liceo decidono di vedersi per provare a praticare l'autocoscienza. La nascita dei nuovi gruppi avviene in maniera spontanea, tra donne che si conoscono già e che condividono la militanza politica o l'amicizia, o tramite annunci sulle numerosissime riviste femministe. Bisogna sottolineare, infine, come capitasse frequentemente che le donne appartenessero a più di un gruppo di autocoscienza; la militanza era fluida, si cambiavano i gruppi per cambiare gli argomenti di discussione, i luoghi, le modalità.

⁷⁰ “E.N.P.A.S, Il collettivo non è un'isola”, *Effe*, febbraio 1977.

Ho avuto bisogno di fare un gruppo di autocoscienza con donne che non erano con me nel consultorio. Lì si procedeva in linea orizzontale (parto, aborto), ma non si andava a fondo. I nostri problemi personali restavano fuori.⁷¹

È per questo motivo che parlare di “autocoscienza”, come se fosse una teoria politica unica e inamovibile, non è possibile né utile: come dimostra questa breve panoramica, l'autocoscienza è stata soprattutto l'idea che ha permesso le donne di parlare di sé in una prospettiva politica, rivendicando un'agibilità separatista e una messa in discussione del femminismo esclusivamente emancipazionista.

2.2 Metodo

Il piccolo gruppo di autocoscienza è stato la straordinaria invenzione di un movimento che ha inteso per la prima volta la politica come inseparabile dalla storia personale, dal dominio maschile che passa inconsciamente attraverso la confusione con un modello unico di sessualità [...]. [La presa di coscienza] poteva emergere solo dalla relazione tra singole donne disposte a raccontarsi in presenza le une delle altre, a lasciare che il percorso di ognuna trovasse risonanze e smentite in quello dell'altra, che da sguardi prima complici, ostili o indifferenti, si passasse a un giudizio solidale e al tempo stesso critico.⁷²

2.2.1 La ricerca dell'autonomia: “la donna che si prova ad essere femminista, cioè tutte le donne che vogliono diventare adulte⁷³”

Così Irene Peslikis⁷⁴, tra le fondatrici del gruppo Redstockings⁷⁵, nel documento “Resistenze all'autocoscienza”, elenca quali sono i problemi più comuni da affrontare prima di unirsi a un piccolo gruppo:

- Pensare che il nostro uomo sia un'eccezione e, quindi, che noi siamo eccezioni tra le donne
- Pensare che siano possibili soluzioni individuali, che non abbiamo bisogno di solidarietà e una rivoluzione per la nostra liberazione
- Pensare che la liberazione delle donne sia una terapia. [...] Implica che quando le donne si vedono per studiare e analizzare la propria esperienza significa che sono malate, ma quando si vedono i contadini cinesi o i guerriglieri guatemaltechi e usano lo stesso metodo, sono

71 Diario personale di Lea Melandri, 1976 (Fondo Melandri, Fondazione Badaracco).

72 L. Melandri, “Si può insegnare l'autocoscienza?”, *Pedagogika*, anno VII, n. 1, gennaio-febbraio 2003.

73 “Innamorarsi”, *Effé*, dicembre 1973.

74 Irene Peslikis (1943-2002) ha fondato l'Istituto d'Arte Femminista e si è occupata molto del rapporto tra donne e arte, promuovendo la creatività femminile.

75 Gruppo femminista radicale fondato a New York nel 1969 da Ellen Willis e Shulamith Firestone, molto attento alle tematiche dell'autocoscienza. I documenti principali del gruppo possono essere scaricati da www.redstockings.org (7/7/2018).

rivoluzionari [...]

- Pensare che le relazioni tra uomini e donne siano già eque e quindi immergersi in fantasie utopiche di libero amore, nonostante le condizioni oggettive lo neghino. [...] ⁷⁶

Decidere di aderire a un gruppo di autocoscienza – o ancor più, di fondarlo – è un passaggio forte per le donne italiane degli anni Settanta. Stretti tra morale cattolica e morale comunista⁷⁷, neanche i gruppi extraparlamentari si distaccano dalla marginalizzazione delle donne in ambito pubblico e privato; il “movimento” del lungo Sessantotto ha dato alle donne la possibilità di sperimentarsi anche in contesti inediti, ma si tratta sempre di casi isolati. Così, a una Laura Gonzales (iscritta alla Fgci, “bruna, simpaticissima, dall'esile e svelta figura”, secondo l'Unità⁷⁸) che tira le uova al Primo ministro della Repubblica democratica del Congo Moïse Tshombe (responsabile dell'assassinio di Patrice Lumumba) fanno da contrappeso le centinaia di ragazze che partecipano alle assemblee e alle occupazioni senza avere il coraggio di prendere la parola, ciclostilando volantini, portando da mangiare e bere ai compagni (maschi) riuniti, dovendo rientrare a casa per le otto. Il loro attivismo, per quanto accettato e talvolta persino ricercato, non è riconosciuto, tanto dagli uomini quanto dalle donne stesse.

Mi ricordo questo mio fidanzato che ad una riunione politica – lui faceva la prima donna – si volge verso di me e mi dice: “Cara, ti annoi?”. (Maria Teresa, Torino)

Uscita dall[la scuola delle suore] dorotee, arrivo all'università e scoppia il Sessantotto: per me, si è spalancata una finestra! Sono stata per un po' [in ombra]: ero molto amica di Franco Carlini, e mi sedevo sempre dietro di lui per votare come votava lui, perché non sapevo bene da che parte dovessi stare; lui lo sapeva. (Emilia, Milano)

A livello istituzionale la partecipazione femminile alla vita politica non va certo meglio: in parlamento la percentuale di donne nel 1968 e nel 1972 è sotto al 3%; raddoppia, arrivando quasi al 6%, nel 1976⁷⁹.

Non stupisce, perciò, che la fondazione dei primi collettivi femministi lasci gli uomini sgomenti, perplessi, arrabbiati. Arrivano risposte violente, condanne morali e politiche.

In un pomeriggio di metà luglio del 1972 i primi gruppi femministi si danno convegno nella facoltà di Magistero dell'università di Roma: si discute di aborto e di contraccezione nelle aule

⁷⁶ Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte.

⁷⁷ Cfr. S. Bellassai, *La morale comunista. Pubblico e privato nella rappresentazione del PCI (1947-1956)*, Carocci, Roma 2000.

⁷⁸ *l'Unità*, “Ciombe accolto a uova marce sul portone del ministero”, 12/12/1964.

⁷⁹ Fonte Openpolis, blog.openpolis.it (5/9/2018).

semideserte. Solo un gruppetto di Potere operaio è lì a custodire la sua verità nei corridoi e alla sfida separatista reagisce ricalcando meccanicamente i riti appena morti dei goliardi. Irruzione in aula, calci e lancio di preservativi pieni d'acqua. Il Manifesto naturalmente stigmatizza, anche se aggiunge che non ritiene “politicamente serio intrattenersi in assemblee unisessuali”.⁸⁰

Il femminismo si fa largo con difficoltà anche negli ambienti di sinistra: la scelta di aderire a un gruppo femminista è osteggiata tanto dal pensiero comune (così sulla posta del cuore di *Grand Hotel*, nel 1974: “Sono stufa di essere suddita degli uomini e vorrei iscrivermi a un movimento femminista” “Non so perché e di chi tu sia suddita, ma se sei stufa, creati una tua indipendenza, cioè lavora e rispetta la tua dignità, senza perdere tempo con 'movimenti femministi', creati da donne che il più delle volte avrebbero bisogno dello psicologo per guarire dai loro complessi di mancata femminilità”⁸¹) quanto dai partiti e dai gruppi extraparlamentari. Le denunce delle donne sulle pressioni – nei migliori dei casi – e le violenze subite dai “compagni” si susseguono sulle pagine delle riviste femministe. Su *Effe* del marzo 1976 esce un articolo di denuncia delle scritte comparse sui muri del Liceo Sperimentale della Bufalotta di Roma, di antica tradizione di sinistra:

“Le prime ad apparire sono state le scritte direttamente antifemministe: «Femministe di giorno, femmine di notte» stava sul muro accanto all’ingresso a ricordarci — ma soprattutto a ricordare a se stessi, per tranquillizzarsi — che possiamo ribellarci quanto ci pare, ma l’unica nostra realizzazione sarà sempre il rapporto sessuale con l’uomo. In questo stesso senso c’è un’altra frase: «Con il femminismo o con il sollazzo, le donne cercano sempre il cazzo».

«Froci no, allupati si, ne farà le spese l’MLD» (MLD, cioè Movimento di Liberazione della Donna, sta per l’intero movimento femminista, dato che questi «compagni» ci confondono come i reazionari confondono i gruppi extra-parlamentari) è una perla rara: c’è dentro la paura dell’omosessualità, sinonimo per loro dell’impotenza, e quindi la violenta affermazione della propria virilità come potere supremo da usare in ogni momento di pericolo. La più grave, ricordandosi che si tratta di «compagni», è: «Femministe puttane, farete tutte la fine di Franca Rame» che, come sappiamo, è stata *violentata* dai fascisti. Riprendendo lo stile dello «slogan» politico, l’unica forma di espressione a loro abituale, hanno scritto anche: «18 gennaio: il “vostro ’68” sarà il nostro 69», rispondendo con una volgare allusione sessuale al problema dell’aborto sul quale era stata fatta una manifestazione a Roma il 18 gennaio 1975. Continuando su questo filone, troviamo sparse per la scuola: «Stupro, libidine, violenza carnale attente femministe o finite male»; «Vibratori “godmiché”, contro il femminismo oppressione»; «Diritto di famiglia, non lo dimentichiamo, ogni femminista presa la violentiamo»; e ancora: «Nella scuola per la fallocrizia, a colpi di cazzo vi spazzeremo via»; «Attente femministe: la nerchia ancora langue, se ve’ beccamo ve’ se’ inculamo a sangue»; «Viva le mazze armate contro il femminismo»; «Fischia il vento, la nerchia è dura, alle donne mettemoje paura»; e infine: «Senza fucile, senza coltello la lotta all’MLD si fa col pisello». [...] Il concetto del pene punitivo è ripreso in altre scritte: «Se la donna parla tanto, cazzo in bocca senza rimpianto»; «Qualunque cosa la donna dica, cazzo in culo o cazzo in fica».⁸²

80 M. Gramaglia, *Affinità e conflitto con la nuova sinistra*, in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, 1987, p. 32.

81 In M. Buonanno, *Naturale come sei*, cit.

82 “Compagni (?) di scuola: un atteggiamento progressista e emancipato sembra ormai diffuso tra i

La violenza arriva al suo apice fisico con l'attacco del servizio d'ordine di Lotta Continua ai danni delle femministe del gruppo, scese in piazza per manifestare per il diritto all'aborto⁸³.

Contemporaneamente, nella maggior parte dei gruppi extraparlamentari - “misti”, come si diceva allora – nonché nelle file del Partito Comunista, del Partito Radicale e dei sindacati, si discute animatamente delle istanze femministe, cercando di prendere le misure alle nuove parole d'ordine, alle nuove urgenze sociali e, soprattutto, alle nuove modalità del fare politica. Nelle piccole sedi locali si arriva talvolta a spingere le compagne verso le tematiche femministe, nell'ansia di stare al passo con i tempi, di non perdere l'occasione politica.

A un certo punto i maschi di questo gruppo [*il Manifesto*] hanno invitato le fanciulle, le ragazze, le donne – eravamo tutte giovani – a dare vita a qualcosa che si occupasse della questione femminile, con modalità differenti da quelle che erano le modalità dell'UDI o comunque delle organizzazioni tradizionali del Partito Comunista. (Lisetta, Novi Ligure)

Più spesso l'atteggiamento è di tolleranza, un tentativo di evitare lo scontro. Scontro che, d'altra parte, si sta già consumando all'interno delle mura domestiche, perché spesso i compagni politici sono anche fidanzati, mariti, partner delle femministe. Ma se le rivoluzioni all'interno della coppia hanno visto una pacificazione finale – se non a livello personale, quantomeno su quello sociale - l'incomprensione politica di fondo non si è mai sanata e ancora oggi continua a bruciare, soprattutto sulla scelta separatista:

Facciamo questa lunga chiacchierata tutta la sera, finché dal fondo della sala un tizio che – giuro – portava ancora l'eskimo e aveva la barba e i baffi e che è stato a sentire per benino tutta la sera, poi alza la mano e dice: “Scusa, compagna, io ti devo fare una domanda: non credi tu che il femminismo abbia fortemente indebolito – per non dire ucciso – il movimento?”. “Temo proprio di sì, compagno! E che cosa volevi mai che facessimo, compagno?”. (Ferdinanda, Torino)

Non mi ha sconvolto, il femminismo. Mi ha sorpreso, enormemente. Non me l'aspettavo, non me l'aspettavo. Ma non è che mi abbia sconvolto, non ci ha distrutto la vita. Però mi deludeva questo atteggiamento così “maschile” delle compagne femministe, così aggressivo nei nostri confronti, con un risentimento che certamente era millenario, questo lo capisco – secolare,

giovani, ma in realtà il fascismo resiste”, Collettivo Femminista del Liceo Sperimentale della Bufalotta, *Effe*, marzo 1976.

83 Il 6 dicembre 1975 si svolge a Roma una manifestazione per la legalizzazione dell'aborto. Lotta Continua partecipa con uno striscione unitario, ma le donne del gruppo rivendicano la loro autonomia. Il servizio d'ordine reprime il tentativo con la forza. I giorni successivi, il *Quotidiano dei lavoratori* titolerà: “Compagno Sofri, sabato scorso l'avete fatta grossa. E il movimento delle donne non lo dimenticherà”.

millenario. Ma in fin dei conti noi eravamo disponibili a fare delle cose assieme, con loro – o a non farle, anche.⁸⁴ (Giorgio, Genova)

2.2.2 Il separatismo: “solo per la donna il privato è lo strumento principale della sua esclusione⁸⁵”

Le donne statunitensi sono le prime a prendere coscienza del sessismo insito nel Movimento così come nel “Vecchio Ordine”⁸⁶. Le posizioni, inizialmente, sono concilianti: “Il nostro dovere è supportare i nostri uomini”, dicono le donne che militano nelle organizzazioni del Movimento. Quando, nel dicembre 1966, Heather Tobis Booth⁸⁷ prova a organizzare un workshop per sole donne all'interno di una conferenza indetta dagli Students for a Democratic Society, la partecipazione è scarsa, e lo slogan “Girls Say Yes to Guys Who Says No!” per sostenere la renitenza alla leva è ancora all'ordine del giorno. Bastano pochi anni, però, per cambiare radicalmente le cose: quando i leader neri del Movimento si auto-espellono⁸⁸, accusando i bianchi di voler affermare la loro supremazia anche nei contesti di lotta, le donne iniziano a vedere nel separatismo una possibile modalità politica⁸⁹. Nel 1967 Francine Sibar sottolinea le analogie tra il trattamento ricevuto dalle donne e quello ricevuto dai neri, e avverte il Movimento del pericolo che anche le donne possano compiere una scelta separatista⁹⁰. Durante i lavori della manifestazione contro-inaugurale dell'insediamento di Nixon (1969), le tensioni con le istanze femministe all'interno del Movimento raggiungono il loro apice; i discorsi delle

84 Intervista effettuata a Genova il 8/11/2014 nell'ambito del progetto *Voci d'archivio* (consultabile presso l'Archivio dei Movimenti di Genova).

85 “Autocoscienza: il linguaggio rubato”, *Effe*, giugno 1977.

86 R. Morgan (a cura di), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Random House, Stati Uniti 1970.

87 Heather Tobis Booth (1945) è un'attivista americana. Tra le prime ad aver organizzato esperienze autonome delle donne, compreso il famoso sciopero delle donne del 1970, è stata tra le fondatrici del CWLU. Si è occupata di diritto al lavoro femminile, diritto all'aborto, ecologia.

88 Per una storia del separatismo nero, R. L. Hall (a cura di), *Black Separatism and Social Reality. Rhetoric and Reason*, Pergamon Press, USA 1977. Già nel 1965 due donne avevano paragonato la situazione delle donne a quella dei neri all'interno del movimento in un documento intitolato *The kind of memo from Casey Hayden and Mary King to a number of other women in the peace and freedom movements*.

89 All'interno del dibattito su separatismo nero e femminista si può già intravedere una bozza di ciò che sarà poi definito “femminismo intersezionale”. Così la dichiarazione di una donna nera dello Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC): “Il sesso è una cosa. Il Movimento è un'altra. Non dovremmo mischiarle. C'è un'insana spinta del Movimento verso il sesso. Le ragazze nere si sentono rifiutate perché le ragazze bianche ricevono più attenzioni. Le ragazze bianche sono maltrattate” (in A. Echols, *Daring to be Bad*, cit., p. 29).

90 F. Sibar, “Women and the Draft Movement,” *New Left Notes*, v. 2, n. 12, 27 marzo 1967, p. 11.

donne sono spesso accolti con fischi e insulti (“Tiratela giù dal palco e scopatela”, urlano gli uomini mentre Marilyn Webb⁹¹ cerca di parlare). Pochi giorni dopo, la scelta separatista è compiuta: Shulamith Firestone pubblica una lettera sul *Guardian* in cui dichiara aperta una nuova stagione di lotte per le donne.

Diciamo alla sinistra: nell'ultimo decennio non sei riuscita a essere all'altezza della tua retorica rivoluzionaria. Non hai raggiunto il popolo. E noi non vogliamo salire sul carro dei perdenti. Ci sono milioni di donne, là fuori, che tentano disperatamente di sollevarsi. La liberazione delle donne è dinamite. E abbiamo cose più importanti da fare che convincervi a venire con noi. Verrete con noi quando dovrete farlo, perché avete bisogno di noi più di quanto noi abbiamo bisogno di voi. Il messaggio è: fottiti, sinistra. Da oggi puoi guardarti il tuo ombelico da sola. Noi iniziamo il nostro movimento.⁹²

Già l'anno prima, nel 1968, le femministe radicali avevano teorizzato il separatismo. In *Notes from the first year* le New York Radical Women (NYRW) individuavano la supremazia maschile come il nemico da combattere, e indicavano il separatismo femminista come strategia politica (temporanea) necessaria. In giugno, Beverly Jones e Judith Brown erano andate oltre con il *Florida Paper*⁹³, dichiarando nemici “gli uomini”: “Nella vita di ogni donna il primo oppressore – per quanto involontario possa essere questo ruolo – è l'uomo”. Il separatismo non deve essere perciò solo politico, ma anche privato, pur mantenendo il suo carattere temporaneo. Il matrimonio è “per le donne ciò che l'integrazione è per i neri”, e le tiene isolate l'una dall'altra e legate al proprio oppressore. Le donne dovrebbero vivere in comuni esclusivamente femminili, in un “celibato periodico auto-imposto” che permetterebbe loro di guadagnare “tempo ed energia”: solo in questo modo sarà possibile pensare a una convivenza futura con gli uomini, che sia “più equa e umana”. Le suggestioni più profonde di questo pensiero si possono rintracciare nello *SCUM Manifesto* di Valerie Solanas⁹⁴, l'opera che, individuando nell'uomo un “accidente biologico”, affermava provocatoriamente:

[...] l'uomo è, per sua natura, una sanguisuga, un parassita emozionale e, quindi, non

91 Marilyn Salzman Webb (1942), tra le fondatrici del primo gruppo di autocoscienza a Chicago, ha poi fondato il primo corso di studi delle donne (Goddard College, 1970) e la pubblicazione *Off Our Backs*, tuttora edita.

92 S. Firestone, in A. Echols, *Daring to be Bad*, cit, p. 119. A seguito di questa lettera, Shulamith Firestone ed Ellen Willis fonderanno il collettivo Redstockings.

93 B. Jones, J. Brown, *Toward a Female Liberation Movement*, in L. Tanner, *Voices from Women's Liberation*, Penguin Book, USA 1971, p. 411.

94 Valerie Solanas (1936-1988), scrittrice statunitense della scena underground e femminista. Arrestata per avere tentato di uccidere Andy Warhol, terminerà la sua vita in un ospedale psichiatrico.

eticamente autorizzato a vivere, dal momento che nessuno ha il diritto di vivere a spese di un altro. Così come gli esseri umani hanno maggior diritto a esistere dei cani, dal momento che sono più evoluti e hanno maggiore coscienza, così le donne hanno maggior diritto di esistere degli uomini. L'eliminazione di qualsiasi uomo è, quindi, un atto buono e giusto – un beneficio per le donne quanto un gesto di pietà per gli uomini.⁹⁵

Celibato e separatismo (con l'aggiunta del karate) sono le parole chiave anche di uno dei gruppi più radicali del panorama femminista statunitense, il Cell 16 di Boston. Il collettivo, fondato da Roxanne Dunbar⁹⁶ nell'estate 1968, invitava le donne a tagliare le relazioni con gli uomini per “de-condizionarsi” e riprendere il controllo delle proprie vite. Il manifesto del Cell 16 si intitolerà, in modo esplicito e provocatorio, *No More Fun and Games*⁹⁷, e durante il congresso delle Unite Women nel novembre 1969 Roxanne Dunbar arriverà a tagliarsi i capelli per protestare contro gli standard di bellezza imposti dagli uomini. Bisogna sottolineare, però, come il separatismo “privato” del Cell 16 non si traducesse nel separatismo lesbico, quanto più in un ripudio totale della tematica sessuale, tanto etero quanto omosessuale.

Sono quindi passati già diversi anni dalla scelta separatista delle femministe statunitensi quando, nel 1973, il Manifesto organizza un'assemblea a Roma invitando a parlare Juliet Mitchell. Lo stupore della Mitchell nel trovarsi di fronte una platea mista, e non di sole donne, è evidente e subito reso esplicito dalla femminista. Scoppiano alterchi, il litigio si fa violento; nei giorni successivi, Luciana Castellina pubblicherà una *Lettera aperta ai compagni del Manifesto a proposito della questione femminile*⁹⁸, dal titolo “L'incapacità di affrontare la questione femminile è una spia dei limiti storici del movimento operaio”.

Come negli Stati Uniti, la scelta separatista era già avvenuta nei collettivi esclusivamente femministi, ma ancora non si era diffusa negli ambienti “politici” della nuova sinistra. Al I Congresso del MLD (1971), le rappresentanti di Rivolta

95 V. Solanas, *S.C.U.M. (Society for Cutting Up Men) Manifesto*, Olympia Press, London 1971, p. 36.

96 Roxanne Amanda Dunbar-Ortiz (1938) è stata tra le fondatrici di Cell 16. Proveniente da una famiglia povera, è diventata una prolifica scrittrice e si è spesa per i diritti delle donne e dei nativi americani.

97 Pubblicato da Cell 16 a Boston in sei numeri, tra il 1968 e il 1973.

98 *Il manifesto*, 13 febbraio 1973.

femminile e del Cerchio spezzato si erano rifiutate di intervenire a causa della presenza maschile in sala, dando vita a un controcongresso⁹⁹. Le militanti del Movimento di Liberazione della Donna, descritte come “realiste e aperte alla collaborazione maschile” dalla stampa¹⁰⁰, non riescono a tenere unito il fronte femminista e la “bella bionda”¹⁰¹ Marta Lonzi abbandona la sala dichiarando:

In un mondo creato dagli uomini e basato sui valori maschili, la donna non può limitarsi a chiedere gli asili nido per poter andare a lavorare: deve opporre il rifiuto. Rifiutare questo mondo e coloro che lo hanno fatto. E rifiutare anche quella teorica offerta di uguaglianza che è soltanto un trucco con cui il colonialista uomo tenta di continuare a sfruttare i colonizzati donne.¹⁰²

Le motivazioni teoriche del separatismo sono tracciate con chiarezza da Carla Lonzi, che sottolinea come agli uomini vada sottratto il potere di definire le donne, e come questa sottrazione debba divenire operativa e visibile perché la relazione tra donne possa svilupparsi:

Accorgersi che ogni aggancio al mondo maschile è il vero ostacolo alla propria liberazione fa scattare la coscienza di sé tra donne, e la sorpresa di questa situazione rivela sconosciuti orizzonti alla loro espansione.¹⁰³

Come già per la Dunbar, l'interiorizzazione del dominio maschile - una “violenza simbolica”¹⁰⁴, per dirla con Pierre Bourdieu - rende necessaria una separazione netta dal mondo degli uomini, in modo che le donne possano trovare un loro linguaggio e abbandonare il pensiero abituato a un soggetto al maschile¹⁰⁵. L'interiorizzazione delle norme patriarcali - un assunto che sta alla base del pensiero femminista autocoscienziale - fa sì che carnefice e vittima parlino la stessa lingua: ritirarsi dallo spazio storico maschile è quindi l'unico modo per poter esprimere una narrazione propria; secondo le Nemesiache, inoltre,

gli uomini non devono essere informati [della lotta delle donne] perché le loro paure creano ostacoli che cercano di neutralizzare e dividere le donne.¹⁰⁶

99 Dalla scissione al congresso si creerà a Roma il Collettivo Lotta femminista, futuro Collettivo Pompeo Magno.

100 “Le femministe arrabbiate assaltano gli uomini della TV”, *StampaSera*, 1 marzo 1971.

101 Ibidem.

102 L. Tornabuoni, “Le femministe arrabbiate a congresso: 'la lotta di classe è contro l'uomo'”, *La Stampa*, 28 febbraio 1971.

103 C. Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, cit.

104 L'introduzione del concetto di violenza simbolica si trova in P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001 [prima edizione 1979].

105 Cfr. L. Melandri, in B. Sandrucci, *Aufklärung al femminile*, cit.

106 Manifesto delle Nemesiache, su *Sottosopra*, n. 1, 1973.

Nella pratica, il separatismo si è talvolta tradotto in una scelta assoluta, di vita. Nascono comuni di sole donne (in cui si dibatte spesso se gli uomini possano essere accolti come “ospiti” o se non si possa dare loro spazio in nessun momento), che si trasformano spesso in convivenze, più ristrette, di lunga durata. Grande teorica del separatismo come scelta quotidiana è Daniela Pellegrini, che lo descrive nel suo *Una donna di troppo. Storia di una vita politica “singolare”* e che porta avanti a Milano i più importanti esperimenti separatisti italiani (Casa delle Donne in via Col di Lana 6, poi Cicip&Ciciap).

Più spesso il separatismo rimane una pratica riservata alle assemblee femministe o al piccolo gruppo di autoscienza. La scelta di escludere gli uomini non è sempre naturale (“Ma come? Ma sono così simpatici i ragazzi, perché li dobbiamo escludere?”¹⁰⁷), ma presto anche i gruppi inizialmente misti prendono la strada del separatismo:

Parte questo collettivo femminista misto, con pratiche di autoscienza che partono immediatamente, da cui vengono estromessi subito gli uomini, perché si capisce che non si riesce a fare nulla – gli uomini peraltro sono imbarazzatissimi, hanno tutta una serie di problemi. (Laura, Milano)

Nella mia ricerca ho incontrato un solo gruppo di autoscienza misto, che ha unito a Torino femministe e uomini omosessuali, dal 1975 per qualche anno. L'iniziativa era stata presa da un gruppo di donne del consultorio di san Donato, che aveva invitato il Collettivo Omosessuali della Sinistra Rivoluzionaria a partecipare alle proprie sedute di autoscienza. Anche il COSR era misto, e comprendeva al suo interno le Brigate Saffo, ma curiosamente solo una rappresentanza maschile continuerà il percorso autoscienziante insieme alle donne di san Donato: evidentemente il separatismo lesbico era più forte del separatismo di genere. Gli omosessuali si pongono in posizione di ascolto delle femministe (“Le sentivamo un po' come nostre maestre”¹⁰⁸) e presto le riunioni diventano proficue per tutte e tutti:

Con loro non c'era difensiva, non eravamo sulla difensiva. Adesso lui ha fatto la battuta, che non erano uomini... No, anzi. Secondo me loro erano molto virili, però c'era questo pensare che c'era una comprensione, dei problemi comuni nei confronti degli uomini. Non c'erano tensioni. Era bello anche come rapporti umani. (Mariangela, Torino)

107 Intervista a Melusina, Milano, 25/10/2017.

108 Intervista a Gigi, Torino, 13/7/2017.

Nella teoria, comunque, il separatismo rimane una delle caratteristiche peculiari dell'autocoscienza. Nel documento “Presenza di coscienza. Piccolo gruppo” del Movimento Femminista Romano (1974), una sorta di manualetto, il separatismo è presentato in questi termini:

È importante che il gruppo sia formato di sole donne. Mariti e amici maschi o collaboratori possono offendersi di ciò all'inizio, ma la loro presenza ci rende più difficile il parlare francamente e l'uscire dai nostri ruoli e modi abituali.¹⁰⁹

Ancora nel 1978 le donne discutono della scelta separatista in un convegno al Governo Vecchio di Roma:

Qualcuna ha sottolineato il bisogno e al tempo stesso la paura del separatismo che è il distacco dal padre e dalla sua legge. Bisogna perché nel maschio non ci riconosciamo, paura perché riconoscerci nell'altra donna sembra un'utopia lontana. È venuto fuori il problema della capacità di sostenere il senso di solitudine che nasce al momento del distacco dal sociale maschile, che è anche il privato, cioè il momento del passaggio dalla nevrosi dell'identificazione al respiro della identità e per molte questa sensazione è stata superata con il senso di una forza nuova che era il riconoscimento di se stessa nel progetto comune con tutte le altre donne.¹¹⁰

Nei suoi appunti dell'epoca, Lea Melandri sottolinea come la scelta separatista sia necessaria per ricostruire una socialità tra donne “fuori dallo sguardo dell'uomo che divide”, come ricostruzione del sé femminile a seguito della delusione provata all'interno del movimento del Sessantotto, sia in ambito politico che nel privato¹¹¹: il fallimento del tentativo di uscire dai ruoli borghesi, di creare una nuova società libertaria e non patriarcale spinge le donne a trovare spazi propri, che si tradurranno presto in un nuovo linguaggio.

2.2.3 La scelta: “le mie insufficienze avevano una dimensione sociale¹¹²”

Abbandonato quindi il femminismo “emancipatorio” - di cui ancora per anni verranno accusate le donne dell'UDI e altre realtà femministe - le donne portano in piazza, nelle case e nelle sedi politiche la propria soggettività: non si tratta solo di nuove tematiche, da accostare e aggiungere alle rivendicazioni del Sessantotto, ma di una vera e propria rivoluzione copernicana del pensiero. Si è già visto come le teorie di Carla Lonzi abbiano delineato i binari di questa rivoluzione; il malessere

109 Fondo Corsino, Archivio dei Movimenti di Genova.

110 “Separatismo via obbligata al femminismo”, *Effe*, febbraio 1978.

111 Fondo Melandri, Fondazione Badaracco.

112 Intervista a Francesca, Genova, 5/4/2017.

quotidiano di migliaia di donne ha provocato le molte adesioni spontanee, di cuore, cui si assiste in quegli anni, anche da parte di persone fino a quel momento lontane dalla politica attiva.

Gli anni Sessanta avevano portato a grandi cambiamenti di pensiero, di abitudini, di costumi: si allargavano le possibilità offerte alle donne, che in Italia avevano già ottenuto una pur parziale emancipazione con i ruoli chiave ricoperti durante la guerra e la Resistenza, nel pubblico e nel privato. Ma se imperversa la minigonna, e una concorrente può scegliere “il calcio” come categoria preferita a *Lascia o raddoppia*¹¹³, le sacche di libertà sono comunque ristrette da una vigilanza sociale estremamente rigida. Dalle pagine delle riviste femminili si intravedono nuovi spazi, quando un timido Enrico Dallarno su *Bolero teletutto*, azzarda un “Quattro anni di fidanzamento sono lunghi, interminabili per due giovani che, come voi, si amano veramente”¹¹⁴, ben lontano dagli strali che donna Letizia lanciava solo dieci anni prima alla ragazza che si chiedeva se fosse suo dovere rassettare la camera del fidanzato:

Naturalmente no. Del resto la sua lettera mi lascia un po' perplessa circa i suoi rapporti col fidanzato. È augurabile che le camere siano lontanissime una dall'altra e “comunque” lei farà bene a non metter mai piede in quella di lui, né lui in quella sua, per alcun motivo”.¹¹⁵

Ma sono proprio questi margini di libertà, dai contorni sfocati e contraddittori, a spingere le donne verso il femminismo. Per dirla con Juliet Mitchell, l'impeto rivoluzionario non scaturisce dall'abisso, ma dalla discrepanza tra ciò che si ha e le prospettive aperte¹¹⁶.

Ma quello che mi ha spinto a stare anche in questo movimento è stato il fatto che mi piaceva codificare quello che io cercavo da molto tempo, e che era l'autonomia. Che era una cosa che avevo in testa da prima, dalla scuola, dal liceo, dalla famiglia – poi si era espansa durante queste prime esperienze politiche e io avevo bisogno di darle un nome, un cognome. Di vederla, di riconoscermela totalmente: e questo è stato il motivo che mi ha più coinvolto. (Lella, Genova)

Io credo che il femminismo abbia dato una risposta molto grossa a persone come me che, in quel periodo di frantumazione di tutta una serie di regole, più che libere si sono ritrovate sbandate. Più sbandata che libera. (Donatella, Catanzaro)

Ai margini di libertà si aggiunge una rivoluzione degli schemi di valori fino a quel

113 Si tratta di Paola Bolognani, la “leonesa di Pordenone”, nel 1956.

114 “Chi sono?”, *Bolero teletutto*, 24/5/1970.

115 “Saper vivere”, *Grazia*, 7/9/1958.

116 J. Mitchell, *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Nuovo Politecnico, Torino 1974.

momento conosciuti e, in una certa misura, condivisi o accettati.

Dovevamo sostenere un senso di colpa tremendo, che era il senso di colpa di non essere come le nostre madri avrebbero voluto, il senso di colpa perché avevamo lasciato i nostri compagni in momenti difficili, sensi di colpa perché non ci occupavamo bene dei nostri figli, come tutti volevano... Eravamo avviliti dai sensi di colpa, perlomeno al sud. (Angela, Palermo)

Il tema della verginità, ad esempio, non è solo il portato di un ordine del mondo che sta cambiando, ma il segnale più evidente di una rivoluzione che sta interessando il corpo delle donne senza che le donne ne abbiano veramente preso coscienza.

Fino a un certo punto la verginità era un valore – quindi grossomodo negli anni del liceo quello era l'ambito – e poi improvvisamente, facendo parte del movimento, entrando in questa meraviglia del movimento del '68 e anni seguenti – che era veramente un'esperienza travolgente, inevitabile, dove non era possibile non partecipare – improvvisamente i valori sono cambiati. Dovevi essere libera sessualmente, dovevi scopare... C'era un completo sconvolgimento di quello che gli altri ti chiedevano. Fino a un certo punto per essere perfetta dovevo essere così, da un certo punto in avanti per essere perfetta dovevo essere così. E a un certo punto non ci capivo più niente: l'unica cosa che avevo chiara era che dovevo essere perfetta, perché se volevo fare le cose più difficili, volevo poter essere autonoma [...], dovevo rispondere alle domande, alle richieste. Però a un certo punto queste richieste erano di segno opposto. (Giovanna, Genova)

La scelta di adesione a un collettivo femminista e/o a un gruppo di autocoscienza percorre strade personali, ma è proprio il senso dell'autocoscienza quello di riportare l'individualità delle scelte a un piano politico e pubblico.

Il gruppo di autocoscienza era un gruppo forte che ti sosteneva, aveva anche questo ruolo: non aveva solo il ruolo di sviscerare, ma anche il ruolo di sostenerti, che stavi facendo una strada giusta. (Angela, Palermo)

Se la “fuga” - talvolta spirituale, talaltra fisica - dalla casa genitoriale ha motivazioni private, ben presto le donne imparano che la stessa spinta la sentono tutte: è una necessità sociale, che ha radici antiche (nella “storia patriarcale del mondo”¹¹⁷), ma anche imminenti.

Siamo state una generazione che si è trovata in mezzo - prima a un mondo che andava in una direzione, e poi a un mondo che andava nell'altra. Ci è voluto un attimo per capire noi dove eravamo: e l'autocoscienza è stata lo strumento principale per arrivare a questo. (Luciana, Milano)

Nel cercare la propria direzione sorgono subito le necessità personali, immediate (“Credo di essere entrata nel Collettivo Femminista per vendicare mia madre, e quindi anche me”¹¹⁸, “malissimo, mi sentivo malissimo”¹¹⁹), ma ben presto si intuisce

117 Intervista a Luciana, Milano, 4/10/2017.

118 Intervista a Silvia, Genova, 17/12/2016.

119 Intervista a Giovanna, Genova, 17/12/2016.

la possibilità di dare “profondità storica ai problemi che l'autocoscienza ha semplicemente portato alla luce”¹²⁰.

Così il Nucleo Femminista di Medicina di Roma sintetizza i punti di forza del metodo autocoscienziale nel portare le sofferenze personali a un livello politico e farne strumenti di lotta:

La donna quindi svolge il suo ruolo sociale come fatto privato; e ciò non è un fatto casuale, bensì è conseguente alla parcellizzazione sempre più grande dei nuclei familiari, con il sempre più accentuato isolamento. È per questo che noi diciamo che nella donna il privato è politico. E da questo dovrebbe essere evidente che il primo compito insopprimibile del piccolo gruppo e dell'autocoscienza è quello di ridare alle donne la propria dignità di essere sociale. Perché anche di questo la società ci priva: ci nega anche il diritto di riconoscersi come esseri sociali. Ed è per questo che parlare di sé stesse, dei propri fatti banali, non è fare dello spicologismo [sic], non è dare un contentino alle donne frustrate, è ricostruire, attraverso la ricomposizione dolorosa e faticosa del mosaico dei fatti personali, la propria dimensione sociale. L'autocoscienza è ciò che permette alle donne di riconoscersi al tempo stesso come vittime e come partecipi della loro stessa oppressione, in quanto il ruolo che la donna assume è oppressivo della sua personalità; è ciò che le impedisce di realizzarsi compiutamente, in tutta la sua potenzialità di individuo; l'autocoscienza è ciò che permette alla donna di capire come potrebbe essere se non fosse oppressa; è lo strumento indispensabile affinché la donna riacquisti fiducia nelle sue capacità.¹²¹

“Realizzarsi come essere sociale” è parte di quel processo di nominazione di sé e del mondo [Dominjanni], di quel divenire soggetto [Lonzi] che è lo scopo ultimo dell'esperienza autocoscienziale.

Questa saldatura irripetibile tra scoprirsi un soggetto che ha una comunanza con le altre e il fatto che il tuo terreno di lotta è il tuo corpo, e che quindi non è la fabbrica, non è neanche trovare un lavoro, ma è prima di tutto l'interiorità, che non è la psiche - [...] è un problema di misurare su un terreno individuale una dimensione collettiva. (Donatella, Catanzaro)

Riconoscersi come esseri sociali significa anche, in un ambiente dominato dal modello marxista-operaista, trovare una modalità di solidarietà che sia speculare a quella di classe e che le donne non hanno avuto la possibilità di creare a causa della parcellizzazione delle vite, della mancanza di spazi di aggregazione sociale e, soprattutto, per l'assenza di confronto.

Mentre gli operai trovano nella fabbrica oltre che il luogo sociale del loro sfruttamento anche la possibilità di un confronto politico, e quindi la possibilità di ribellarsi, le donne non trovano nella famiglia la possibilità di creare solidarietà femminile. Restano così isolate e impossibilitate a prendere coscienza contro quella famiglia che esse considerano il loro “regno” ed è invece la loro “gabbia”.¹²²

Con l'autocoscienza si ritiene possibile favorire e recuperare quelle capacità di espressione e comunicazione umana represses dall'attuale tipo di cultura e dai rapporti socio-economici e

120 Documento di Lotta Femminista, 1974, Milano (Fondazione Badaracco).

121 Documento del Nucleo Femminista di Medicina, 20/2/1975, Roma (Fondazione Badaracco).

122 “Il neo femminismo in Italia come è nato, che cosa è”, *il manifesto*, 16 gennaio 1975.

interpersonali che la producono.¹²³

Le ragazze che si ritrovano nei gruppi di autocoscienza hanno provenienze sociali diverse, ma sono accomunate da un senso di solitudine che si contrappone all'apparenza collettivistica dei giovani dell'epoca. Alla necessità politica si accosta quindi un bisogno di comunicazione individuale, un “fare rete” che non ha precedenti nella storia delle donne. E così, tra passaparola, organizzazioni spontanee, ricerche più o meno attive (c'è chi addirittura scrive alle rubriche della posta del cuore per farsi consigliare a quale gruppo aderire), le giovani donne danno vita a quella che è in tutto e per tutto una sperimentazione.

La prima presa di coscienza è “il personale è politico”.

Una cosa è stata la presa di coscienza – strepitosa. Un'esaltazione sconvolgente, che credo sia esattamente come la presa di coscienza dell'oppresso quando prende coscienza non solo di essere oppresso, ma di avere gli strumenti per ribellarsi. Se scopri di essere oppresso e indossi la forza di un movimento, è straordinario. Quella è stata una presa di coscienza strepitosa, quella di non essere semplicemente legata a problemi tuoi – il personale è politico. (Donatella, Catanzaro)

La novità non risiede solo nel rendere pubblici argomenti che un tempo erano considerati privati, nel partire da sé come pratica di lotta quotidiana, ma anche – e forse soprattutto, per quanto riguarda l'autocoscienza – riconoscere quanto il maschile abbia colonizzato il privato femminile, lo sguardo su di sé delle donne, “andare in un territorio che non aveva avuto tanta cittadinanza”¹²⁴.

Se il privato aveva da sempre diviso le donne, e tenuto nell'ombra il rapporto tra i sessi, la sua riscoperta in chiave politica aveva bisogno di un massimo di generalizzazione, di condivisione, di riconoscimento collettivo. Chi aveva vissuto il privato come [...] malattia, follia, solitudine, trovava nella dimensione politica un respiro più ampio, una liberazione.¹²⁵

La riappropriazione del privato non è da intendersi solo in senso spirituale: la richiesta di *una stanza tutta per sé* diviene una ricerca fisica, materiale. Ci si riappropria delle case, delle stanze, delle sedi politiche: si rivendica uno spazio di incontro (privato) che ben presto – per molte, ma non per tutte - diventerà pubblico, nelle strade e nelle piazze: “Riprendiamoci la notte”, urlano le femministe nel 1976.

Privata è anche l'istituzione familiare, che negli anni Sessanta e Settanta è criticata da più parti: il movimento beat e hippie la disprezza (“odio il nuovo frigorifero, la

123 Documento “L'autocoscienza non è per noi...”, Gruppo di lavoro Autocoscienza come strumento di lotta di classe, Agape, 1975 (Fondo Richebuono, Archivio dei Movimenti di Genova).

124 Intervista a Marta, Genova, 17/12/2016.

125 Dagli appunti di Lea Melandri (Fondo Melandri, Fondazione Badaracco).

nuova televisione, il divano con le poltrone, mio padre e mia madre. E me ne andrò di casa¹²⁶), Wilhelm Reich l'aveva stigmatizzata (“influenza il bambino in direzione di una mentalità borghese¹²⁷), i marxisti la giudicano un retaggio da abbattere sulle orme di Friedrich Engels. Il lavoro delle femministe per scardinare l'oppressione familiare parte, ancora una volta, dalla presa di coscienza di quali modalità assuma l'oppressione domestica.

Autocoscienza: dire che tutte le donne sono casalinghe, anche se lavorano fuori, significa ammettere che il primo sfruttamento e condizionamento della donna avviene nella famiglia, ma se questa prepara l'uomo per la società, prepara invece la donna per la famiglia stessa, la quale è sempre stata considerata e vissuta come sfera privata, benché la sua funzione sia sociale, cioè politica.¹²⁸

Una volta destrutturata la domesticità e trovati gli spazi di incontro separatisti, rimane quindi un'ultima questione: come ripopolarli?

2.2.4 Il piccolo gruppo: “quasi tutte ci aspettavamo gratificazione, appoggio, comprensione¹²⁹”

La nascita dei piccoli gruppi percorre strade differenti. Una volta compiuto il salto nel buio, e deciso di avvicinarsi al femminismo autocoscienziale, le ragazze degli anni Settanta cercano gli spazi – mentali e fisici – dove riunirsi a discutere. Spesso le donne si ritrovano attorno a una figura carismatica che ha sentito parlare o ha visto praticare l'autocoscienza in altri gruppi, negli Stati Uniti o in altre città italiane; talvolta l'idea dell'autocoscienza arriva tramite le riviste femministe (*Effe* e *Sottosopra* sono le più frequentate) e la pratica procede per tentativi; solo in rari casi i piccoli gruppi sono filiazioni organiche di Rivolta Femminile. L'autoformazione avviene con la lettura di volantini, opuscoli, articoli di giornale, si pratica l'autovisita secondo le direttive di *Noi e il nostro corpo*.

“Vieni, e ti diciamo cosa fare”: in realtà nessuno mi ha spiegato cosa dovevamo fare. Mi sono sempre chiesta come diavolo abbiamo fatto noi nove, dieci, a fare autocoscienza, che nessuna lo sapeva bene. Però, o qualcuna era informata e non ce l'ha detto, so che abbiamo cominciato a parlare e così è stato: immediatamente quello che contava era la tua esperienza, non quello che avevi letto o quello che poteva farti sembrare intelligente o colta, ma la tua esperienza.

126 S. Mayer (a cura di), *Lettere dei capelloni italiani*, Longanesi & C., Milano 1968, p. 126.

127 W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1977.

128 “Sintesi del dibattito scaturito dall'ultimo coordinamento”, *Lotta Femminista*, Bologna 1973 (Fondo Melandri, Fondazione Badaracco).

129 “Contributi per un dibattito su emancipazione e liberazione”, [Collettivo femminista comunista], Roma, 1974 (Archivio del femminismo, Fondazione Badaracco).

Ecco, questo lo sapevamo. Si diceva: bisogna partire sempre da sé. Parti da te e dalla tua esperienza. (Silvia, Genova)

E quindi questo inizio me lo ricordo come un salto nel buio: e all'inizio anche noi non sapevamo bene da che parte iniziare. Forse chi aveva “studiato” di più era negli altri gruppi. Quindi a un certo punto questo inizio: be', adesso, siamo strafighe, facciamo autocoscienza, cambiamo il mondo, e tutti i nostri maschi, compagni, eccetera, sono lì che si rodono pensando a cosa staranno dicendo... Cosa facciamo? Questo me lo ricordo abbastanza bene. Però poi è partita. Poi è partita. (Giovanna, Genova)

Dell'autocoscienza secondo me non avevamo delle modalità molto chiare, nel modo di svolgere questi incontri. Per esempio non ricordo che ci fosse un criterio per iniziare, una modalità definita; e nemmeno una riflessione sulla modalità. Autocoscienza voleva dire “parliamo di noi”. Si parlava molto a ruota libera; c'erano alcuni argomenti, alcuni temi che ricorrevano. A volte la conversazione nasceva da fatti casuali. (Lisetta, Novi Ligure)

La mancanza di strutturazione insita nella dinamica del piccolo gruppo di autocoscienza permette lo svilupparsi di modalità personali, che variano di realtà in realtà. Ogni tentativo di schematizzazione dell'organizzazione del piccolo gruppo è destinata a scontrarsi con la pratica: si vogliono gruppi di 6-8 persone, ma non sono rari i casi in cui a ritrovarsi sono una ventina di donne; si auspica la parità generazionale, ma talvolta donne più grandi si uniscono alle sedute di autocoscienza; teoria vorrebbe la mancanza di relazioni di parentela all'interno dello stesso gruppo, ma spesso le sorelle praticano insieme (“c'era mia cugina R. e c'erano ben tre sorelle catanesi e sottoproletarie”¹³⁰), e si registrano casi in cui a fare autocoscienza si ritrovano addirittura madre e figlia.

Anche nelle modalità pratiche ci sono differenze: i gruppi procedono per tentativi, chi proponendo un tema all'inizio della riunione e chi lasciando spazio alle necessità delle partecipanti. I gruppi di derivazione militante si sentono spesso schiacciati dall'agenda politica, dalle urgenze dettate dall'attualità: è un argomento su cui alcuni collettivi arrivano a spaccarsi, come già era successo negli Stati Uniti.

In alcune di noi – lo dico perché ero una di queste – questo richiamo alla politica più tradizionale c'era un po' sempre, quindi questa preoccupazione di essere poco presenti. [...] Allora mi sembrava di non poter prescindere dall'attualità politica. (Lisetta, Novi Ligure)

Più spesso le donne decidono di tenere un profilo di “doppia militanza”, e l'autocoscienza rimane un momento a parte rispetto alla pratica politica quotidiana, da cui attingere per quanto riguarda temi e modalità; non sono pochi i casi in cui

130 Intervista a Ferdinanda, Torino, 23/5/2017. Poco oltre, l'intervistata aggiunge: “Credo che questo abbia fatto sì che il nostro sia stato un gruppo che è stato incredibilmente longevo [...]: certe contraddizioni esplodevano meno”.

proprio sulle tematiche femministe si arriva a uno scontro aperto all'interno dei gruppi extraparlamentari, come nel caso del congresso di Rimini di Lotta Continua del 1976.

Per riuscire a ricostruire la specificità dei piccoli gruppi di autoscienza ha senso ricreare l'ipotetico percorso di una ragazza che all'epoca si fosse avvicinata alla pratica. Prima di tutto c'è una sensazione di disagio, di insicurezza, di incapacità.

Per me, parlo adesso personalmente, la motivazione prima – che poi si è allargata – è stata la sessualità, senza ombra di dubbio. Io mi consideravo una persona emancipata: [...] quando un mio amico mi ha detto “Ah, che bello parlare con te, ragioni come un uomo!”, ero così soddisfatta e contenta, perché avevo queste capacità logiche che erano quelle che ti permettevano di avere presa sulla realtà, di non essere emarginata. Quindi, io, modestamente... Però invece, è cascato l'asino – l'asino essendo io – sulla questione della sessualità: la mia vita intima con un uomo mi vedeva in una posizione di subalternità, di disagio. (Francesca, Genova)

Poi viene il “sentito dire”: si sente parlare di femminismo, di autoscienza, di donne che si ritrovano da sole (inaudito!).

A un certo punto avevo sentito parlare di questa “anomalia” del fatto che le donne si vedevano da sole. [...] Io avevo questo malessere, e a un certo punto ho detto: “Ma se questa cosa qui è così diversa, tutti ne parlano con scandalo” - perché secondo me i militanti della sinistra, maschi, ne parlavano con scandalo: “ma guarda 'ste qua che si vedono da sole, ma che cosa...”. Mi è venuta voglia di andarci. (Giovanna, Genova)

Il primo contatto è di timore, fascinazione, soggezione; si individuano delle figure leader, nonostante la pretesa di uguaglianza e parità.

[Francesca e Lella] mi sembravano due meraviglie: belle, una bruna, una bionda... Erano i miei miti, eravate i miei miti. Erano due splendori. Ma poi vivaci, straccionavano gli uomini in assemblea... (Giovanna, Genova)

Si entra nelle case, nelle stanze, si cacciano gli uomini: la casa diventa per la prima volta uno spazio politico.

Giravamo tutte le case, con preferenza di alcune dove era meno problematico sbattere fuori il marito. Mio marito studiava Medicina ed era problematico dirgli “Vattene via”. Oppure c'erano i bambini: dove c'erano i bambini piccoli era più problematico. (Luciana, Milano)

Per alcune già il fatto di uscire la sera è un momento rivoluzionario, occasione di scontro con i genitori o di affermazione di sé sulle proprie paure (“abbiamo fatto fatica a superare il senso di colpa per i piatti sporchi”¹³¹).

Una di noi è stata buttata fuori di casa perché a 19 anni, con il suo femminismo dichiarato, aveva una brutta influenza sui [fratelli] piccoli. (Laura, Milano)

Con la difficoltà enorme che io ero piccola, e la sera non uscivo da sola. Avevo una fifa... La prima riunione in Ponte Reale, alla sera, per me era come andare sull'Everest. Perché non c'ero

¹³¹ “Autoscienza è interrogarsi”, *Sottosopra*, n. 1, cit.

abituata, a uscire la sera (a uscire col fidanzato la sera era regola che la ragazza venisse accompagnata a casa). Era proprio una cosa dura, una cosa faticosa, una cosa difficile, conquistata. (Giovanna, Genova)

Arriva poi la pratica vera e propria: autocoscienza significa prendere la parola, ma anche “perderla”, per chi era abituata ad affermarsi nel linguaggio direttivo maschile¹³². C'è un'autoeducazione all'ascolto, al silenzio, all'attesa (“questa idea che chi parlava era ascoltato veramente in un religioso silenzio”¹³³).

E poi tutta la pratica: l'ascolto, questi silenzi, questa possibilità... qualcuno che ti ascoltasse sospendendo il giudizio. Era proprio esattamente il contrario di quello che accadeva fuori, dove venivi in continuazione giudicato, dovevi stare attento a ogni parola che dicevi perché avevi per contro un giudizio – poteva essere severo o lusinghiero, ma ineludibile. Era proprio una dinamica completamente diversa. (Giovanna, Genova)

Però la cosa più impellente era quella di chiarirci un sacco di cose, un sacco di domande – la possibilità di porci fra di noi delle domande – e non dico avere delle risposte, perché naturalmente non era facile, però trarre dall'esperienza di tutte qualche risposta, assonanza. (Mariuccia, Chiavari)

Il vedersi tra donne è già di per sé rivoluzionario: la diversità nella sorellanza è una delle maggiori scoperte.

Perché difatti anche la grande forza di quella cosa – e l'enorme valenza, perché ha avuto una valenza grossissima – è stata proprio il fatto di mettersi in discussione, in gioco, in confidenza, in rapporto con persone così diverse. Di provenienza anche sociale differente. (Piera, Genova)

Ci sono nuove tematiche di cui parlare, una scoperta continua delle cose che si hanno in comune: l'oppressione familiare e sociale, i problemi sessuali, il senso di inadeguatezza.

Il fatto del partire da se stessa, dell'incontrare altre che fanno altrettanto, quindi non solo avere il modo di parlare ed essere ascoltata – che è una cosa abbastanza rara – ma anche avere accesso all'ascolto e questo clima in cui in fondo sentivi che ce la si poteva anche raccontare, perché ognuna poteva forse raccontare la sua, inventare il suo film. Però c'era una sincerità anche nell'inventare ognuna il proprio film, che secondo me è stata importantissima per darci la forza di irrobustire un pochettino di più la nostra persona, che era effettivamente molto frammentata, con molte insicurezze su tanti piani, da parte di un po' tutte. (Maria Pia, Genova)

Una scoperta anche sul piano fisico: ci si guarda l'un l'altra, nude, ci si visita, si sperimenta e si portano i “risultati” nel piccolo gruppo.

E lì l'esperienza dell'autocoscienza, di quegli anni di femminismo, è stata per la prima volta di avere questa esperienza di sentirsi come corpo. (Franca, Torino)

132 Cfr. M. L. Boccia, in B. Sandrucci, *Aufklärung al femminile*, cit., p. 283: “La pratica dell'autocoscienza è stata sconvolgente soprattutto per me che avevo una relativa sicurezza nel parlare e nel muovermi nella sfera pubblica, proprio perché mi ha tolto la parola, perché era la necessità di parlare completamente in un modo diverso e di riordinare diversamente le cose”.

133 Intervista a Marta, Genova, 17/12/2016.

Siccome non mi andava bene come vivevo, e non ci stavo bene, avevo bisogno di sperimentare cose altre. Però le cose sperimentate così, era [come essere] senza paracadute; avere il gruppo di autocoscienza era un modo in cui io quelle cose le potevo dire e non ero una puttana, una fuori di testa, una matta... Ero una persona che sperimentava. (Luciana, Milano)

Credo che quella volta siamo andate a casa mia, che c'era una stanza con tre letti, e avevamo questa esposizione di fiche dappertutto, e ognuna di noi si guardava ma anche guardava le altre, come eravamo fatte. Per me è stata una rivelazione: io lì ho capito la differenza di chi diceva “sì sì, io arrivo all'orgasmo così, non ci vuole niente”, e io invece no. Ho capito la vicinanza o lontananza del clitoride, delle labbra... è stato importante. (Piera, Firenze)

Spesso l'esperienza non dura più di qualche anno, ma talvolta i piccoli gruppi continuano a vedersi a lungo, magari a singhiozzo; non sono così rare le donne che continuano a vedersi ancora oggi, a quarant'anni di distanza.

Soprattutto dopo l'ultimo [lutto] abbiamo sentito la necessità di ritrovarci con una dinamica che assomigliava molto alla nostra autocoscienza. Non era più il vedersi tra amiche che ogni tanto hanno qualcosa da scambiarsi, ma sul dolore, sul senso di perdita, ci siamo ritrovate a parlare come si faceva allora. Ed è tornata una dozzina. (Laura, Milano)

Questa narrazione non può e non vuole essere esaustiva. Il collage di voci qui proposto è una suggestione, realistica ma non reale, che ha tentato di rendere meno “indicibile”¹³⁴ l'esperienza autocoscienziale. Non ha senso, d'altra parte, pensare di ridurre un'esperienza sfaccettata come quella dei gruppi di autocoscienza entro i canoni della teoria femminista, che ha funzionato da indicazione ma non è riuscita (se mai l'ha voluto) a strutturare una direzione comune e collettiva.

L'autocoscienza è nemica dell'ideologia. È nemica della teoria. L'autocoscienza è pratica, è pratica di vita. (Elena, Milano)

Non ci sentivamo che stavamo facendo della teoria, stavamo facendo della pratica. Io non ho mai sentito che quello che stava succedendo dovevo ragionarlo: era proprio una pratica che ti cambiava la vita, che cambiava gli altri intorno – fidanzati, uomini che avevamo... (Piera, Firenze)

2.2.5 Il linguaggio: “demolire le barriere che separano il Dentro dal Fuori”¹³⁵

L'autocoscienza rivoluziona, prima di ogni altra cosa, il linguaggio. Come ben specifica Agnese Piccirillo, “linguaggio e non parola, per comprendere altri veicoli di comunicazione quali l'abbigliamento, la gestualità, il tono di voce, il toccarsi dei corpi etc”¹³⁶. Il neofemminismo sovverte la logica emancipazionista secondo cui bisogna assomigliare agli uomini per avere credibilità e demolisce la rigidità dei

134 A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio*, cit.

135 “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore (Cremona), gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

136 In P. Zumaglino, *Femminismi a Torino*, Franco Angeli, Torino 1996, p. 367.

costumi – intesi in senso morale e fisico, a partire dai vestiti - delle donne di partito. “Era estate e avevi un vestito molto scollato”, ricorda Chiara a una compagna del Collettivo Femminista Genovese. Non è un dettaglio irrilevante: spesso la memoria si scatena dai colori, dal vorticare di gonnelloni durante un happening teatrale, dal rumore degli zoccoli scalzati entrando nelle case dove si faceva autocoscienza.

Quando sei arrivata, vestivi malissimo, sempre con vestiti grigi, senza mai una nota di colore, e sedevi tutta rigida, da sembrare una della commissione femminile del Pci.¹³⁷

Secondo un paradigma che analizzeremo più approfonditamente per quanto riguarda la cosiddetta rivoluzione sessuale, le femministe fanno proprio quel cambiamento radicale dei costumi cui oggi si associano gli anni Sessanta e Settanta, ma che all'epoca riguardava in realtà categorie di giovani ben definite che escludevano, tra l'altro, i militanti politici. La credibilità politica passava anche attraverso l'aspetto, e a ben guardare le fotografie delle occupazioni universitarie del Sessantotto e dintorni gli uomini con la barba lunga o con i *blue jeans* sono rari, se non del tutto assenti: il mondo della politica, anche extraparlamentare, è in Italia ben lontano da quei “capelloni” (o beat, provos, hippie... la stampa italiana usa i termini in modo indistinto¹³⁸) che indossano colori sgargianti e “occupano” gli spazi pubblici provocando l'indignazione dei benpensanti. Non che questi giovani siano disimpegnati – li contraddistingue un'attenzione per i diritti civili di stampo statunitense, con particolare riguardo per il rifiuto della leva militare e le tematiche familiari (riforma del diritto di famiglia, divorzio, abbassamento della maggiore età...) - ma bisogna arrivare a metà degli anni Settanta perché tra il mondo dell'underground e quello della politica ci siano contatti più che personali.

La rivoluzione estetica delle femministe è perciò qualcosa di sconvolgente per gli ambienti della sinistra extraparlamentare, i cui uomini mal gestiscono questa nuova libertà tutta al femminile. E, d'altra parte, anche le donne tematizzano l'argomento nelle loro sedute autocoscienziali, segnalando così ancora una volta le difficoltà di gestione delle nuove possibilità:

Si parlò di che cosa voleva dire truccarsi, ci fu una che sosteneva che il trucco non contava niente, poi aveva dei trucchi meravigliosi, era la più brava di tutte noi: “non conta niente...”. Allora la MG, che aveva dei modi ogni tanto un po' ruvidi, la sgridò; ma insomma, anche noi

137 In P. Zumaglino, *op. cit.*, p 367.

138 S. Mayer (a cura di), *Lettere dei capelloni italiani*, cit.

eravamo perplesse che questa cosa che il trucco non contava venisse proprio dalla persona tra di noi la più truccata, truccata benissimo, si truccava da quando faceva le medie. (Marta, Genova)

Ancora per tutti gli anni Sessanta il costume e la morale volevano donne castigate: nel luglio 1968 una ragazza scrive ad *Arianna* per sapere se è giusto indossare i pantaloni durante le scampagnate, in alcune scuole superiori (pubbliche) di particolare prestigio le ragazze sono ancora obbligate a portare il grembiule o, quantomeno, la gonna. La riappropriazione del sé e del proprio corpo passa allora prima di tutto dall'aspetto esteriore, che spesso precede un atteggiamento realmente disinvolto. Ne è testimonianza l'articolo pubblicato su *Sottosopra* del 1973 dal titolo "La nudità", poi più volte citato nella letteratura femminista dell'epoca: la riappropriazione della nudità esclusivamente al femminile ("molte ragazze si spogliavano per il sole, per il naturismo molto praticato da uomini e donne nei paesi di borghesia ricca, perché avevano approfondito di più questo tema nelle riunioni femministe"), che si sottrae allo sguardo maschile e non ne teme il giudizio o il confronto è, ancora una volta, l'irrompere di un nuovo linguaggio del corpo sulla scena. Un linguaggio che fino a quel momento era stato frequentato solo nell'intimità, in un paradigma definito addirittura "ricattatorio":

La sensazione che ho tratto quindi dal mostrarmi in quel modo e a quel sesso è stata di creare una esclusiva intimità con l'uomo al quale ero di volta in volta legata affettivamente perché solo lui mi conosceva nel corpo e mi accettava, rispetto alle altre persone, alle donne. Questa intimità era un grosso strumento di coesione con l'uomo e di vuoto con le donne, ed era, come ho già detto, anche un fatto illusorio, perché non ero mai vista davvero [...] quindi avevo del mio corpo una coscienza distorta, e distorta era anche l'intimità che con lui creavo.¹³⁹

Corpo nudo e corpo vestito, la politica del corpo, il corpo politico. L'impianto olistico della politica femminista fa sì che ogni cosa sia linguaggio: parole, azioni, estetica, prossemica.

La pratica dell'autocoscienza se si limita ad un confronto verbale (fine a se stesso) è insufficiente. Una componente fondamentale dei valori maschili che rifiutiamo è la separazione schizofrenica tra testa e corpo, tra pensato e vissuto, tra intelletto e azione, tra sfera del razionale e quella dell'emotivo.¹⁴⁰

Riunire tutte queste sfere in un linguaggio unico è un'impresa che costa fatica, ma che dà subito i suoi frutti in termini di creatività espressiva. Si susseguono

139 "La nudità", in *Sottosopra*, n.1, 1973.

140 "Autocoscienza", testo dattiloscritto di Agnese Piccirillo, s.d. (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

esperimenti linguistici e creativi, e ogni gruppo trova una propria incisività: dalle poesie delle Nemesiache napoletane all'espressione corporea che, tramite teatro, ginnastica e yoga, diventa una propria lingua al femminile, le donne costruiscono una relazione comunicativa nuova ed esclusiva. Ne sono testimonianza le numerosissime riviste, numeri unici, fogli volanti e pubblicazioni femministe che portano traccia di questa negazione della struttura maschile, tanto dal punto di vista grafico quanto da quello contenutistico.

Allora sembra vero che i nostri scritti, i nostri disegni, le nostre parole sono brutti, ce ne vergogniamo perché non sono all'altezza.... all'altezza del pene. [...] Le parole delle donne come le abbiamo usate in questo tipo di comunicazione-scoperta di noi sono nascoste dentro, aderiscono alle pareti buie dei nostri stomaci, dei nostri sessi, dei nostri cervelli, delle nostre lingue. [...] Quello che abbiamo prodotto non è nulla di straordinario.¹⁴¹

Anche nel dibattito si tratta di creare uno spazio di comunicazione che esca dalla struttura maschile, con il suo linguaggio direttivo, prescrittivo e spesso violento.

Per me le assemblee erano “cazzo, compagni”. Erano quegli squarci di oratoria maschile che non finivano più, che erano una cosa mortale e dove comunque era necessario ci fosse un ordine del giorno, un qualcuno che dava la parola... Lì questo non capitava. Tutte queste donne intervenivano con una libertà, con una tranquillità, e con una capacità di intrecciare il pensiero che io ho detto: “Io questa cosa non la voglio abbandonare mai più”. (Ferdinanda, Torino)

Il concetto di “presa di parola” racchiude in sé il senso di un'operazione che è al tempo stesso politica e personale, e che prevede una riappropriazione dello spazio fisico del discorso.

Nell'interessantissimo articolo *“Like Ann's Gynecologist or the Time I Was Almost Raped”*: *Personal Narratives in Women's Rap Groups*¹⁴² Susan Kalcik suggerisce come le modalità di racconto delle donne differiscano da quelle maschili come riflesso del diverso ritmo della vita. La struttura aneddotica della narrazione al femminile scorre per esempi e con un ritmo più spezzato rispetto all'oratoria diretta maschile, e per questo è stata spesso etichettata come “gossip”: il motivo è da ricercare nelle molte interruzioni quotidiane cui la donna è soggetta, dovute al ruolo domestico tradizionale (richieste dei figli, del marito, il telefono che squilla, il citofono che suona...). Le donne avrebbero quindi imparato ad essere “brevi e

141 “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore (Cremona), gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

142 S. Kalcik, *“Like Ann's Gynecologist or the Time I Was Almost Raped”*: *Personal Narratives in Women's Rap Groups*, in *The Journal of American Folklore*, vol. 88, n. 347, gennaio-marzo 1975; ulteriori dettagli sul tema in L. Jenkins, C. Kramer, *Small Group Process*, cit.

apologetiche”:

Una donna mi ha raccontato di non aver mai parlato durante una conferenza perché aspettava sempre di essere sicura che gli studenti maschi avessero finito di parlare; non succedeva mai.¹⁴³

Anche la scelta delle tematiche e delle modalità di racconto è differente tra uomini e donne: uno studio psicologico del 1976, condotto da Elizabeth Aries, sottolinea come gli uomini preferiscano una narrazione fattuale, e le donne una rivelazione di sé. Aries nota inoltre come, nei gruppi misti, le donne tendano a parlare di meno, e a rivolgersi maggiormente agli uomini che alle altre donne¹⁴⁴.

Kalcik ha individuato nelle sedute di autocoscienza alcuni aneddoti – da lei definiti con un prestito dalla linguistica “kernel story”, che in italiano si tradurrebbe “frase nucleare” - che fondano la narrazione del gruppo. A questi aneddoti ci si riferisce per fare paragoni, per mettere in relazione la propria storia con quella delle altre. Sono il patrimonio comune, la “memoria collettiva” di ogni piccolo gruppo di autocoscienza: è a partire da quelli che si elabora la costruzione per passare dal privato al politico.

Le femministe si scagliano, più o meno esplicitamente, contro il linguaggio astratto della teoria politica e psicoanalitica (un duro attacco, tanto in Francia quanto in Italia, è portato in questo senso alle militanti di *Psychanalyse et Politique*, che mutuano il lessico astratto dell'analisi lacaniana). La parola d'ordine del partire da sé e della politica esperienziale si tramuta nella ricerca di una parola diretta, senza fronzoli, che tenta di essere descrittiva e non prescrittiva.

Anche il silenzio acquista un significato, e nelle sedute autocoscientziali se ne discute, lo si problematizza.

Il silenzio viene spesso percepito da chi tace come una forma di dominio della propria aggressività, e forse anche di quella delle altre. Ma si dà il caso che in un gruppo, questo silenzio fantasmato da chi tace come non aggressivo, possa essere percepito dalle altre come aggressivo, o almeno come una forma di riserva misteriosa che può racchiudere in sé molti pericoli (per il gruppo). È da notare anche che chi si decide a rompere questo silenzio manifestando a volte in forma appena vivace quello che pensa, quello che sente, a volte criticando o esprimendo idee contrastanti, si sente poi in colpa come se avesse infranto appunto, infrangendo il silenzio, una legge che la vuole muta.¹⁴⁵

Il silenzio significa soprattutto apertura: un'apertura che incute timore, ma che

143 Ibidem.

144 L. Jenkins, C. Kramer, *Small Group Process*, cit.

145 *Sottosopra*, n. 4, marzo 1976, p. 90.

spinge a riempire il vuoto con la presa di parola. Emma Baeri sostiene che il silenzio è ciò che serviva a creare quel passaggio definito “deculturizzazione” dalla Lonzi, ossia lo spazio al pensiero impreveduto¹⁴⁶.

Le nuove dinamiche comunicative provocano problemi all'interno dei piccoli gruppi di autocoscienza. Spesso la necessità e l'ostentazione del linguaggio diretto, in tutte le sue accezioni, è mediata da pudore o imbarazzo, soprattutto in presenza di donne meno giovani. Il toccarsi tra corpi, che ha il suo apice nell'autovisita, lo sguardo indagatore su di sé e sul proprio corpo, la disinvoltura nel parlare di sesso e relazioni si scontrano con dinamiche di natura più personale che politica.

Laura: Paola [*di vent'anni più grande*] è una persona molto particolare: ingabbiarla in una età non esiste. Ecco, forse non ha mai fatto autovisita con noi...

Paola: Ma cosa dici, le ho fatte io le autovisite!

L: Tu le hai fatte, ma noi non te le abbiamo mai fatte. E nessuno di noi osava romperti le balle.

P: Ma infatti me lo sono chiesta!

L: Forse in questo senso c'era una sorta di...

P: Rispetto.

L: Non era rispetto, era che temevamo che ti potesse dare fastidio. Nota che fra noi invece c'erano molte ragazze che non ne volevano sapere. F. mi diceva che lei viveva l'autovisita come una cosa che la metteva in agitazione. Poi c'eravamo noi scatenate che invece non ci sembrava vero di andare a ravanare... (Laura e Paola, Milano)

Però era anche un Collettivo particolare: noi avevamo al nostro interno una signora che aveva venti, venticinque anni più di noi. Noi eravamo tutte ragazze e lei era una quarantacinquenne, borghese, della Foce, che aveva fatto la casalinga e veniva a fare autocoscienza con noi. [...] Era praticamente l'unica con questa tipologia – e me la sono cuccata io. Meglio! Perché questo ci ha un po' represso - per quanto fosse aperta, poverina. Lei non ha mai detto: “Di questo non ne possiamo parlare”; se ne guardava bene, era anche una donna molto simpatica. Però ti puoi immaginare il suo linguaggio sulla sessualità, nel raccontare la sua relazione col marito, col matrimonio, con la verginità... Era una mamma, quasi. Nessuna la voleva far sentire tale, perché era talmente incredibile che lei fosse lì con noi – però secondo me ha condizionato il mio gruppo. A me mi condizionava. Non so se perché ho un'educazione molto nordica: ci sono le intimità che uno se le tiene, ci sono le età, le generazioni, si sta al proprio posto. (Silvia, Genova)

Indubbiamente il linguaggio, la capacità di prendere parola e di ascoltare – ciò che in termini tecnici era chiamata la “sospensione del giudizio”, e che si traduceva in una disponibilità di agibilità di parola che la teoria voleva uguale per tutte – è ciò che ha segnato il cambiamento più profondo in termini individuali.

Se c'è una cosa che ho imparato dall'autocoscienza, è che a me mettimi in una stanza con una donna e dopo mezz'ora so tutta la sua vita, parliamo intimamente. (Emilia, Milano)

La creazione di un “gergo di complicità”¹⁴⁷ permette una comunicazione immediata

146 E. Baeri, *I Lumi e il Cerchio*, Editori Riuniti, Roma 1992.

147 Documento dattiloscritto “Dialogo tra donne”, 6/7/1977 (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne)

non solo all'interno del proprio piccolo gruppo, ma codifica nuove strade, nuove strategie condivise e contribuisce alla creazione di quella che non a caso è stata chiamata “internazionale femminista”: una capacità di coordinamento inedita, su base orizzontale, in cui significante e significato giocano un ruolo fondamentale e armonico.

2.2.6 I temi: “una visione di sé come popolo forte, indipendente, fornito della capacità di raggiungere l'indipendenza”¹⁴⁸

Temi apparentemente disomogenei (sessualità, disarmo, materno, spazi politici, servizi, memoria, violenza, aborto, solidarietà, lesbismo, istituzioni) compongono un discorso unico, sostenuto dalla convinzione che autocoscienza e diritti siano parole chiave fondamentali e inscindibili del nuovo lessico politico delle donne.¹⁴⁹

Di cosa si parla durante le sedute di autocoscienza? Raramente ci sono limiti prefissati, ma alcuni temi tornano con più urgenza di altri, perché li impone l'agenda politica (l'aborto), perché sono i problemi della quotidianità di ognuna (le relazioni con gli uomini) o per la giovane età delle partecipanti all'esperienza femminista (la sessualità). Il Collettivo femminista genovese arriverà a strutturare delle ulteriori serate “intergruppi” in cui intrecciare il portato di ogni piccolo gruppo, sulla base di quattro macrotematiche create sulla falsa riga degli scritti di Juliet Mitchell: la donna e il lavoro, la riproduzione, la socializzazione dei figli, la sessualità. Si tratta di un'impostazione “politica” (il Collettivo derivava dal gruppo locale del Manifesto) che non ha riscontri altrove¹⁵⁰, ma che ben esprime la densità dei temi trattati nelle sedute di autocoscienza.

Perlopiù si tratta di temi legati al corpo, inteso anche in senso lato.

Non si poteva partire che dal corpo, dalla sessualità, non solo perché erano i luoghi dell'esperienza cancellati o ridotti al silenzio dalla storia dell'uomo, ma perché lì le donne sono state collocate (materialmente e fantasticamente). Che non vuol dire che corpo, sessualità, natura, siano luoghi specifici di una ritrovata identità femminile.¹⁵¹

del Piemonte).

148 “Il piccolo gruppo”, traduzione di un articolo di Lynn O'Connor (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

149 E. Baeri, S. Fichera (a cura di), *Inventari della memoria. L'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania (1980-1985)*, Fondazione Badaracco – Franco Angeli, Milano 2001, p. 7.

150 Al contrario, durante il convegno di Paestum del 1976 la proposta di dividersi per temi è respinta, perché si sente la necessità di “dibattere problemi più di fondo riguardanti il movimento nel suo complesso” (Fondo Piccirillo, Archivio delle donne del Piemonte).

151 L. Melandri, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga edizioni, Milano 1991, p. 26.

Mi ricordo delle sedute sul corpo, su come ci si porta con il proprio corpo, con gli organi genitali. Ma non necessariamente nella sessualità, anche proprio per esempio nell'uso degli assorbenti interni. (Marta, Genova)

I collettivi femministi che hanno approcci più spiccatamente marxisti (uno tra tutti, il Comitato per il salario al lavoro domestico di Padova) solitamente si astengono dall'autocoscienza, che diventa sempre più la modalità con cui confrontarsi su argomenti che non trovano agibilità nelle discussioni “politiche” dei gruppi misti.

Il tema principale è senz'altro quello della sessualità: l'orgasmo, le modalità del fare l'amore, la critica alla centralità del coito, la scoperta dei propri desideri e delle proprie fantasie. Per quanto diffuso, però, il tema genera conflitti, e c'è chi ancora, a distanza di decenni, ricorda con sufficienza le “giovani” (la differenza di età è di solo pochi anni, ma nel contesto del lungo Sessantotto segnano un'enorme distanza¹⁵²) che si lanciavano in descrizioni di peripezie sessuali e amorose scarsamente autocoscienziali. Anche all'epoca non manca chi si domanda per quale motivo la sessualità abbia trovato terreno di discussione così ampio, soppiantando temi all'apparenza più banali.

Agnese: [...] io trovo che il tema del lavoro è un tema scottante. Quando lo butti lì, a tutte vengono i capelli dritti mentre oggi il discorso sul tema della sessualità le persone non reagiscono in quel modo. [...] Io voglio vedere se si può parlare con Maria, del lavoro, delle sue frustrazioni, delle sue attese ma è lì che viene buona parte della persona e lì allora si chiude perché pensa di essere considerata una fallita. Invece parlare della sessualità è così facile.

Ines: perché noi accettiamo meglio di non essere realizzate sessualmente che non sul lavoro. [...] È quasi di moda dire di essere oppressa sessualmente.¹⁵³

Si tratta di un'intuizione non scontata, cui va dato il giusto rilievo: parlare di sessualità è, in quegli anni, effettivamente una moda. Ne sono testimoni i quotidiani e i rotocalchi, su cui lentamente iniziano a comparire interi servizi dedicati al mondo del sesso: su *Arianna* nel giugno 1972 appare un articolo dal titolo “Che cosa facciamo con i nostri mariti per non annoiarci”, in cui quattro donne raccontano i loro rapporti con i mariti (c'è chi usa addirittura “un vibratore a mano, specialmente quando io sono troppo stanca per rispondere semplicemente alle sue carezze”). Spesso l'argomento “sesso” è utilizzato dalle femministe con intento provocatorio, specialmente nei casi di doppia militanza.

152 Cfr. F. Socrate, *Sessantotto*, cit.

153 Documento “Dialogo tra donne”, 6/7/1977 (Fondo Piccirillo, Archivio delle donne del Piemonte).

[Alla sezione locale del PCI] gli era venuto di fare un incontro, e il titolo era “Sentimenti e classe operaia”. E ci siamo andate sicuramente P. e io. E P. aveva fatto uno di quei suoi interventi, nel senso che si era alzata e aveva detto: “Allora, siamo qui per parlare del cazzo”. Tutti zitti. [ride] [...] Mi ricordo questa ventata di silenzio, tutti immobilizzati. (Paola P., Genova)

L'urgenza con cui questa moda è trasformata in argomenti di dibattito nelle riunioni autocoscienti è però sintomo non di disinvoltura, quanto della necessità di coniugare se stesse alle richieste di un mondo esterno sempre più sessualizzato, ma che ancora non ha fatto alcun passo in una direzione “educativa” del tema, come vedremo più avanti.

In stretta connessione alla sessualità si sviluppa il tema del rapporto con gli uomini, che è criticato (nel senso etimologico del termine, “messo in crisi”) e analizzato nei minimi dettagli. La contraddizione esplode violenta:

Abbiamo proprio identificato nella cultura patriarcale un nemico da abbattere. “Nemico” e “abbattere” sono termini guerrieri che non usavamo: anche perché con questo nemico ci facevamo l'amore, ci facevamo i figli. C'era questa grande contraddizione, è una cosa mica da poco.¹⁵⁴

La rivoluzione nel privato è quasi immediata, e precede di gran lunga la traslazione sul piano politico: le femministe si lasciano, cercano di aprire la coppia, propongono agli uomini nuove modalità di relazione, sulle piccole cose della quotidianità (“un po' più di lavori in casa”¹⁵⁵) o mettendo in discussione l'intera struttura relazionale.

Mi ricordo la sera in cui con mio marito, seduti in cucina, lui mi dice: “Sai, perché io l'altra sera ho avuto un momento una storia con la mia amica L.”. Dico: “Oh, bene, perché volevo dirti che anche io è da un po' che ho una storia con quello là”. È uscito pazzo. E io ero esterrefatta, perché io ci credevo che c'era la coppia aperta, che se lui mi diceva una cosa così io potevo dirgli una cosa colà. Invece la loro insicurezza è esplosa: tutto era una minaccia, tutto questo mondo delle donne era una minaccia per loro. (Emilia, Milano)

Nell'autocoscienza la critica non si ferma al livello teorico, con la messa in discussione dei ruoli (sono le prime volte in cui si parla di “mascolinità” e “femminilità” come portati culturali) o delle dinamiche di coppia, ma si scende nella profondità del proprio quotidiano, del proprio vissuto:

Eppure c'era qualcosa che ci sfuggiva, qualcosa di indefinibile, di sotterraneo, di scontato, che ci faceva accettare rapporti anche palesemente violenti in cui noi eravamo la parte passiva. Poi abbiamo capito.¹⁵⁶

154 Intervista a Francesca Dagnino, in *Donne in movimento*, regia Gianfranco Pangrazio, 2012.

155 Intervista a Paola, Genova, 2/5/2017.

156 Documento “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore (Cremona) – gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

Contemporaneamente si mette in discussione la famiglia di origine, criticata tanto nei canoni della letteratura marxista quanto in quelli nuovi della rivoluzione lacaniana che arriva dalla Francia e dell'antipsichiatria inglese (*Morte della famiglia* di David Cooper è del 1972). Soprattutto per le giovanissime, per i gruppi di autocoscienza nati nelle scuole superiori, un problema quotidiano, adolescenziale, assume improvvisamente connotati politici. In una critica a *Porci con le ali*¹⁵⁷ Mariela Tagliaferri sottolinea come

[Antonia] non si pone minimamente il problema della madre. Io, da quando sono diventata femminista, me lo pongo molto, anche se poi con lei ci litigo ugualmente. Però ci penso che lei subisce un sacco di cose da mio padre, che si sente vecchia, che ha la menopausa, e tutte quelle cose che prima mi davano fastidio – i vestiti, le creme – adesso le capisco e magari glielo suggerisco io.¹⁵⁸

In termini più teorici il problema del rapporto con la madre arriva con le militanti di *Psychanalyse et Politique*, e si diffonde in particolar modo a Milano, con il grande interesse di Daniela Pellegrini per l'argomento. Si cercano nuove modalità del materno, si lavora sulle “matrici”, sui modelli femminili, sui concetti stessi di madre e figlia. Al contrario, è completamente assente dal dibattito autocoscienziale il tema del padre, assunto come simbolo estremo di dominio maschile ma mai analizzato in profondità, forse per segnalare un distacco intellettuale dalle modalità di analisi freudiane. Un'assenza che pare pesare a livello emotivo, a giudicare dalla reticenza e dalla commozione che molte donne da me intervistate hanno manifestato nel ricordare – in positivo o negativo - la figura paterna.

Il movimento delle donne dopo le prime battute di rivendicazione verso l'uomo-padre ha fatto subito riferimento alla madre. E si è cercato di mettere in luce quanto della madre si iscrive nell'ordine simbolico maschile. È intorno al pene/fallo che si organizzano i desideri della madre e della bambina. Sarebbe stato un errore arroccarsi nello 'star bene' tra donne, sottolineare solo il rapporto con la madre idealizzata.¹⁵⁹

Dall'altro lato della genitorialità c'è il tema della ricerca della maternità, delineato in contrapposizione al dibattito pubblico sulla legge sull'aborto. “Rianalizzare il problema della maternità non legata alla sessualità maschile ma come nostro bisogno di riproduzione”¹⁶⁰, si legge su appunti dattiloscritti relativi al convegno femminista

157 M. Lombardo Radice, L. Ravera, *Porci con le ali*, Savelli editore, Roma 1976.

158 M. Tagliaferri, “Femministe con le ali”, *Effe*, novembre 1976.

159 L. Melandri, “Pratica dell'inconscio e movimento delle donne”, *L'erba voglio*, n. 18/19, ottobre 1974.

160 Fondo Piccirillo, Archivio delle donne del Piemonte.

di Paestum del 1976. La critica del diritto all'aborto come ratifica del dominio maschile sulla sessualità appartiene a pochi gruppi; più spesso se ne discute in termini personali, talvolta lo si pratica nei consultori autogestiti.

Le lunghe riunioni di autocoscienza sul problema dell'aborto sono anche faticosi itinerari intorno al senso di morte; la morte dell'altro, di un progetto di vita (ripetibile o irripetibile?), non può essere a lungo esorcizzata da discorsi tutti rivendicativi e autodifensivi [...]. Le donne imparano concretamente che la politica non risolve senza residui il limite "oscuro".¹⁶¹

Eppure, tra molte c'è una grande disinvoltura a parlare del tema – una disinvoltura che ora è difficile da immaginare.

Abbiamo convissuto per anni con donne che ci parlavano di aborto, donne che aiutavamo ad andare ad abortire, noi che abortivamo, l'idea che doveva passare questa cosa... Ci interessava tanto della nostra libertà e niente di quell'embrione. Non voglio fare del moralismo, voglio dire che però è uno scarto interno secondo me violentissimo. [...] Ogni tanto ci penso e dico: "Caspita, io ho passato la mia giovinezza – dai 24 ai 28 anni – a parlare di Karman, metodo aspirato, raschiamento, libertà...". (Silvia, Genova)

Più spesso si parla della maternità in termini generali, in negativo ("la maternità ti toglie la presa sul mondo"¹⁶²) e in positivo ("noi eravamo la prima generazione di donne che poteva decidere quanti figli fare e quando farli!"¹⁶³); ancora una volta, come per la sessualità, è la giovane età delle partecipanti all'esperienza autocoscienziale a stabilire le urgenze tematiche.

Resta da considerare fino a che punto e in che modo la svalutazione (o sottovalutazione o critica) della maternità nel femminismo dei primi anni Settanta abbia pesato sulle protagoniste e sul costume. Certo ha inciso fortemente sui destini individuali, modificando o legittimando cicli di vita, dilazionando o negando la produzione di figli, nonché instaurando rapporti diversi tra madri e figli.¹⁶⁴

Difficile, per le femministe, staccarsi completamente dalla tematica della lotta di classe. Le differenze economiche rimangono sullo sfondo di molte discussioni, sintetizzate nel mai risolto dibattito sulla "moglie di Agnelli" (come accoglieremo la moglie di Agnelli, se volesse fare autocoscienza con noi?). Anche nei piccoli gruppi le tensioni sociali si fanno sentire, sia come differenze di esperienze e background, sia come rivendicazione politica.

La L. mi terrorizzava e mi sembrava anche un po' stronza, anche se mi sentivo in colpa perché lei era povera e io ero figlia di un medico – non avrei mai osato contraddirla. Pensavo che non era socialmente accettato che io potessi contraddire lei. [Intervistata anonima, n. 1]

161 M. Gramaglia, *Affinità e conflitto con la nuova sinistra*, in *Memoria*, n. 19-20, p. 29.

162 Intervista a Silvia, Genova, 17/12/2016.

163 Ibidem.

164 L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, cit., p.157.

La scelta della primarietà tra la lotta di classe e quella di genere è uno dei grandi irrisolti del movimento femminista italiano, che non riuscirà a elaborare una risposta completa neanche negli anni successivi¹⁶⁵; le accuse alle femministe di aver “fatto sciogliere” Lotta Continua al congresso di Rimini del 1976, o lo svincolamento dell'UDI dalle fila del Partito Comunista del 1982 sono gli esempi più evidenti di questo dibattito intestino.

Altri argomenti sono trattati in momenti specifici, o a causa di congiunture particolari, a seconda dell'esperienza personale delle partecipanti e della realtà sociale in cui si trovano (un gruppo di insegnanti riflette sulla relazione con gli studenti, si parla di eroina quando una delle donne è dipendente, i collettivi universitari si soffermano spesso sul tema della ricerca...). In molte testimonianze si riscontra il bisogno di aprirsi, di riflettere meno sul privato, ma a giudicare dalle fonti orali se queste aperture ci sono state hanno lasciato una traccia emotiva risibile nelle partecipanti.

Gli argomenti affrontati nei piccoli gruppi sono stati essenzialmente i rapporti di coppia e la sessualità, la qual cosa era da un lato riprova dell'enorme importanza che questi problemi avevano per noi in quanto donne, dall'altro restringeva l'ambito del nostro personale al privato escludendovi quelle esperienze come lo studio, il lavoro, l'attività politica che pure sono sfere in cui si evidenzia immediatamente un ruolo che noi donne siamo costrette ad assolvere.¹⁶⁶

Con il passare del tempo, i piccoli gruppi iniziano sempre più spesso a parlare di se stessi, ad autoanalizzarsi nelle dinamiche interne: si avvicina la fine dell'esperienza autocoscienziale.

2.2.7 *La fine: “si cominciano a delineare universi diversi”¹⁶⁷*

Come spesso accade per i fenomeni di portata rivoluzionaria, la fine dell'esperienza autocoscienziale ha molteplici motivazioni - strutturali, interne ed esterne. È bene sottolineare innanzitutto che si può parlare di una fine dell'esperienza collettiva, ma che numerosi sono i singoli gruppi che hanno continuato a praticare l'autocoscienza

165 Solo recentemente il movimento sembra aver fatto proprio il pensiero femminista intersezionale proposto da Angela Davis, parziale risposta a questo dibattito.

166 “L'autocoscienza come pratica femminista nell'esperienza del nostro collettivo”, Collettivo Femminista Autonomo, Napoli, 8 marzo 1976 (Archivio del femminismo, Fondazione Badaracco).

167 “Note sul mio gruppo di autocoscienza”, s.d. (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

anche ben dopo gli anni che vedono tramontare la diffusione del metodo (1975-76). Molti altri gruppi si riuniscono invece solo poche volte, perché le donne stentano a ritrovarsi nella nuova modalità politica dell'autocoscienza:

Nel mio gruppo ho provato ad insistere sull'idea di far entrare linguaggi diversi da confrontare sui vari temi. Il gruppo si è disperso dopo un anno perché alcune trovavano troppo informali i linguaggi e i modi di affrontare le varie tematiche.¹⁶⁸

La scarsa organicità delle riunioni femministe, la mancanza di un ordine del giorno, di una gerarchia di parola, sono i motivi che più allontanano le donne – soprattutto quelle provenienti dalla militanza politica – dal femminismo: più che i temi, è la portata rivoluzionaria del metodo a spaventare.

Anche tra chi ha fatto proprio il metodo autocoscienziale, però, iniziano a sorgere i problemi. Tra le motivazioni “esterne” spicca sicuramente la necessità di un lavoro politico più pubblico, maggiormente connesso all'agenda della politica parlamentare. Il problema si era ripresentato ciclicamente per tutta la durata dell'autocoscienza, fin dai suoi inizi: trovare un equilibrio tra la necessità del lavoro su di sé e le urgenze politiche, in un lessico ancora impregnato dell'ideologia dei gruppi extraparlamentari, è una delle sfide più grandi cui vanno incontro le donne provenienti da precedenti esperienze politiche.

Poiché la lotta della donna si combatte su due fronti (di casta e di classe), l'autocoscienza mi va bene, anzi la ritengo indispensabile ai fini della “presa di coscienza” e utile per individuare gli obiettivi reali di lotta. Ma quando l'autocoscienza resta fine a se stessa, e non riesce a produrre un salto qualitativo (di azione per modificare la realtà esterna) in chi la pratica, essa è solo il prodotto del più bieco individualismo borghese, che mira a risolvere individualmente le contraddizioni che sono invece essenzialmente politiche.¹⁶⁹

L'attivismo per una legge sull'aborto vede coinvolte numerose donne, anche non provenienti dalla militanza politica: sono le donne “qualunque”, che nel 1974 rispondono di no al 99% a un sondaggio su *Amica* che chiede se condannerebbero le persone che hanno abortito o aiutato ad abortire¹⁷⁰. Anche i partiti tradizionali si sono finalmente accorti del movimento femminista, e cercano di incorporarlo aprendo sezioni femminili e iniziando a discutere di temi prima estranei alla politica maschile. Le stesse organizzazioni femminili pre-esistenti si aprono alle novità: il congresso dell'UDI del 1973, “Dimensione donna”, segna l'ingresso di nuovi linguaggi e nuove

168 Laura R., in L. Melandri, *Una visceralità indicibile*, cit., p. 21.

169 Documento di Lotta femminista, 1973 (Fondo Percovich, Fondazione Badaracco).

170 In M. Gramaglia, *Affinità e conflitto con la nuova sinistra*, in *Memoria*, cit.

tematiche nell'organizzazione del PCI; a Firenze la rivista *Rosa*, fondata da militanti del PCI, abbraccia il pensiero della differenza e arriva a criticare “anni di futile emancipazionismo”¹⁷¹.

Il dibattito sull'aborto vede schierarsi con durezza alcuni gruppi femministi. I collettivi che a Milano si riuniscono in via Col di Lana pubblicano nel 1976 un numero di *Sottosopra* (“Sottosopra rosa”) cui affidano le proprie riflessioni sul momento politico. Nella discussione sull'aborto si vede il rischio di divisione delle donne e della riduzione della “credibilità della loro lotta” e si attacca a livello teorico il concetto di “autodeterminazione” e “aborto libero” (l'assunto, già lonziano, è che l'aborto non può che essere conseguenza di una sessualità patriarcale che colonizza il corpo della donna); come ha sottolineato Anna Rossi-Doria, nel dibattito sull'aborto si spezza momentaneamente l'assunto del “personale-politico”, con la contrapposizione del dolore personale per le interruzioni di gravidanza subite (per quanto scelte) alla gioia dei cortei e delle manifestazioni di piazza.¹⁷²

Nello stesso numero di *Sottosopra* si trova la trascrizione dei gruppi che si riuniscono in via Col di Lana, che stanno cercando faticosamente di trovare una nuova strada di comunicazione e socialità: l'accusa principale mossa alla pratica dell'autocoscienza è quella di essere ricaduta in vecchie dinamiche (leaderismo, distanza dalla realtà, tensioni interne al gruppo, imposizione di modelli), di non aver saputo realmente superare l'*impasse* politico-personale creata dalla discussione. Questa distanza tanto dall'azione sul reale quanto dalla profondità di analisi (molte donne sottolineano la necessità di continuare la discussione in contesti psicoanalitici più formali) porta a una divisione in gruppi che mettono in atto pratiche politiche differenti; si passa al Gruppo inconscio, alla pratica nei quartieri, al consultorio. Le femministe romane pubblicano gli atti di un “Convegno di piccoli gruppi sull'autocoscienza”, in cui si cerca invano di coniugare autocoscienza e azione sul “reale”. Le contraddizioni interne sono però evidenti, tanto che numerosi interventi iniziano scusandosi di “parentesi a livello personale”, negando così già nella forma

171 F. Izzo in *Rosa*, 1976, cit. in M. Bracke, *Women and the reinvention of the political*, cit.

172 In G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli Editore, Roma 2003, p. 510.

l'esperienza autocoscienziale¹⁷³; si arriva a proporre l'autocoscienza come momento iniziale per le “nuove” femministe, con intento didattico e introduttivo¹⁷⁴, ma l'idea non avrà seguito.

Non si riesce più a ritrovare la portata eversiva che l'autocoscienza aveva avuto nei primi tempi, quando anche prendere la parola – una parola diversa da quella maschile – aveva un valore rivoluzionario. Su *Zizzania*, una pubblicazione femminista di metà anni Settanta, si mette in luce il rischio di “ideologizzazione” che corre l'autocoscienza:

Ma tutte da un po' di tempo abbiamo cominciato a sentire che se l'autocoscienza non avesse cominciato a produrre qualcosa d'altro da sé, sarebbe diventata un momento di ripetitività e di ideologizzazione.

I maschi vanno avanti ad ideologie. Verissimo, cerchiamo di non farlo anche noi, allora.

L'autocoscienza rischiava di diventare il “privato” del Movimento. Con questo non vogliamo liquidarla o processarla. Anche perché questo non è problema affatto banale per noi, anzi, ci troviamo proprio nel momento in cui certe pratiche dobbiamo essere in grado di generalizzarle. Possiamo almeno cominciare a grattarle di tutta l'ideologia, le ambiguità ed i nuovi miti di cui le abbiamo ricoperte.¹⁷⁵

C'è anche un risvolto pratico: l'afflusso di nuove donne, sempre più numerose, al femminismo, rende i metodi autocoscienziali di difficile attuazione. Il “piccolo gruppo” non è più sufficiente a contenere, fisicamente ed emotivamente, quest'onda partecipativa. Alcuni collettivi cercano di moltiplicare le occasioni di incontro, di creare tanti nuovi gruppi di autocoscienza; altri si chiudono, si arroccano, teorizzano la non apertura alle urgenze politiche; altri ancora, una minoranza, continuano a praticare l'autocoscienza coniugandola a una militanza esterna. In linea generale, però, nel giro di pochi mesi l'esperienza autocoscienziale si va dissolvendo.

Alle pressioni esterne – e al dibattito che ne consegue, se sia giusto o meno lasciare che sia nuovamente la politica, intesa come maschile, a dettare l'agenda - si aggiungono infatti riflessioni interne di grande portata. Si discute dell'incapacità dell'autocoscienza di avere effetti sul reale, sulle relazioni umane¹⁷⁶: la rivoluzione che si auspicava sta tardando a venire, e subito si diffonde il malcontento. Molte coppie si sono aperte e poi sono esplose (“Coppia aperta quasi spalancata” reciterà il

173 “Convegno di piccoli gruppi sull'autocoscienza”, [Collettivo femminista comunista], Roma, 1974-75 (Archivio del femminismo, Fondazione Badaracco).

174 “Femminismo oggi: esperienza di gruppo”, su *Effe*, giugno 1975.

175 *Zizzania*, s.d. (Fondo Moroni, Archivio dei Movimenti di Genova).

176 L. Melandri, *Una visceralità indicibile*, cit.

titolo di uno spettacolo di Dario Fo e Franca Rame del 1983), gli attriti tra donne si sono talvolta esasperati: l'autocoscienza ha avuto una funzione catalizzatrice delle tensioni sociali nell'aria, ha permesso alle donne di esprimere la rabbia e il malcontento che provavano da tempo, ma non sembra avere le capacità di ricucire i tagli che ha causato, e le chiacchierate dei piccoli gruppi si trasformano talvolta in “affondi nel dolore”¹⁷⁷.

All'interno dei gruppi il discorso mai risolto del problema della leadership porta spesso a un punto morto: ci si accusa di voler impostare una relazione sui canoni del materno-filiale (il tema verrà discusso, in particolare, dal gruppo romano di Manuela Fraire in via del Governo Vecchio), ci si interroga sul bisogno di possessività. A Milano il Gruppo inconscio decide di lavorare sul tema: la psicoanalisi entra con prepotenza nella dinamica di gruppo, non solo come spunto esterno da riadattare al proprio percorso femminista, ma come metodologia da applicare quotidianamente.

Indispensabile – per un sapere e un cambiamento relativo al corpo e alla sessualità – il riferimento alla scoperta di Freud e alla psicanalisi. Ma anche necessità di prendere le distanze dall'istituzione psicanalitica: 1) perché basata su una gerarchia di potere 2) perché consegna all'analista il sapere della malattia, portato dal paziente 3) perché 'privatizza' la produzione inconscia e impedisce di vederne l'aspetto collettivo.¹⁷⁸

L'analisi dei sogni assume un nuovo rilievo; i modelli di riferimento sono Elvio Fachinelli per l'Italia e il pensiero della differenza francese, soprattutto Luce Irigaray¹⁷⁹ con il suo *Speculum* (1974, traduzione italiana di Luisa Muraro), portato in Italia dalle militanti di *Psychanalyse et Politique*. Scarso successo ha invece l'imponente volume di Juliet Mitchell *Psicoanalisi e femminismo* (1974, in Italia nel 1976), che intende riprendere il pensiero freudiano in chiave femminista ma che, forse per l'impostazione estremamente teorica, non riesce nel suo intento¹⁸⁰.

Ci sono tentativi di superare l'autoricorsività del dibattito autocoscienziale rendendo le sedute “pubbliche”, aperte: è l'esperimento portato avanti negli spazi del Fuori!¹⁸¹ di Radio Radicale, in cui un'ora a settimana è dedicata a fare autocoscienza

177 Intervista a Donatella, Roma, 25/9/2018.

178 Fondo Melandri, Fondazione Badaracco.

179 Luce Irigaray (1930), intellettuale femminista francese, segna con il suo pensiero la nascita del “pensiero della differenza”, in forte rottura con le teorie di Freud e Lacan.

180 Per una critica del testo, “Psicoanalisi e femminismo”, su *Effe*, marzo 1976.

181 FUORI!, Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano, è stata la prima associazione omosessuale in Italia, attiva fino al 1982.

“pubblicamente”, “per rompere il tabù del segreto, del mistero e della vergogna che ha sempre circondato questo problema”¹⁸².

Già nel 1979, in ogni caso, un gruppo di femministe romane metteva in guardia dall'eccessiva “individualizzazione” del percorso autocoscienziale, che negli anni aveva perso la sua carica eversiva politica.

La privatizzazione, non ultima conseguenza di un esterno sempre più aggressivo, ha grandemente contribuito a gettare uno spesso velo di solitudine su percorsi individuali che molte donne hanno individuato all'interno di una discussione e analisi collettiva, spegnendo e distorcendo quella che comunque era nata come una scelta tutta politica.¹⁸³

Oltre al dibattito politico, a segnare la fine dei gruppi di autocoscienza sono quelle che Gabriella Gribaudi ha ben definito “uscite private”, “traiettorie individuali”, opponendole alla “entrata collettiva” di inizio decennio¹⁸⁴.

Talvolta, il dolore causato dalle sedute di autocoscienza diventa troppo difficile da gestire, e le militanti preferiscono allontanarsi dall'esperienza.

C'è stato un momento in cui ho capito che stavo molto male in quella situazione – non lo so se te lo devo dire. C'è stato un segnale forte di questo malessere. Un attacco ipocondriaco feroce mi sarebbe successo – in forma ipocondriaca – di avere un tumore al seno in un certo modo. Era un fantasma. E capivo che era legato a quel percorso lì – c'erano motivi per capirlo. [Intervista originale n. 23]

Tra le varie motivazioni personali, di particolare rilievo è la questione della maternità, che arriva a porsi come cesura nei piccoli gruppi¹⁸⁵.

Io ho visto che questa cosa [la gravidanza] [disturbava]. Lo percepisci: parlano di più con un'altra e non con me... C'era gente che aveva fatto degli aborti, ma per me ognuno fa quello che può. Mi sono sentita che forse era meglio che non frequentassi. (Paola, Genova)

Il portato antropologico e simbolico della scelta di maternità non riesce a essere assorbito dai gruppi di autocoscienza: la scelta di fare un figlio è dirompente in un ambiente che si basa anche su una tacita alleanza anagrafica, in cui la “crescita” non può appartenere solamente ad alcune componenti del gruppo. Si aprono così vere e proprie stagioni di maternità – in cui interi gruppi di autocoscienza si trovano, in breve tempo, popolati da neonati – o scelte di uscita individuali, quando il piccolo gruppo non riesce a comprendere il passaggio d'età di una delle militanti.

182 L. di Nola, “Autocoscienza pubblica”, *Effè*, febbraio 1977.

183 “La redazione di questo numero pensa che...”, *Differenze. Speciale politica*, novembre 1979, Roma (citato in A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio*, cit.).

184 In M. Bracke, *Women and the reinvention of the political*, cit., p. 187.

185 Cfr. P. Leonardi, F. Vigliani (a cura di), *Perché non abbiamo avuto figli. Donne “speciali” si raccontano*, FrancoAngeli, Milano 2009.

2.3 Analisi critica

2.3.1 Forza e limiti dell'esperienza: *“non solo la capacità di dire no a G., ma la capacità di dire no al mondo”*¹⁸⁶

Così in un documento anonimo in inglese, probabilmente estrapolato dalle direttive per l'autocoscienza delle Redstockings:

Osare condividere l'esperienza personale con il gruppo.

a. Motivi di esitazione:

- 1) Paura dell'esposizione personale (paura di essere giudicata stupida, immorale, debole, autodistruttiva ecc. dal gruppo)
- 2) Sentimento di lealtà nei confronti del proprio uomo, capo, genitore, figlio, amico, “il Movimento”
- 3) Paura di rappresaglia se il discorso esce fuori (perdere il proprio uomo, il lavoro, la reputazione)
- 4) Paura di urtare i sentimenti di qualcun'altra nel gruppo
- 5) Non vedere come la propria esperienza sia rilevante per altre, o viceversa

b. Decidere quali paure sono valide e quali no

c. Strutturare il gruppo in modo che sia relativamente sicuro per le persone parteciparvi¹⁸⁷

Le paure che accompagnano le donne quando si uniscono a un gruppo di autocoscienza sono queste e altre: è già un atto di coraggio uscire di casa – o dal gruppo politico misto – ed entrare nelle stanze delle compagne. Il sentimento di sorellanza – quell'affidamento reciproco e solidale, ideale auspicato del movimento femminista – che si andrà creando non è ancora forte, tutto è in fase di sperimentazione, affidarsi ad altre donne è inusuale, se non scandaloso. Ma una volta superati i primi timori, quali sono stati i vantaggi? E quali, invece, i limiti di un'esperienza così fuori dai canoni del noto?

Per poter indagare queste tematiche è necessario compiere una critica preliminare delle fonti. Come detto, questo studio si è basato su documenti d'archivio, quindi d'epoca, e su fonti orali raccolte da me negli ultimi anni. Nei documenti degli anni Settanta è raro trovare critiche strutturali alla pratica autocoscienziale; chi le muove lo fa da esterno (o esterna). Sono detrazioni: si accusano le donne di fare psicologismo, auto-aiuto, gossip; di ritirarsi dalla scena politica, dividere la lotta di classe, disunire il proletariato. Non si trova mai una critica organica al metodo, si guardano con sufficienza le esperienze femministe, i campeggi e le vacanze sono

¹⁸⁶ Intervista a Paola, Milano, 14/6/2017.

¹⁸⁷ Fondo Piccirillo, Archivio delle donne del Piemonte.

bollati come momenti di svago che hanno ben poco di rivoluzionario. Le accuse non arrivano solo dagli uomini: sono molte le femministe che non aderiscono al metodo autocosciente, convinte che la lotta delle donne debba comunque svolgersi sul piano pubblico delle rivendicazioni sociali e politiche.

Ciò che si trova poco, invece, è la critica dall'interno. Le donne che fanno autoscienza ne esaltano la portata rivoluzionaria, fanno proseliti dalle pagine delle riviste femministe, convincono amiche e compagne a partecipare. Solo talvolta si intravede qualche dubbio, di tipo personale, sull'impatto dell'autoscienza sulla propria vita: un effetto troppo forte, non mediato, non meditato. Ma sono perplessità cui è dato un rilievo relativo, sciolte nel magnifico magma di sorellanza, benessere ed enfasi creativa che l'autoscienza porta con sé.

Passiamo alle fonti orali. Anche qui il primo livello di narrazione è quasi sempre positivo. Solo due persone, sulle cinquantaquattro intervistate, ricordano il periodo dell'autoscienza in modo negativo e ci tengono a mettere subito in luce i nodi più difficili. Con tutte le altre è solo nel corso della conversazione, tramite una mia domanda esplicita, che sono riuscita a indagare i punti più oscuri, districandomi tra parole ben dosate e critiche calibrate. Critiche che, d'altra parte, non arrivano unanimi: non sono poche le donne che si affrettano a rispondermi che non c'era alcun tabù, nel loro gruppo di autoscienza, che l'esperienza è stata positiva sotto tutti i punti di vista.

Ho avuto la fortuna di poter consultare una terza fonte, un ibrido tra i documenti d'epoca e le interviste di oggi. Si tratta della trascrizione di alcune interviste che Graziella Gaballo e Lisetta Francesconi hanno effettuato alla fine degli anni Ottanta alle compagne che avevano fatto autoscienza con loro più di un decennio prima. Si tratta, cioè, di interviste che scorrono su binari completamente diversi da quelle che ho fatto io: intervistata e intervistatrici hanno la stessa età, lo stesso background di esperienza, parlano di qualcosa che hanno fatto insieme, che le ha viste accomunate. Non solo: l'età media delle intervistate è di 45 anni (contro i 70 delle mie) e dalle sedute di autoscienza sono passati relativamente pochi anni. Il ricordo dovrebbe essere più fresco e meno "storicizzato": le donne non hanno ancora assunto, neanche

inconsapevolmente, quel “mestiere da testimone”¹⁸⁸ che va inevitabilmente a viziare le interviste da me effettuate. E qui, effettivamente, le cose cambiano: sono molte di più le donne che raccontano dell'autocoscienza in termini negativi o neutri, certamente non esaltanti. Si mette in luce il proprio malessere, l'insufficienza dell'autocoscienza nello scardinare i problemi, l'incapacità di passare all'azione politica, il divario tra teoria e pratica.

A chi dare credito, dunque? Alle donne di allora, nel vortice dell'entusiasmo giovanile? Alle distaccate quarantenni, la cui immagine appare così limpida e lineare? Oppure alle settantenni di oggi, con il loro ricordo coltivato teneramente e ceduto talvolta con lo stesso entusiasmo di allora, talaltra con rimpianto e rabbia? Non è ovviamente possibile dare una risposta. Mi sembra però interessante sottolineare alcuni punti che permettono una lettura più profonda delle differenze di approccio.

La relazione che si instaura tra me, giovane donna intervistatrice, e le femministe che hanno voluto aderire a questo progetto è una relazione che si può definire “didattica”. Le testimoni hanno spesso l'intenzione – perlopiù inconscia, o quantomeno non dichiarata – di “insegnarmi” l'autocoscienza. Non mi stanno solo raccontando la loro esperienza, mi stanno trasmettendo l'entusiasmo di un'epoca. Lo fanno con la consapevolezza che la loro generazione ha cambiato il mondo, con la felicità di chi ha compiuto delle scelte e le ha portate avanti (“andavamo alla ricerca di una felicità pubblica”¹⁸⁹). Al contrario, si rivolgono idealmente a una generazione (la mia) che ha visto poche occasioni in cui esprimere dissenso e che solo ultimamente sta vedendo una partecipazione politica più diffusa, soprattutto in ambito femminista. Nel voler enfatizzare i lati positivi dell'esperienza autocoscienziale c'è quella stessa volontà di proselitismo che si aveva negli anni Settanta quando si scriveva sulle riviste femministe, per convincere altre donne a partecipare. Un proselitismo che, è evidente, non aveva invece ragione d'essere nelle interviste degli anni Ottanta, con un contesto sociale differente e soprattutto due intervistatrici coetanee e provenienti dallo stesso ambiente culturale.

A ciò si aggiunge un elemento che potremmo definire di “preservazione”: le donne

188 Cfr. A. Wieviorka, *L'era del testimone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

189 E. Baeri, in B. Sandrucci, *Aufklärung al femminile*, cit.

che riescono a criticare l'esperienza autocoscienziale sono quelle che hanno continuato l'indagine di sé in altri modi (analisi, terapia, discipline orientali...). La critica scaturisce quindi dal paragone, da un'analisi a posteriori avvenuta sugli stessi temi e con modalità più o meno simili: per quanto lo scopo ultimo dell'autocoscienza fosse l'intervento politico (interno, su di sé, o esterno, nel mondo), l'elemento che più è rimasto nel racconto delle partecipanti è stato quello personale, di modifica del proprio sé e della propria dimensione nel reale. Al contrario, le donne che non hanno proseguito questa indagine hanno maggiori difficoltà a criticare un metodo che è stato fondante per il loro divenire donna; volendo forzare un po' i termini, sul gruppo di autocoscienza ha agito un "transfert" che queste donne non hanno ancora risolto.

Transfert che, in effetti, è proprio uno dei problemi più sottolineati nei gruppi autocoscienziali. L'innamoramento tra donne è tematizzato solo in alcuni gruppi, dove si teorizza l'omosessualità politica; in molti altri rimane taciuto, nascosto, inesplorato. Con l'innamoramento nascono le tensioni, e se numerosi articoli riescono a criticare l'impianto leaderistico di *Psychanalyse et Politique*, che porta al gruppo numerosi irrisolti, guardare a sé è come sempre più complesso, e spesso la teoria della parità soffoca una realtà altrettanto leaderistica.

Io non ricordo nessuna costrizione, inibizione particolare, tabù...

Ecco, c'era – questa è la cosa che io ricordo e che mi procurava dei vissuti pesanti – l'emergere di figure leaderistiche molto fagocitanti. Questo sì. Ed era una contraddizione all'interno di quello che doveva essere questo mondo femminile dove l'orizzontalità era un elemento fondamentale, invece c'erano queste figure dominanti e prepotenti. Io scappavo: "Non mi avrai mai!". Appena ho letto il libro dell'affidamento ho avuto gli stessi brividi di paura che mi suscitavano allora queste tendenze di fagocitanti. Poi dopo, sentendomi più sicura di me, questa pratica dell'affidamento l'avevo capita come autoritaria: c'era una dimensione terribilmente autoritaria. (Rosalba, Torino)

Il problema della leader emerge con evidenza fin da subito. Già nel 1970 Jo Freeman compone un articolo dal titolo *The Tyranny of Structurelessness*¹⁹⁰ che dovrebbe essere inserito nelle *Notes from the First Year*, ma all'ultimo è scartato. La Freeman mette in guardia dalla mancanza di strutturazione dei piccoli gruppi, sottolineando come nei gruppi non strutturati a priori l'emergere di un leader

190 L'articolo è reperibile su <https://www.jofreeman.com/joreen/tyranny.htm> (18/10/2018).

informale provochi più tensioni e malcontenti; eleggere un leader porterebbe invece a gestire le responsabilità in modo condiviso. La forte teoria di destrutturazione dei piccoli gruppi di autoscienza, invece, scatena tensioni sotterranee che stentano a emergere; la presenza di leader “non ufficiali” porta diverse donne ad avere paura di prendere parola¹⁹¹, proprio come succedeva nei gruppi misti.

A livello personale, le donne si trovano strette tra l'esercizio di un'inedita libertà, che pare quasi senza confini, e una realtà fatta di scelte, compromessi, tentativi di tenere tutto in piedi.

L'autoscienza a tante di noi ha dato anche ansie profonde: un ossessivo senso di colpa per la divaricazione che vedevamo fra ciò che la coscienza ci imponeva di essere e ciò che eravamo in realtà (femministe che continuano a sposarsi, a fare lavoro casalingo, a rimanere incinte senza voglia, a truccarsi, a invidiare il pene, a star male sterili, a prendere le botte dai mariti e dai padri ecc.); senso di colpa per la nostra composizione sociale da 'ceto medio intellettuale'; senso di colpa per la lentezza o addirittura il fallimento di una coscienza individuale che non ci pareva divenisse coscienza di gruppo e tanto meno coscienza di classe, che si rifiutava di 'uscire' nel sociale a incontrare le masse femminili proletarie, che non entrava in rapporto con le altre forze politiche.¹⁹²

Il malessere colpisce soprattutto le più giovani, meno strutturate e gettate allo sbaraglio in un mondo improvvisamente privo di limiti – o perlomeno così percepito.

C'erano questi gruppi di ragazze giovani, e molte poi sono finite nella droga e due o tre sono morte di AIDS. Perché – non so se si può mai dire una cosa così – questo terremoto, che ha prodotto un crollo di riferimenti tradizionali, ma ancora troppo debole per offrire un'alternativa sufficientemente forte, per le persone più piccole è stato difficile. (Donatella, Catanzaro)

C'è poi il grande problema dell'affidamento. Quanta fiducia c'era tra le donne del gruppo autoscienziante? La prima risposta è solitamente unanime: la fiducia era completa, il sentimento di sorellanza appianava ogni difficoltà. Ma dopo che, a registratore spento, una delle prime donne da me intervistate mi ha rivelato che certo, se una aveva l'orgasmo vaginale (e non quello clitorideo della donna “liberata” di Carla Lonzi) si guardava bene dal dirlo in autoscienza, ho modificato la domanda e iniziato a chiedere se ci fossero dei tabù. Qui le risposte sono state più meditate, e il risultato è stato trovare una serie di non-detti di enorme portata: fantasie sessuali, strategie relazionali di “mediazione” con il proprio partner, innamoramenti, tendenze omo o bisessuali, problemi con il padre, desideri non confermi al “modello” femminista – solo per fare alcuni esempi.

191 Cfr. L. Jenkins, C. Kramer, *Small Group Process*, cit.

192 B. Farabotta [a cura di], *La politica del femminismo*, Savelli, Roma 1976, p. 13.

Particolarmente gravoso è poi il confronto con la realtà esterna, soprattutto per quelle donne che con l'autocoscienza mettono in discussione grandi parti di sé, della propria provenienza familiare e culturale, della propria relazione.

L'autocoscienza può risolvere dei problemi però nello stesso tempo te ne crea degli altri quando ti scontri con la società che non capisce la tua liberazione ma ti colpevolizza.¹⁹³

Per alcune la tensione si risolve in una “fuga”, nella scelta separatista anche di vita, talvolta nell'omosessualità politica. Più spesso questi sono contrasti che vanno lentamente ad appianarsi con l'abbandono della pratica autocoscienziale o semplicemente con la crescita anagrafica delle partecipanti, con la loro “normalizzazione” all'interno della società. Un tema, questo, che non è ancora stato discusso né a livello storiografico né su quello sociologico.

Ma se l'impatto con la realtà era così traumatico, se l'affidamento non era così assoluto, se la libertà di parola così ristretta, se, alla fine, la componente leaderistica tanto esecrata nei gruppi misti si esercitava anche nel piccolo gruppo di autocoscienza (la stessa Lonzi arriverà ad auto-allontanarsi dal suo gruppo, accorgendosi che la sua presenza è troppo ingombrante per permettere alle altre di prendere parola), perché è un metodo da salvare? Quali sono stati i punti positivi, quali corde è andato a toccare?

Io avevo tutto ordinato, nella mia vita, tutto preciso, tutto tornava perfettamente: nel gruppo di autocoscienza mi è crollato tutto! Ho cominciato una vita meravigliosa. Dal gruppo nostro di autocoscienza è cominciato tutto un percorso: la scoperta che esistevano altri uomini, perché io a 17 anni ero fidanzatina, a 22 sposata, a 23 il primo figlio, a 28 il secondo. Tutto per bene. E dopo è cominciata una vita incredibile, di scoperta, di scoperta dell'altro, di scoperta della passione, dei viaggi... Proprio un'altra vita. (Gianna, Firenze)

Libertà, felicità¹⁹⁴, sorellanza. L'idea di poter stare tra donne, di parlare tra donne, di confrontare le proprie esperienze in modo esplicito e diretto è un valore che nessun limite può cancellare. La solitudine delle ragazze degli anni Sessanta, che si rivolgono alla posta del cuore per sapere se sono ancora vergini, se è lecito baciare il proprio fidanzato, o anche solo da che lato del letto bisogna giacere una volta sposate, trova nell'autocoscienza una via di sfogo comunitaria, ben diversa dalle chiacchiere tra amiche. Innanzitutto perché il valore politico dell'esperienza le dà un

193 “E.N.P.A.S., il collettivo non è un'isola”, *Effè*, febbraio 1977.

194 Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006.

valore che la semplice amicizia non ha. Siamo in un contesto, non bisogna dimenticarlo, in cui l'attivismo politico è uno dei segni distintivi della generazione del baby boom. Poter dare una giustificazione politica al proprio malessere, poterlo inserire in una cornice di senso (il patriarcato) che sia collettiva e non personale è la chiave di volta che rende le donne libere di pensare finalmente a se stesse – non in quanto proletarie, non in quanto studentesse, non in quanto madri, ma in quanto donne.

Perché non siamo noi le matte! Perché dietro ognuna di noi c'è il gruppo. Io non sono matta perché questo voglio e non lo sopporto: non puoi darmi della matta, perché io ti porto le testimonianze di altre venti matte come me, che ti dicono di no. (Tonia, Milano)

Il riconoscimento di questa specificità femminile, che sarà poi proprio del pensiero della differenza, ma che ancora non è stato teorizzato da nessuna, è ciò che le donne cercano e trovano in ogni piccolo gruppo autocoscienziale, da quelli più ortodossi a quelli più amicali. L'idea che la propria oppressione sia un'oppressione comune (che sia questa sessuale, domestica, familiare, relazionale, persino psicologica) è una rivoluzione copernicana del pensiero delle donne, così come lo era stata per gli afroamericani: riguarda le donne che hanno fatto autocoscienza, e che da allora si troveranno cambiate, e le donne che verranno dopo, cui questa idea arriverà carsicamente, secondo le strane strade percorse dal femminismo. Non è un caso se la critica più comune all'autocoscienza è quella di aver lasciato ferite aperte, di non essere stata capace di andare fino in fondo: il baratro che si spalanca una volta che il disagio personale diventa terreno di scontro e rivendicazione politica è troppo ampio per poter pensare di superarlo da sole.

A me a volte viene da pensare a definire [le sedute di autocoscienza] come De Martino definiva le situazioni magiche, quell'*olon* in cui la razionalità è fuori e si è in un particolare momento di comunicazione empatica in cui tutto è possibile. E in quel "tutto è possibile" a volte potevano venir fuori delle cose molto violente, perché erano gruppi in cui non c'era un terapeuta in grado di controllare la situazione. Però nei momenti più positivi era un vivere una comunicazione che oggi definirei anche del qui e ora, questo vissuto della presenza e della compresenza. Io allora ho avuto per la prima volta un'esperienza di questo genere, che poi successivamente quando sono tornata a Torino, si creava fumando, attraverso l'uso di queste droghe leggere. Lì era invece un momento di comunicazione che si creava così, soltanto per l'effetto di mettere a nudo la propria esperienza e comunicarla. (Franca, Torino)

Secondo la lettura dell'autocoscienza statunitense di Janet Perry Bailey¹⁹⁵, che usa gli stadi individuati da Paulo Freire per analizzare il metodo femminista, le donne

195 J. P. Bailey, *Consciousness raising groups for women*, cit.

sono riuscite ad arrivare alle fasi di nominazione dell'oppressore e di riflessione sulla propria oppressione, e ad attivare anche una coscienza critica, capace di individuare il problema nel sistema e non nei singoli individui. A mancare sarebbe stata invece la coscienza critica agente, ovvero il passaggio all'azione¹⁹⁶. È evidente che questa interpretazione risente del periodo storico in cui è stata ideata (1976), nonché del diverso background politico delle donne statunitensi: come abbiamo visto, la militanza attiva delle donne italiane ha spesso sovvertito la dimensione puramente teorica dell'autocoscienza, portandone i contenuti nelle piazze e nelle sedi politiche. Indubbiamente, però, Bailey segnala un punto importante; gli elogi e le critiche che si possono muovere all'autocoscienza sono quelli di tutte le rivoluzioni: di aver spalancato una strada, ma di non aver insegnato a percorrerla fino in fondo.

Il tema dell'autocoscienza era sempre una sorta di dire ed essere frustrate: in qualunque seduta psicoanalitica, un terapeuta che sia minimamente capace, non ti fa andare via a pancia aperta. Ti richiude. Magari ti fa una cucitura minima, però ti richiude. Invece noi, nell'autocoscienza, ci esponevamo talmente tanto che poi restavamo a pancia aperta. La cosa era fonte di gravi frustrazioni e di difficoltà di relazione con le altre, perché naturalmente essendo sempre una narrazione, ed essendo impossibile quello che noi avremmo voluto, cioè un'adesione con la vita – non è possibile, perché la vita scorre mentre la vivi, e non la puoi dire, ma devi raccontarla. Questa narrazione era sempre sotto la specie “in fondo non è stato detto quello che andava detto”; e alla fine c'era questa frustrazione della non conclusione. Non concludere. (Intervista originale n. 2)

Nella radicalità della scelta autocoscienziale risiede anche una ricerca della felicità pubblica che verrà poi vista come elemento distintivo di alcuni movimenti del '77 – si pensi ad esempio agli Indiani Metropolitani – ma che ha origine proprio nelle scelte dirompenti che le femministe compiono nelle piazze, nelle case, nelle manifestazioni. L'invenzione di un nuovo linguaggio, la centralità del corpo utilizzato tanto come “oggetto” di studio quanto come “agente” di cultura e politica, i colori, i nuovi codici di una moda giovanile fino a quel momento esclusivamente hippie: tutto questo contribuisce a rendere comune un'idea di felicità pubblica fino a quel momento inedita.

Io sono andata dalle femministe perché mi divertiva di più. Sono andata per curiosità, mi divertiva di più come parlavano le donne. Non mi sono mai piaciuti – lo dico a posteriori – i linguaggi codificati. Il Manifesto ce l'aveva, tutti i gruppi ce l'avevano. Io sono stata attratta da

196 Nello stesso anno, in un documento dattiloscritto dopo il partecipatissimo convegno femminista di Paestum, si legge: “Si individua un limite del movimento il non aver trovato una alternativa di vita, al momento di critica (che conteneva elementi di felicità) non è succeduto un momento positivo che ci ha fatto individuare nuove possibilità di rapporti” (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

questa libertà pazzesca, anarchica, e da questa esperienza tra le donne. Queste donne – che non è che in Italia ne vedevi tante – che parlavano di sesso, di mariti, di come scopavano... (Silvia, Genova)

Divise tra felicità e ferite, tra sorellanza e competizione, le femministe che oggi stentano a criticare il percorso autocoscienziale non preservano solo l'immagine di sé e della propria gioventù, ma raccontano un metodo che si può forse accusare di essere stato “troppo” rivoluzionario. Se con il senno di poi ci è dato vedere i limiti di un'esperienza storica, ciò che si può imputare all'autocoscienza è stata l'incapacità di sapere dove fermarsi, a che livello l'impatto politico potesse essere sufficiente ed efficace. L'autocoscienza ha effettuato una messa in discussione totale – olistica – sulle sue praticanti e, tramite loro, sul mondo intero; ha modificato linguaggi, lessici, abitudini, costumi; ha reso accettabili prese di posizione che fino a quel momento non avevano avuto dignità politica e dichiarato inaccettabili comportamenti fino ad allora mai criticati. Ha lasciato ferite aperte e dubbi politici ancora irrisolti: ma, mettendo in discussione il modello marxista-operaista, ha aperto la strada a nuovi metodi per una nuova sinistra – una strada, a distanza da quarant'anni, ancora largamente da percorrere.

2.3.2 I tabù: “mi fa star male che te ne stai zitta”¹⁹⁷

Non va fatta una distinzione binaria fra quel che si dice e quel che non si dice; bisognerebbe invece cercare di determinare le diverse maniere di non dire, come si distribuiscono quelli che possono e quelli che non possono parlar[e], quale tipo di discorso è autorizzato o quale forma di discrezione è richiesta [...]. Non c'è uno, ma più tipi di silenzio, ed essi fanno parte integrante delle strategie che sottendono ed attraversano i discorsi.¹⁹⁸

Quali sono, quindi, i tabù dei gruppi di autocoscienza? Quali argomenti non sono mai discussi, di quali temi le donne hanno timore a parlare?

A intervistare le femministe di allora, la prima risposta che si ottiene è “nessuno”. Il clima di affidamento, l'impressione di aver parlato di tutto, di essersi raccontate dettagli inconfessabili, rende le donne forti della loro esperienza. Il valore simbolico di una condivisione che riuscisse a integrare il livello amicale con quello politico, gli impulsi collettivizzanti dell'epoca con la necessità di costruzione del sé degli anni

197 “Centro Donne, n. 1”, Movimento femminista genovese, 6 maggio 1978 (Fondo Tuccio, Archivio dei Movimenti di Genova).

198 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 57.

della gioventù, ha valicato – nel ricordo – qualsiasi ombra negativa. Andando a indagare più a fondo, però, si trovano aree rilevanti di taciuti, non-detti, rimossi collettivi.

Perché, quindi, questa esaltazione del metodo, questa impressione di completezza, di totalità? Gli argomenti toccati durante le riunioni dei gruppi di autocoscienza – per quanto lacunosi – sono inusuali nel panorama femminile degli anni Settanta. Il problema non è solo sociale, le femministe non si discostano solo dai modelli mediatici: temi come l'aborto, la sessualità, il piacere, le modalità di relazione sono enormi tabù anche nei gruppi della Nuova Sinistra, in cui non si trova agibilità politica per trattare questi argomenti. Ricavarsi lo spazio in cui discutere di tutto questo, mettendo in prima linea le proprie esperienze – talvolta dolorose, spesso incomprese – è un'azione di enorme portata rivoluzionaria, che per lungo tempo sembra bastare alle femministe. La necessità di andare oltre, di portare la riflessione su binari più scomodi e difficili è percepita solo da alcune, che avviano una riflessione personale (Carla Lonzi) o tentano nuove strade collettive (il Gruppo inconscio).

C'è oggi, innanzitutto, la consapevolezza di una mancanza di coscienza individuale: il lavoro su di sé era tutto ancora da compiere, anche solo per la giovanissima età delle partecipanti. I primi silenzi sono perciò da attribuire a miopie personali e non a rimozioni collettive.

Altre zone di silenzio, forse sì, io senz'altro le avevo. Però non erano tanto emerse nemmeno a me stessa. Questo è dovuto all'età, dovuto al livello di riflessione, all'immaturità, anche, che penso fosse congenita nell'età. Cose proprio taciute, no – taciute consapevolmente. I dolori venivano fuori – i dolori, le fratture secondo me venivano fuori. (Marta, Genova)

La ricerca del dolore come valorizzante, una rincorsa alla sofferenza come elemento unificante del gruppo, è un rischio ben noto agli psicologi: nelle sedute di autocoscienza non riesce a essere scardinato e rischia spesso di inficiare il lavoro su di sé, a causa del mancato riconoscimento del valore emozionale dell'esperienza.

Secondo me c'era un elemento di negazione dell'impatto emotivo che certe esperienze potevano avere su di noi, anche poi pagato fisicamente. A parte il problema del possesso, della gelosia dei partners, anche quello delle madri e della maternità, come se fosse messo in risalto prevalentemente l'aspetto negativo, di peso, come abbiamo detto, piuttosto che di gioia, di piacere, di soddisfazione, di riempimento, di senso della vita. (Maria Pia, Genova)

I tabù oggi citati sono le zone d'ombra che le donne non erano ancora pronte a

esplorare, per sensibilità personale, per età, per mancanza di strumenti; su alcuni di questi sarà poi compiuta una riflessione da parte di intellettuali femministe, altri rimangono ancora da esplorare.

Un primo grande tema è quello della violenza, intesa nelle sue molteplici accezioni. In un clima sociale sempre più teso, in cui la Nuova Sinistra si scontra quotidianamente con la scelta lottarmatista, le femministe non possono rimanere esterne al dibattito, tanto più che proprio dalla violenza – in questo caso agita dagli uomini in contesti politici – spesso i gruppi femministi erano partiti. Un dibattito che, però, non riesce a sfondare il piano del politico, del pubblico: nei gruppi di autocoscienza si parla poco di violenza, non si arriva ad analizzarla come una parte di sé. La violenza rimane agita da donne che si dichiarano estranee al movimento femminista, e il movimento si interroga a sua volta su dove siano i confini.

Impressionavano non poco queste donne giovani, determinate, che uscivano spesso dalla media borghesia, e che avevano scelto di prendere le armi, guardando sdegnosamente al femminismo, come a cose di donnette o di borghesi annoiate.¹⁹⁹

Alla violenza si attribuisce spesso uno status di “alterità”: è qualcosa che non può appartenere per motivazioni di origine, di classe, di provenienza sociale, di sensibilità personale.

Le donne proletaria non si spaventano della violenza, le donne borghesi si spaventano della violenza fisica. Di fronte alla violenza fisica noi stavamo ferme, e questo è stato un enorme dibattito, dopo il '77: in tutta la sinistra delle donne abbiamo discusso e discusso del rapporto tra la violenza e le donne. È evidente che per noi ancora adesso la storia è quella della non violenza; ma per loro che erano abituate al lavoro fisico, con la terra, e quindi molto duro, la violenza era un fatto costitutivo della loro esistenza. (Angela, Palermo)

Non che, a sua volta, il femminismo non avesse in sé ampi squarci di violenza: la violenza degli slogan, dei simboli, delle parole, dei giudizi. Ma la riflessione, perlomeno all'epoca, rimane scarna, si muove a livello più intellettuale che autocoscienziale.

Noi abbiamo fatto dei cortei femministi di una violenza verbale enorme, sotto all'ospedale sotto il reparto di maternità, o quando è morto Aldo Moro. I nostri slogan non erano mica teneri: noi dicevamo “Si muore d'aborto, si muore di lavoro, che cazzo ce ne frega di Aldo Moro”. [...] Le discussioni erano accesissime tra le donne, con una grossa carica di violenza anche: nelle discussioni tra le donne difficilmente trovavamo la mediazione. Ripeto, le donne hanno fatto dei cortei di una violenza enorme, [...] molte hanno fatto delle cose molto pesanti, tipo disfare la propria famiglia, lasciare il proprio uomo pur, tra virgolette, amandolo, quando la storia non era ancora finita, perché il gruppo le diceva: “È uno stronzo, è un bastardo, è uno del servizio d'ordine, è un maschilista, come fai, come puoi, come è possibile?”. Quindi c'erano pressioni

¹⁹⁹ M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit., p. 179.

psicologiche grosse, è stato un momento di una grossa violenza anche nel movimento femminista, rispetto anche a ciascuna di noi. Violenza era anche: “Tu non sei abbastanza femminista, tu sei femminista, io sono più femminista di te...”²⁰⁰

Non si riescono a individuare le varie facce della violenza, che è incarnata nello scontro di piazza o nella scelta armata; il femminismo italiano non riesce a fare proprio il discorso nonviolento, che rimane relegato prevalentemente al mondo cattolico. È, questa, una caratteristica generale della politica extraparlamentare italiana del lungo Sessantotto, che raramente è riuscita a incorporare impulsi provenienti da contesti non strettamente politici; già in *Mondo Beat* del 1966 era affrontato il discorso nonviolento, ma la filosofia hippie stenta a far breccia nella Nuova Sinistra, femministe comprese. Questa mancanza di analisi porta alcune donne a non fare autocoscienza, proprio per timore della violenza delle parole, del doversi esporre.

Io non ho mai partecipato ai gruppi di autocoscienza perché qui in Italia ne ho sentita la violenza, ne ho subito la violenza. Nella mia esperienza, all'inizio. Nel senso che probabilmente io sono sempre stata piuttosto inibita, molto refrattaria a parlare di me e della sessualità con altri, in generale. (Maria Teresa, Torino)

Anche il discorso sulla violenza sessuale stenta ad affermarsi nei gruppi femministi. Lo slogan “riprendiamoci la notte” porta a un acceso dibattito sulla legge sullo stupro (fino al 1996 lo stupro sarà, per il Codice Penale italiano, un “reato contro la morale”), ma a mancare è proprio la riflessione su di sé. Quell'impegno in prima persona che porterà alla legge sull'aborto, con l'autodenuncia, la riflessione, il racconto degli aborti cercati o subiti, non è presente nel discorso sulla violenza. Le femministe del Governo Vecchio di Roma propongono nel 1977 un questionario e “scoprono” la violenza domestica.

Fu uno shock. Volevamo lavorare sulla violenza sessuale, con l'obiettivo di pensare a una proposta di legge. Ma i questionari ci bloccarono. Divenne chiaro che era un problema con cui alcune delle nostre amiche più care convivevano quotidianamente, e che non avevamo nemmeno iniziato a discutere – neanche tra le femministe. Arrivammo a capire quanto fosse vasto il problema e, soprattutto, che gli aggressori erano in molti casi persone vicine alle donne: mariti, fidanzati, zii... Credo che il tabù avesse molto a che fare con il fatto che avremmo dovuto accusare gli uomini più vicini a noi, persino quelli che si dichiaravano vicini al femminismo.²⁰¹

Sarà verso la fine degli anni Settanta, e pienamente negli anni Ottanta, che i

200 In S. Voli, *Soggettività dissonanti*, Firenze University Press, Firenze 2015.

201 Intervista a Beatrice Pisa, in M. Bracke, *Women and the reinvention of the political*, cit., p. 117.

collettivi femministi inizieranno ad aprire i centri antiviolenza, e ad assistere prima legalmente e poi psicologicamente le donne vittime di violenza, ma solo in rari casi questo si accompagnerà a un lavoro autocoscienziale²⁰².

Tema limitrofo è poi quello dell'aborto: la negazione teorica dell'impatto violento del discorso sull'interruzione volontaria di gravidanza, analizzata in modo magistrale da Anna Bravo²⁰³, è messa in atto in maniera inconsapevole. Il dibattito si ferma a un livello teorico che, per quanto approfondito, riduce le posizioni sul piano della politica attiva (se ne possono seguire gli scambi sui numeri di *Sottosopra*): è giusto seguire l'agenda politica maschile? La possibilità di scendere in piazza, di trasformare il movimento femminista in una realtà di massa affascina molti gruppi; anche le poche che non aderiscono a questa militanza (Rivolta e la Libreria delle Donne di Milano, su tutte) non riescono a creare un pensiero completo sul tema.

Gli aborti, spontanei o volontari, sono un caso di tabù particolare: la solidarietà femminile, le parole, l'analisi del malessere sono una pratica quasi quotidiana del femminismo. Eppure – in linea generale - non si riesce a scalfire lo strato superficiale, quello politico, a procedere nel simbolico, a formulare un pensiero originale che si distacchi dal pensiero maschile dell'aborto come *extrema ratio*, portatore di sofferenza, se non capovolgendolo e negando l'impatto emotivo dell'interruzione di gravidanza, rendendo l'aborto una prassi quasi quotidiana – perlomeno nella teoria -, senza analizzarne gli aspetti più critici.

E il tema dell'aborto è senz'altro legato a quello della maternità, che torna come fantasma non solo nella emarginazione – per quanto inconsapevole – delle donne-madri dai gruppi di autocoscienza, ma anche come problematica personale.

Sulla coppia madre/figlio, luogo delicatissimo dell'immaginario (non solo) femminile, pesano fantasmi di lunga durata. La madre ostile è un topos così numinoso che le fiabe la sdoppiano nella matrigna. [...] La paura del bambino mostro non abbandona mai una donna, e neppure la paura di essere incapace di accogliere il figlio. Di questo fardello non c'è traccia, quantomeno nei discorsi e negli scritti pubblici, dove si sorvolava sulla sensazione di essere invase da un estraneo, e sulla madre ostile - quella che ci ha generato, quella che potevamo diventare.²⁰⁴

202 La riflessione sulla violenza agita sarà invece uno dei punti di partenza dei gruppi di autocoscienza maschili degli anni Novanta.

203 A. Bravo, *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci*, in *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, III/1, 2004.

204 *Ibidem*, p. 6.

Nella mancanza di affidamento completo si ha poi un certo pudore a descrivere le proprie dinamiche relazionali, soprattutto se si discostano dai modelli dominanti, tanto del femminismo quanto mainstream.

Io avevo già vissuto prima dell'autocoscienza un'esperienza molto bella, appagante, lesbica, con una donna che sapeva di esserlo – io no, e forse non lo sono nello stesso modo. [...] Certo c'era il problema della famiglia. E anche nel gruppo io non osavo del tutto. Non è venuto fuori subito. Sentivo che era un altro piano ancora. (Renata, Milano)

Il tema dell'omosessualità non è di per sé un tabù, sembra al contrario che se ne parli molto. Anche su *Effe* e *Sottosopra* gli articoli sul tema sono presenti e anzi abbondanti. L'impianto con cui se ne parla è però parziale, spezzettato nei singoli casi: non si crea mai un discorso organico, se non per proporre la via dell'omosessualità politica, dello stare tra donne come forma finale di lotta al patriarcato.

L'omosessualità è stata presentata come risposta ai problemi. Chi è il nemico? Il nemico è l'uomo. Soluzione? Annamo con le donne. Il che è assolutamente privo di senso, perché non risolve il problema, anzi rischia di riprodurre nell'omosessualità femminile relazioni di potere prese pari pari. (Donatella, Catanzaro)

Non si analizzano le tensioni sottili che si creano all'interno dei gruppi, gli innamoramenti, il fascino delle figure carismatiche, la difficoltà a pensarsi corpo in una relazione tra donne.

La nostra discussione sulla [omosessualità] come esperienza sessuale obbligatoria... Ne abbiamo parlato al punto tale che a un certo punto si teorizzava – soprattutto finché eravamo nel collettivo di studentesse, ma anche dopo – che il vero amore fosse l'amore fra donne. E ci sono state anche esperienze tra di noi. Relazioni. Ovviamente, come in tutte queste situazioni, sono così dirompenti che la teorizzazione del personale-politico va un po' a quel paese. Sono cose che ti massacrano, che ti devastano emotivamente, che creano la divisione del gruppo... (Laura, Milano)

L'omosessualità politica secondo me era un po' una via di fuga da quella pratica, sessuale, di corpo, di desiderio materiale – come sempre quando si parla del desiderio, della sessualità femminile, tutto è bellissimo ma molto vago e astratto. L'omosessualità politica è molto teorizzata. (Letizia, Roma)

Una delle parole d'ordine dei gruppi di autocoscienza, almeno nella teoria, è la sospensione del giudizio²⁰⁵. Le donne dovrebbero essere lasciate libere di parlare ed esprimersi in un ambiente non giudicante, dovrebbero trovare quello spazio di

205 “La mia paura era sempre quella di essere derisa; cioè, la mia paura è sempre stata quella di essere giudicata e non capita e derisa” (Intervista a Carla raccolta da G. Gaballo e L. Francesconi, ISRAL di Alessandria).

espressione che è loro negato nel gruppo politico misto, in casa, nella società. La realtà passa però attraverso le simpatie, la difficoltà a prendere parola e a lasciarla; un'analisi che è compiuta prima sul collettivo che su se stesse porta all'enorme difficoltà di accettare le differenze. Politica e amicizia fungono da salvaguardia dell'ambiente espressivo, e sono spesso l'affetto reciproco o il rispetto per l'opinione politica a far funzionare i piccoli gruppi di autocoscienza. In alcuni casi, però, le tensioni emergono con forza e anche a distanza di anni non sono appianate; la conseguenza è un ridimensionamento dell'importanza dell'esperienza autocoscienziale, che non è riuscita ad avere la stessa portata rivoluzionaria di altrove.

Io non ho dato tutto questo grande valore. Il valore non l'ho dato all'esperienza dell'autocoscienza. Io mi ricordo che ero lì ad assistere non proprio come a teatro, ma più o meno. Anzi, anche tra di noi si è sorriso sul comportamento di alcune, soprattutto rispetto al mettere in scena certi aspetti della sessualità. (Intervista originale n. 3)

Collegato al tema del giudizio – o del timore di questo – c'è poi un discorso di autocensura, un “dover essere” rivoluzionario femminista che ingabbia le discussioni. Il caso citato all'inizio della donna imbarazzata per il proprio orgasmo vaginale non è raro; nei piccoli gruppi si attivano le classiche dinamiche di psicologia collettiva che solo in casi di grande lucidità permettono un manifestarsi del sé completamente libero da vincoli sociali.

Certamente però erano tempi in cui si discuteva in modo un po' manicheo; non c'era tanta attenzione per le sfumature, o stavi da una parte o stavi dall'altra. Era un po' tutto così. Anche autoimponendoci degli atteggiamenti e delle modalità che – proprio perché erano autoimposte in modo così radicale – non erano mai vissute in profondità. Io parlavo di contraccettivi, ma non avevo mai avuto un rapporto sessuale: ma non l'ho mai detto! Ne parlavo come [se li avessi avuti]. Perché? Perché era ritenuto assolutamente giusto che una donna se avesse avuto una relazione era giusto che avesse anche dei rapporti sessuali, era una cosa data per scontata. Non costringeva nessuno, però ti sentivi “come faccio a spiegare che non me la sento?”. Ci poteva stare, invece! Ma finiva con l'autocensurarti. Quindi si parlava di contraccezione e nessuna di noi ha avuto il coraggio di dire “Io non ho bisogno della contraccezione in questo momento, perché non ho nessun rapporto né l'ho mai avuto!”.

[...] Non avevi la tranquillità, la serenità di raccontare i tuoi disagi, le tue paure: un po' per non essere tacciata di debolezza, di insicurezza. Tenevamo un po' tutte a porci in modo aggressivo, da donne sicure: anzi, ricordo che qualcuna di noi che era già sposata e che aveva già un matrimonio impostato in modo tradizionale, se si lamentava – magari giustamente – veniva un po' sgridata “Ma insomma, digli che i patti se li lavi lui!”. Sì, giusto, però... ideologico.

Tu puoi anche dire “il diaframma si mette, si usa così”, però poi bisognava anche avere la delicatezza di parlare del disagio che una poteva avere a toccarsi: non si andava tanto per il sottile. Né una aveva il coraggio di raccontarsi... Era un'autocoscienza un po' così. (Lisetta, Novi Ligure)

Per quanto la delimitazione – implicita – del terreno di indagine autocoscienziale sia stata funzionale alla coesione dei gruppi, sono in molte a sentire oggi quanto la mancanza di libertà abbia pesato nel non riuscire ad andare oltre i confini accettati dai nuovi standard: standard completamente diversi da quelli sociali, ma non per questo meno rigidi.

Nei gruppi di autocoscienza la competizione, la non completa accettazione dell'altra, il non fidarsi completamente dell'altra, erano necessari: non si era ancora ricostruito un tessuto di relazioni profonde tra donne. Il “tenere nascosto” nasceva dalla necessità di difendersi, perché ancora non ti potevi fidare completamente della tua sorella, né affidarti a lei completamente. (Luciana, Milano)

In linea generale la volontà di autoconservazione del gruppo non permette di metterne in discussione metodo e struttura, con risultati spesso catastrofici. Si riscontra sovente un doppio binario, che vede un'eccessiva auto-analisi delle dinamiche interne dei piccoli gruppi, soprattutto nei documenti d'archivio, negli appunti personali o nelle lettere alle riviste femministe; il tema resta però sommerso nelle sedute di autocoscienza, dove percorre canali rivendicativi e poco proficui. Le due dinamiche maggiormente distruttive – il tema del potere, della leadership, e quello delle relazioni endogamiche (che, peraltro, appartengono all'intero ambiente della Nuova Sinistra) – sono raramente analizzate come tali. Il potere è negato, attribuito quasi esclusivamente agli uomini nella critica all'ordine patriarcale; si arrivano a individuare dinamiche “maschili” in alcune donne non femministe, ma non si trova traccia di una discussione organica sulla gestione femminile del potere, o sulla mancanza di questa.

Come nel rapporto analitico a due, anche in un gruppo di donne si producono attribuzioni di potere – che può assumere le forme della cultura, della bellezza, della forza, di tutti i fantasmi di autorità che uno si porta dentro. Ci si scontra in ogni caso con la disparità, ma, mentre nei gruppi politici la disparità normalmente è incanalata nella struttura gerarchica dei rapporti interni, il movimento delle donne si propone di farne un contenuto irrinunciabile dell'analisi e della pratica di molti rapporti.²⁰⁶

Solo Carla Lonzi riflette sull'argomento²⁰⁷, ma i suoi pensieri – comunque posteriori alla grande ondata delle esperienze autocoscienziali – rimangono considerazioni personali, che non arrivano ad avere quella aspirazione di universalità delle consapevolezze autocoscienziali.

206 L. Melandri, “Pratica dell'inconscio e movimento delle donne”, *L'erba voglio*, n. 18/19, ottobre 1974.

207 C. Lonzi, *Taci, anzi parla*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1978.

Noi ci raccontavamo che eravamo tutte sorelle – e in buona parte è verissimo. Nella piccola parte in cui non era vero, non ce lo dicevamo assolutamente e non affrontavamo questo discorso, cosa che ci portiamo dietro tuttora. (Silvia, Genova)

Anche la riflessione sulle forme dell'amore – sintetizzate poi nella critica al “sogno d'amore” di Lea Melandri²⁰⁸ - arriva tardiva, e lo scollamento tra il piano fisico-sessuale e quello emotivo-sentimentale avrà un impatto particolarmente forte sulle esperienze delle femministe, che criticano oggi l'ingenua disinvoltura con cui demolivano le strutture relazionali, spesso senza aver calibrato le alternative.

2.3.3 Nuove relazioni, nuovi uomini: “Ecco, ti ho fatto parlare e adesso parli troppo”²⁰⁹

Il Sessantotto è stata una breccia aperta dai maschi, in cui noi ci siamo infilate – prima in silenzio, poi a poco a poco... Loro si sono fermati e noi abbiamo continuato la nostra strada. (Angela, Palermo)

Al netto delle scelte separatiste, il primo confronto con l'esterno in cui le femministe si imbattono è quello nella coppia. La contraddizione del “nemico” con cui si fa l'amore si trasforma fin da subito nel tentativo di coniugare questi cambiamenti di sé con le relazioni quotidiane.

Se tu oggi ami un uomo, ami una persona che in questo contesto storico ha potere su di te. E per me essere femminista significa rendersi conto, nel rapporto coll'uomo, che hai rapporto con qualcuno che continuamente tenta di violentarti, che continuamente ti nega la tua sessualità, che ha potere su di te: e per me potere significa violenza, cioè significa che tu, donna, sei dentro un rapporto di forza che ti limita, che ti prende qualcosa ecc. Quindi amare, sì, d'accordo: però con la coscienza costante che stai amando qualcuno che ti castra, che ti violenta, che ti illude.²¹⁰

Sono molte le coppie che si lasciano a seguito del percorso autocoscienziale delle donne, ma è forse più rilevante indagare come gli uomini cerchino di comprendere e adattarsi alle nuove priorità e tematiche delle compagne.

La riflessione sulla maschilità “tossica”, sulle dinamiche di ruolo che ingabbiano anche gli uomini, è tra le prime a sorgere all'interno dei gruppi di autocoscienza. Spesso si decide di abbandonare il punto di vista per evitare che i “problemi degli uomini” prendano ancora una volta il sopravvento, ma i documenti prodotti dai piccoli gruppi diffondono rapidamente questa nuova idea, che si innesta d'altra parte

208 L. Melandri, *Come nasce il sogno d'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

209 Intervista a Maria (raccolta da G. Gaballo e L. Francesconi, ISRAL di Alessandria).

210 “Innamorarsi”, *Effe*, dicembre 1973.

su un rifiuto dei modelli già in atto da quasi un decennio negli ambienti underground e hippie²¹¹.

Per la donna la realizzazione della propria vita sociale (procreare ed educare figli), non è in contrasto con la soddisfazione delle sue esigenze affettive: cioè l'amore per il proprio marito e per i propri figli diventa una componente essenziale del proprio ruolo. Di più, questa gratificazione affettiva contribuisce ancora di più a rinchiudere la donna all'interno della famiglia. Per l'uomo la cosa è molto diversa: l'uomo realizza se stesso come essere sociale appunto nella società lavorando, producendo, ecc, e relega nella famiglia la realizzazione della parte emotiva e irrazionale di sé. Nell'uomo cioè la società capitalistica ha prodotto uno sdoppiamento schizofrenico [sic] e irriducibile tra il personale e il sociale.²¹²

In pochissimi provano ad adattare l'autocoscienza al maschile, e a intraprendere un percorso di questo tipo in prima persona²¹³. La difficoltà principale risiede nell'individuare la misura in cui l'ordine patriarcale limiti gli uomini stessi: la riflessione sulla mascolinità arriverà qualche anno dopo; i ragazzi degli anni Settanta non riescono a elaborare un pensiero originale di riflessione su di sé.

Siamo un gruppo di uomini che avvertono un crescente [sic] disagio nella situazione in cui si trovano a vivere. Per cercare di analizzare tale disagio, per tentare di precisare le cause da cui proviene e per individuare eventualmente qualche proposta alternativa (e più o meno risolutiva), ci siamo riuniti in un gruppo [...] Alcuni di noi hanno anzi partecipato o tuttora partecipano in maggiore o minor misura alle attività dei movimenti di liberazione omosessuale, ovvero appoggiano dall'esterno le attività dei movimenti di liberazione femminile.

[...] Il primo è quello che crede di individuare il punto di cerniera tra la posizione dell'uomo come oppressore e la sua situazione di oppresso nel suo ruolo ufficiale di produttore. La questione sembra essere importante perché consente in prospettiva di aprire un discorso sul lavoro in generale come schiavitù e condizionamento. Il secondo è quello che crede di individuare nella famiglia patriarcale la matrice di ogni forma di autoritarismo e della continua ripetizione di tali forme nell'ambito di qualsiasi società – vale a dire di quelle strutture o sovrastrutture oppressive che incidono sulla vita dei singoli e delle masse perpetuando a livello psicologico atteggiamenti oppressivi-repressivi che tanta parte hanno nel mantenimento dello status quo. In fine il terzo crede di individuare nell'atteggiamento dualistico (cioè di opposizione) dell'uomo occidentale nei confronti del tutto – dell'universo, degli altri e anche di se stesso – il punto chiave da scardinare per giungere a una partecipazione (simbiosa e identificazione) più umana con la realtà. E secondo quest'ultima impostazione, bisogna imparare qui e subito a vivere l'utopia, creando dei tentativi di alternativa come le comuni, senza aspettare l'ora X della rivoluzione politica.²¹⁴

Il contributo più significativo in questa direzione è un testo, pubblicato dalla

211 “L'irruzione di questa gerarchia è avvenuta con gli hippies, giovani e ragazzi, i quali hanno attuato una comunità di tipo non virile, sulle spoglie esautorate dei comportamenti aggressivi e violenti come storia di bellicosità dei padri” (C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta femminile, Milano, 1970).

212 “Documento sulla autocoscienza”, Nucleo Femminista di Medicina, Roma, 1975 (Fondo Merello, Archivio dei Movimenti di Genova).

213 Per una panoramica dell'esperienza, cfr. S. Segre, *L'antimaschio. Critica dell'incoscienza maschile*, Moizzi, Milano 1977.

214 “Documento di un gruppo autonomo maschile italiano”, 1972 (Fondo Percovich, Fondazione Badaracco).

Savelli, dal titolo *L'ultimo uomo*²¹⁵. Il tentativo maschile di riflessione su di sé è accolto con ostilità dalle femministe, che si vedono espropriate del metodo e stentano a dare fiducia agli uomini, accusati di voler “recuperare” il tempo perso e di non lasciare, nuovamente, spazio alle donne.

Mentre leggevo m'imbestialivo da morire, mi sembrava tutto falso, artificioso. Anche se questi quattro maschi dicono di non fare autocoscienza, ma di fare delle confessioni, fanno vasto uso e abuso del linguaggio autocoscienziale, tutti gli scritti s'imperniano sul vissuto, sul personale, si parla con falsa disinibizione di sesso, seghe e chiavate varie, di questa lacerante crisi del cazzo, crisi perlopiù dovuta ad uno sciagurato rapporto con una femminista. I nostri si sprecano in cronache di esperienze vissute prima, durante e dopo il suddetto rapporto.

Mentre leggevo, vedevo delle conquiste mie così faticose, e nemmeno portate a termine, diventare preda golosa di chi vuole esorcizzare il significato rivoluzionario della nostra lotta.

[...] ho avuto anche molta paura, vedendomi espropriata di cose ridotte a meri slogan: viva il personale, viva l'autocritica, riappropriamoci della nostra sessualità; come se questi maschi avessero tentato d'infilarci dei vestiti, un po' strettini, a dir il vero, dandosi un nuovo ruolo, quello di maschio in crisi.

[...] Il fatto stesso che degli uomini parlano di sé in un libro, loro che non l'hanno mai saputo fare, ci infastidisce, sembra che si appropriino indebitamente di un nostro terreno di analisi snaturandolo e rendendolo puro terreno di esercizi verbali.²¹⁶

Su *Effe* esce nel maggio 1975 un articolo dal titolo “Autocoscienza maschile”; due anni dopo l'articolo “Riusciranno i nostri eroi a perdere il loro ruolo?” critica aspramente i tentativi degli uomini, sottolineandone le contraddizioni e individuando, in modo piuttosto lucido, per quanto sarcastico, le difficoltà incontrate dai compagni.

Quali sono le motivazioni che spingono i maschi ad aggregarsi in gruppi di soli uomini per praticare qualcosa di analogo all'autocoscienza femminista? È desiderio reale, come dicono, di distruggere in se stessi il “ruolo del maschio”, o è addirittura un momento di aggregazione difensiva nei confronti delle donne?

Innanzitutto mi sembra di notare da parte maschile un certo timore di restare indietro e una certa gelosia di una pratica che non è stata inventata da loro, ma dalle donne. Non a caso i gruppi di autocoscienza maschile trovano notevoli difficoltà a ingranare: finora sono stati i maschi a porre i modelli del “fare cultura” e non riescono a giocare se le regole le inventiamo noi. Di qui la loro necessità di recuperare al più presto uno strumento aggregante come l'autocoscienza, che veniva prima tanto criticata, soprattutto per la chiusura. Adesso il maschio “autocosciente” cerca di mettersi alla pari. La donna vuole uscire dal suo ruolo? Anche lui, anche lui! Esistono però delle differenze: noi ci accostiamo all'autocoscienza con tutto l'entusiasmo che una classe oppressa vede in uno strumento di liberazione.

Viceversa gli uomini sono classe al potere. Non esiste tra i maschi quella gioia di autosputtanamento, di quando si dice: ragazze, finora ho avuto questo ruolo, ma adesso ho capito che io sono un'altra cosa.

Questa felicità non si rintraccia nell'autocoscienza maschile. Ed è logico: se il ruolo della donna è di sottomissione, e abbandonarlo porta solo benefici, il ruolo del maschio implica comando, e abbandonarlo implica, dal punto di vista maschile, una perdita.

[...] Senza troppo generalizzare, ci siamo accorte che i maschi che si avvicinano all'autocoscienza sono, dal punto di vista maschile (non certo dal nostro), maschi di seconda

215 M. Lombardo-Radice (a cura di), *L'ultimo uomo. Quattro confessioni-riflessioni sulla crisi del ruolo maschile*, Savelli, Roma 1977.

216 “Autocoscienza: il linguaggio rubato”, *Effe*, giugno 1977.

categoria. Mi spiego. Molto spesso i loro discorsi vertono, non tanto a chiarire i loro meccanismi di potere nei confronti delle donne, quanto su recriminazioni sull'egemonia che i maschi più repressivi esercitano su di loro. Lamentano cioè l'esistenza del "papà cattivo", più che riconoscersi potenziali (e magari effettivi) detentori di potere. Questo rende dubbia la supposta alleanza con le nostre istanze femministe.

Si conclude poi, in modo lapidario:

[C'è la] necessità di non confondere la pratica di autocoscienza, che è servita a molte di noi per iniziare a sciogliere i nodi della nostra oppressione, con una terapia accomodante o, peggio, con un momento in cui una classe detentrica di potere (i maschi) si raccoglie per farsi coraggio.

Al netto dei tentativi più o meno riusciti di autocoscienza al maschile, il metodo femminista arriva in modo diretto agli uomini tramite le fidanzate, le mogli, le compagne – talvolta le figlie. L'impatto non sarà né immediato né diretto, ma la lenta apertura al "personale" che si ravvisa anche negli ambienti della Nuova Sinistra (il movimento omosessuale, il movimento del '77, ma anche il restyling di *Lotta Continua* che prevede ampio spazio per le lettere; in seguito, il movimento ecologista e antinucleare) è segno di un cambiamento avviato e mai fermato.

2.3.4 *Impatto sociale, politico e personale: "l'autobiasimo che le donne avevano*

vissuto si è diretto verso l'esterno come furore"²¹⁷

[Dalle femministe] imparavamo che c'era una zona dentro di noi nella quale la libertà che ci pareva acquistata non lo era interamente: il terreno d'una antica dipendenza dei sentimenti. [...] Avevamo imparato a non volerci bene, e dal movimento imparavamo che si poteva volersi bene, anzi che questa era forse la trasgressione più grande.²¹⁸

Così sintetizza Rossana Rossanda, portando sul tavolo uno dei temi principali dell'eredità del femminismo autocoscienziale: l'impatto sulle altre donne, sulla concezione della donna, sulle modalità nuove e gioiose di fare politica. La scoperta del sentimento, e di come questo sentimento possa e debba divenire elemento politico è qualcosa che l'intera scena politica deve all'autocoscienza, al partire da sé. L'apertura di nuove prospettive mette la casa – intesa come luogo di vita e di potere – al centro della discussione politica; solo da lì possono derivare tanto le istanze sulla violenza quanto la rivendicazione dell'orgoglio omosessuale o la messa in discussione del ruolo paterno, per citare alcuni temi caldi della politica attuale.

La radicale rimessa in discussione del quotidiano come luogo del banale, del triviale, come

217 "Il piccolo gruppo", traduzione di un articolo di Lynn O'Connor (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

218 R. Rossanda, *L'impenitente emancipata*, in *Memoria*, cit., p. 119.

tempo senza storia, e la sua ridefinizione come punto di partenza e punto di arrivo della trasformazione delle relazioni di potere proposta dal movimento delle donne hanno contribuito in maniera determinante a trasformare lo statuto teorico ed epistemologico della vita quotidiana.²¹⁹

C'è poi un impatto più personale, una scoperta di nuove strade che portano però a sviluppi futuri. L'idea di poter parlare dei propri problemi, della propria infelicità (“in una società dove l'infelicità è vista come sintomo di malattia emotiva”²²⁰), la destrutturazione dell'assioma dei panni sporchi lavati in famiglia, sono già cambiamenti che segnano le vite delle partecipanti all'esperienza. Dall'autocoscienza si passa spesso alla psicologia, alla psicoanalisi – talvolta come pazienti, ma spesso come professioniste.

Attraverso la pratica dell'autocoscienza i cui elementi costitutivi sono relazione, decostruzione e narrazione, ho appreso un modo nuovo, inedito di pensare e di pensarmi in relazione ad un altro da me, anzi ad un'altra. Questo modo nuovo è stato forse il motore principale del mio desiderio di diventare analista.²²¹

Le decisioni prese durante le sedute di autocoscienza sono spesso radicali, improvvise, non mediate. La forza del gruppo che sostiene, la volontà e la voglia di cambiare il mondo a partire da sé portano a una serie di destrutturazioni a catena della relazioni con gli uomini, con la politica, con il lavoro. Nella sfera familiare si hanno gli impatti più forti e duraturi; nelle testimonianze il senso di liberazione di allora si fonde con la lucidità dell'oggi, in una dinamica non del tutto chiara, non del tutto limpida.

La faccio breve e arrivo alla conclusione: il giorno in cui G. – mi ricordo, era lì in piedi – si è voltato, mi ha guardato e ha detto: “Ma allora vuol dire che io non ho più nessun potere su di te”. “Proprio sì. Vuol proprio dire questo”.

E lui da quel momento gli è crollato il mondo. Prima era crollato a me, mi sono ammalata io. Ma dal momento che gli ho detto “sì, è vero, tu non sei più così importante per la mia vita, ora io posso vivere anche senza di te”, lui si è ammalato. Si è ammalato davvero! [...] Non è che sia morto giovane, ma io ho proprio visto questa cosa qui. Nel nostro non andare d'accordo, se continuavamo a stare insieme o mi ammalavo io o si ammalava lui. (Intervista originale n. 4)

Il piccolo gruppo di autocoscienza ha un ruolo controverso nel modificare le relazioni e le vite delle sue partecipanti: da una parte c'è un grande lavoro di sostegno delle scelte, di supporto, di confronto. Riuscire a portare il lavoro politico – la critica

219 C. Leccardi, *La reinvenzione della vita quotidiana*, in T. Bertilotti, A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma 2005, p. 100.

220 “Il piccolo gruppo”, traduzione di un articolo di Lynn O'Connor (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

221 M. Fraire, *Donne nuove: le ragazze degli anni Settanta*, in T. Bertilotti, A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p. 71.

della condizione esistente, lo studio della situazione, l'elaborazione di strategie rivoluzionarie o riformiste – su di sé, sulla propria esperienza, sulla propria vita è un'operazione di enorme portata, che richiede un'adesione quasi fideistica alle idee proposte dal gruppo. Non c'è un dogma, un'imposizione esterna, ma l'elaborazione personale (del piccolo gruppo) della libertà, dell'agibilità politica funzionano ugualmente da diktat cui è difficile sottrarsi.

“Il privato è politico” ha sotterraneamente, all'inizio, cambiato tutte le nostre vite, il modo di essere fidanzate, tutte le relazioni. Ha cambiato profondissimamente le relazioni: quelle vicine, quelle del privato. (Marta, Genova)

Non è ovviamente possibile generalizzare l'impatto che l'autocoscienza ha avuto sulle singole partecipanti. La mancanza di strumenti per concludere il lavoro di scavo su di sé, quel “non ricucire” di cui si è già parlato ha avuto talvolta effetti deleteri; in altre occasioni l'investimento è stato minore, e minori le conseguenze.

Però in quegli anni lì io penso di aver sofferto troppo. Secondo me ho sofferto troppo. Ho molto più sofferto di quanto abbia [ricevuto]. [...] Avrei dovuto proteggermi di più, non l'ho fatto e di questo mi dispiace ancora oggi. [...] Io però dico che, ritornando indietro, il mio dispiacere è essere passata attraverso questa distruzione senza avere prima costruito un po' più me stessa, senza avere prima degli strumenti miei, per essere più forte – io, per credere in me stessa. Distruggere prima di costruire. (Rossana, Genova)

L'autocoscienza è stata, quindi, la *pars destruens* del femminismo? Su certi argomenti sembra proprio che sia così: la profonda modificazione che i rapporti personali hanno subito dagli anni Ottanta fino ad arrivare a oggi, sia a livello teorico (Luce Irigaray in Francia, Lea Melandri in Italia, solo per citarne alcune) che sul piano pratico, non sarebbe potuta avvenire senza l'avvio della riflessione autocoscienziale. Ma è importante sottolineare come la vera modifica sia recente, e non risalga ai tempi dei piccoli gruppi; il lavoro di teorizzazione successivo ha permesso di strutturare gli esperimenti dell'epoca, valutandone finalmente l'impatto emotivo oltre a quello politico²²².

222 Non è purtroppo possibile, in questa sede, entrare nel dettaglio di quali “nuovi” impianti relazionali siano figli del femminismo autocoscienziale e del tentativo di sovvertire l'ordine sociale preconstituito partendo da sé e dalle proprie relazioni. Mi limito ad alcune suggestioni: l'evoluzione dalle comuni hippie al concetto di relazione poliamoristica, la filosofia queer, la riflessione sulla mascolinità, le rivendicazioni dei movimenti LGBTQ...

3. AUTOCOSCIENZA OMOSESSUALE

Solo il lavoro di presa di coscienza compiuto dai gruppi emarginati può compiere un lavoro sulle norme, valori (moralì), comportamenti esistenti così conoscendoli, analizzandoli, denaturalizzandoli, esplorando i diversi livelli psichici da loro implicati, quindi i motivi della interna resistenza al loro abbandono, e il nesso esistente, così importante, tra subordinazione ad essi e subordinazione sociale, svelando la loro intrinseca connessione a ciò che ci opprime e ciò che vi opprime, tirando il filo che unisce oppressione di classe e di sesso, di eterosessuale, sviluppando il desiderio, che si realizzerà in rapporto alla rivoluzione femminista e proletaria, di un corpo censurato dal fallo, di una sessualità che sia transessualità, di un soggetto non più costretto nel teatro del patriarcato, di una classe libera dagli sfruttatori e da tutta questa spessa nebbia, che è nostra occasione storica e nostra fatica contribuire a spezzare.¹

“I liceali sono carini!”, “Noi siamo tutti maniaci sessuali!”, “Burocrati, fatevi inculcare, è un piacere folle!” e “Polizia, vallo a dar via!”, urlano i militanti del Fronte Omosessuale d'Azione Rivoluzionaria (FHAR) francese durante la manifestazione del primo maggio 1971². Il movimento di liberazione omosessuale nasce dal riconoscimento di una libertà negata che, ancora prima di essere identitaria, è sessuale³. È una negazione che ha lunga storia, fin da quando i codici civili e penali occidentali individuano non nell'omosessualità ma nella sodomia il reato da perseguire: un termine-ombrello, con cui si intende ogni contatto genitale non finalizzato alla riproduzione. Il concetto di omosessualità, relativamente moderno (il

1 M. Mieli, intervento al congresso Psicoanalisi e Politica (Milano, 8-9 maggio 1973), citato in C. Levi, *Cenni al metodo di lavoro di presa di coscienza e alle ipotesi su cui si basa*, in “Omosessualità e amore. Primo congresso internazionale di controinformazione sulla sessualità, 13-14 aprile 1973, Roma” (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

2 F.H.A.R (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire), *Rapporto contro la normalità*, Guaraldi Editore, Rimini 1972, p. 86.

3 “Nulla di quel che [un omosessuale] è complessivamente sfugge alla sua sessualità. Essa è presente in lui dappertutto: soggiacente a tutti i suoi comportamenti poiché ne è il principio insidioso ed indefinitamente attivo; iscritta senza pudore sul suo volto e sul suo corpo perché è un segreto che si tradisce sempre. Gli è consustanziale più come una natura particolare che come un peccato d'abitudine. L'omosessualità è apparsa come una delle figure della sessualità quando è stata ricondotta dalla pratica della sodomia ad una specie di androginia interiore, un ermafroditismo dell'anima. Il sodomita era un recidivo, l'omosessuale è ormai una specie.” (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 87).

termine è coniato in Austria negli anni Sessanta dell'Ottocento, ma stenta a diffondersi), arriva a comprendere le relazioni affettive e d'amore – e non solo quelle prettamente fisiche – molto lentamente, tramite un processo multidirezionale costituito da scandali giornalistici, studi scientifici e singole rivendicazioni identitarie⁴. Già all'epoca del processo a Oscar Wilde lo studioso Havelock Ellis ebbe a notare come il grande scalpore mediatico sul tema avesse “generalmente contribuito a dare definizione e coscienza di sé alle manifestazioni di omosessualità, e spinto gli invertiti ad accettare un'identità definita”⁵.

Lo stretto legame tra omosessualità e azione sessuale – ovvero una negazione della struttura identitaria dell'omosessuale – è confermato dagli studi scientifici, che si concentrano sulle manifestazioni esterne delle “perversioni” e inseriscono l'omosessualità tra le tante deviazioni della sessualità umana. Lo stesso Magnus Hirschfeld⁶, pioniere delle ricerche sul tema e fondatore del Centro di Ricerca sulla Sessualità di Berlino, nonché promotore del Movimento per i diritti degli omosessuali, studiava al contempo altri “fenomeni” sessuali, quali sadismo, masochismo o voyeurismo. Solo nel corso del Novecento all'omosessualità sarà infine contrapposta l'eterosessualità: una divisione binaria oppositiva che non avrebbe avuto ragion d'essere a inizio secolo, e che porta con sé un irrigidimento delle strutture relazionali e identitarie.

Il movimento omosessuale degli anni Settanta si trova quindi incastrato tra la necessità di costruire uno spazio di azione politica e sociale e la difficoltà di rivendicare un'identità propria che non si limiti agli stereotipi mediatici ma, al tempo stesso, non li neghi in toto. Ciò che ne deriva è un movimento politico e identitario dai caratteri completamente inediti, in cui i militanti prendono spunto dal metodo autocoscienziale femminista per aprirsi a se stessi e al mondo, ma lo integrano con una dose di provocazione e ironia tendenzialmente assente nel movimento delle donne.

4 Per un approfondimento, D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit., pp. 30-40.

5 Ibidem, p. 36.

6 Cfr. E. Mancini, *Magnus Hirschfeld and the Quest for Sexual Freedom*, Palgrave Macmillan's, New York 2010.

3.1 Omofilia

La Mattachine Society ritiene possibile e desiderabile che emerga una cultura omosessuale altamente etica, come conseguenza del suo lavoro, parallelamente alle culture emergenti delle nostre co-minoranze: neri, messicani, ebrei.⁷

Il movimento per i diritti civili degli omosessuali comincia, storicamente, nel 1869 in Germania, allorché un omosessuale ungherese, di nome Kertbeny, fece pubblicare una lettera aperta indirizzata al Ministero della Giustizia Prussiano, in cui protestava contro la legislazione, allora vigente, che penalizzava gli omosessuali.⁸

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento in Germania si organizzano i primi embrioni di movimento omofilo. È un movimento di forte impianto positivista, in cui la scienza svolge un ruolo fondamentale per giustificare e rendere socialmente comprensibili omosessualità e transessualità, e di cui Hirschfeld è il massimo esponente scientifico. Nel 1921 si tiene a Berlino il primo Congresso della Lega Mondiale per le Riforme Sessuali; l'anno successivo in Germania esistono ben venticinque sedi del Movimento per i diritti degli omosessuali. La principale intenzione politica è la revisione delle leggi contro la sodomia: gli omosessuali – si parla quasi esclusivamente di uomini – rivendicano una possibile integrazione nella società “nonostante” le proprie preferenze sessuali. Sono iniziative di breve durata: l'avvento del nazifascismo provoca in Europa la scomparsa di qualsiasi associazione omofila – anche nei paesi democratici le poche organizzazioni esistenti conoscono una campagna stampa di violenta opposizione, e l'omosessualità rimane tollerata solo come “vizio intellettuale”⁹.

La situazione non migliora nell'immediato dopoguerra, con il mantenimento – e talvolta l'inasprimento – delle norme contro l'omosessualità¹⁰. In Italia tra il 1960 e il 1963 sono presentate al Parlamento ben tre proposte di legge – mai approvate - che intendono rendere illegali i rapporti tra persone dello stesso sesso¹¹; negli anni che

7 Mattachine Society Missions and Purposes, 1951 (consultabile su <https://lalgbtcenter.org/images/OutForSafeSchools/Los-Angeles-LGBT-Center-October-Coming-Out-Handouts.pdf>, 9/12/19)

8 C. Silverstein, E. White, *Le gioie dell'omosessualità*, Centro Studi Terapie Sessuali s.n.c. Editore, Bologna 1985, p. 115.

9 Cfr. A. Jivani, *It's Not Unusual. A History of lesbian and Gay Britain in the Twentieth Century*, Michel O'Mara Books Limited, London 1997.

10 Per una dettagliata panoramica, D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit., pp. 117-119.

11 G. Rossi Barilli, *Il movimento gay in Italia*, Feltrinelli Editore, Milano 1999, p. 37.

vanno tra il 1952 e il 1971 si registrano undicimila provvedimenti di polizia contro gli omosessuali, accusati soprattutto di disturbo della pubblica morale¹². Contemporaneamente, in Canada, 9000 persone sono schedate come “omosessuali” - e di conseguenza licenziate da ogni apparato statale - tramite l'utilizzo della *fruit machine*, una “macchina della verità” che registra la diversa dilatazione delle pupille dello spettatore rispetto a immagini pornografiche di uomini e donne; in Francia l'omosessualità è inserita in un elenco di “piaghe sociali”, insieme alla tubercolosi e all'alcolismo; negli Stati Uniti il file del FBI sulla Mattachine Society supera le 300 pagine¹³. Secondo Dario Petrosino, l'inasprimento delle normative anti-omosessuali nei paesi occidentali segue le indicazioni recepite durante un convegno del futuro Comitato Internazionale di Polizia Criminale, tenutosi nel 1952 a Copenaghen: all'ordine del giorno, il controllo della morale pubblica tramite la sorveglianza dei fenomeni di pedofilia, prostituzione e omosessualità. Per gli Stati Uniti, infatti, l'omosessualità costituisce un pericolo sociale secondo la dottrina McCarthy, che vede negli omosessuali soggetti deboli e ricattabili, facili a divenire spie dell'Unione Sovietica¹⁴; è quindi urgente che normative contro l'omosessualità vengano adottate da tutti i paesi del Patto Atlantico, per garantirne la stabilità politica¹⁵.

L'Italia, in particolare, paga un'arretratezza che è uno strascico della costruzione dell'uomo nuovo¹⁶ del Ventennio fascista (l'omosessualità femminile è direttamente taciuta, quasi inesistente¹⁷): gli omosessuali conducono una vita più o meno appartata a seconda del loro rango sociale e delle loro possibilità economiche, ma l'opinione pubblica è fermamente convinta che il fenomeno sia ristretto a poche centinaia di “perversi” e che il vero problema stia negli atteggiamenti “effeminati” - o, in generale, estrosi e poco adatti a quell'immagine di “uomo virile” che non sarà

12 D. Petrosino, *La repressione dell'omosessualità nell'Italia repubblicana e nei paesi Nato (1952-1980)* in Società italiana delle storiche, *Storia dei lesbismi e studi lgbtq in Italia*, filmati degli interventi del 25 febbraio 2011, <https://vimeo.com/20953577> (21/5/2019).

13 <https://vault.fbi.gov/mattachine-society> (20/2/2019).

14 D. Johnson, *The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gay and Lesbians in the Federal Government*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

15 D. Petrosino, *La repressione dell'omosessualità*, video cit.

16 L. Benadusi, *Il nemico dell'uomo nuovo*, Feltrinelli, Milano 2005.

17 Cfr. M. De Leo, *No lesbian-free zones! Percorsi di storiografia lesbica per una lettura del Novecento*, in L. Scarmoncin (a cura di), *Gli studi lgbtq in Italia. Uno sguardo multidisciplinare*, Contemporanea, vol. 15, n. 4 (ottobre-dicembre 2012), pp. 696-702.

destrutturata ancora per molti decenni a venire. Le interviste raccolte da Pier Paolo Pasolini nel suo *Comizi d'amore* (1965)¹⁸ non sono che la dimostrazione di un pensiero diffuso, ma non per questo informato né sicuro.

Pasolini: Tu saprai che nel campo sessuale esistono delle anomalie, delle anormalità. Sai cos'è il sadismo, per esempio?

Intervistato: No, non lo so.

P: Il masochismo?

I: No.

P: Un invertito sai cos'è?

I: Sì, quello sì, lo so. [...] Ci sono questi anormali, uomini e donne.

P: Verso queste persone non-normali, che sentimento provi?

I: Io provo ribrezzo, insomma.

P: Provi ribrezzo?

I: È giusto, no?¹⁹

Persino Gabriella Parca, che nel suo rivoluzionario *I sultani* (1965) ha la libertà di scrivere del comportamento sessuale degli italiani, parlando di omosessualità si sente in dovere di dichiarare:

Non ignorando la delicatezza dell'argomento, sarà nostra cura evitare ogni possibile appiglio alla morbosità, omettendo anche nelle testimonianze degli intervistati quei particolari che potrebbero urtare la sensibilità dei lettori.²⁰

E ancora, poco oltre (pur ammettendo che il numero esiguo di intervistati che hanno ammesso di aver avuto esperienze omosessuali – solo il 6% - sia da ritenersi falsato da “reticenza”):

Evidentemente, nonostante la potenziale bisessualità che c'è in ognuno di noi, ci sono cose che una persona realmente sana non riesce a fare.²¹

D'altra parte persino Wilhelm Reich, considerato pioniere della liberazione sessuale, riduceva l'omosessualità a un vizio da debellare – per quanto non socialmente pericoloso.

L'omosessualità degli adulti non è un delitto sociale, non nuoce a nessuno. Non si può ridurla che realizzando tutte le condizioni necessarie a una vita amorosa naturale delle masse. Nell'attesa, va considerata come una forma di soddisfazione sessuale parallela alla forma eterosessuale che, a eccezione della seduzione di adolescenti e bambini, non deve essere punita.²²

Un rapido sguardo alle riviste rosa dell'epoca – esclusivamente nelle rubriche della piccola posta – mostra un'Italia terrorizzata dall'idea dell'omosessualità, vista ancora

18 P. Pasolini (a cura di G. Chiarcossi, M. D'Agostini), *Comizi d'amore*, Contrasto, Roma 2015.

19 Trascrizione da *Comizi d'amore* (P. Pasolini, 1965).

20 G. Parca, *I sultani. Mentalità e comportamento del maschio italiano*, Rizzoli, Milano 1965, p. 237.

21 Ibidem, p. 250.

22 W. Reich, citato in F.H.A.R., *Rapporto contro la normalità*, cit., p. 43.

una volta come minaccia alla virilità e alle caratteristiche maschiline. Donna Letizia risponde così a un ragazzo che si lamenta che gli amici storpiano il suo nome da Franco a Franca:

[...] Al primo Franca che sente, risponda con due salutari pugni. Forse la reazione sarà violenta, forse lei si ritroverà con un occhio pesto e la giacca strappata. Ma comunque avrà dimostrato di non essere una femminuccia.²³

Sei anni più tardi si suggerisce a una lettrice di chiedere consiglio “a un medico e a un sacerdote” riguardo alla presunta bisessualità del fidanzato²⁴, mai nominata esplicitamente; una descrizione neutra del “fenomeno” è fornita solo nel 1974²⁵. Anche Enrica Cantani, ben più progressista di Donna Letizia, dalle pagine di *Arianna* parla di una malattia senza “speranza di guarigione”²⁶ (1964) e di vizio “squallido e triste”²⁷ (1968).

L'associazionismo omofilo fa la sua timida ricomparsa negli anni Cinquanta, con la Mattachine Society statunitense (fondata nel 1950 e seguita dalla sua corrispondente lesbica, le Daughters of Bilitis nel 1955), la rivista francese *Arcadie* e alcune associazioni di importanza locale, che non riescono però a creare un movimento internazionale significativo. L'idea di fondo è la difesa – anche fisica e legale – degli associati e la promozione di campagne di informazione sull'identità omosessuale.

Harry Hay, fondatore della Mattachine Society e membro del Partito Comunista degli Stati Uniti, prova a dare all'associazione un forte impianto politico che il Partito stesso, temendo di esporsi eccessivamente cavalcando un tema di difficile gestione, accoglie con scarso favore. In Francia André Baudry dalle pagine di *Arcadie* (1954) propone l'immagine di un omosessuale perfettamente integrato e “irricognoscibile” nella società civile; una simile operazione è condotta in Svizzera dalla rivista *Le Cercle/Des Kreis*. I tentativi di una proposta omofila in Italia vengono invece da Bernardino Del Boca, che negli anni Cinquanta e Sessanta si batte per riuscire a fornire al movimento omofilo una visibilità editoriale: la rivista *Tages*, da lui progettata sulla falsariga del modello svizzero, non vedrà però mai la luce per

23 *Gioia*, 4 maggio 1958.

24 In M. Buonanno, *Naturale come sei*, cit.

25 “Potrebbe trattarsi di bisessualità, vale a dire una tendenza, magari latente, verso il proprio sesso oltre che verso l'altro”, *Gioia*, 3 febbraio 1974.

26 *Arianna*, luglio 1964.

27 *Arianna*, agosto 1968.

problemi finanziari, e le notizie sull'omosessualità in Italia dovranno per anni affidarsi a riviste scientifiche di settore (*Scienza e sessualità*) o alla rubrica “Nouvelles d'Italie” pubblicata su *Arcadie* a cura di Maurizio Bellotti.

Si tratta, comunque, di operazioni culturali, dedicate a una ristretta cerchia di uditori: qualcosa di ben diverso dalla rivoluzione identitaria che si avrà dopo il '68.

3.2 Stonewall e Sanremo: la centralità della sessualità

Erano ragazzi bellissimi. Avevano perso quello sguardo ferito che tutti i froci avevano dieci anni fa.²⁸

Nella notte del 27 giugno 1969 la polizia irrompe nel Stonewall Inn di New York, un bar gay. Non è una novità: le irruzioni nei luoghi di ritrovo degli omosessuali sono all'ordine del giorno, e si risolvono solitamente con l'identificazione e l'arresto degli uomini vestiti in abiti femminili. I capi d'accusa sono spesso i più disparati, dal momento che le leggi variano da stato a stato e nei codici si trovano norme antiche e desuete, utilizzate strumentalmente per perseguire il “buon costume”²⁹. Quella notte, il Stonewall Inn è particolarmente affollato, e la rabbia contro le ripetute retate esplose: fuori dal locale si raduna una folla, le drag queen colpiscono i poliziotti con i tacchi, sono lanciate bottiglie contro le camionette. È solo il primo dei cinque giorni della rivolta di Stonewall, destinata a cambiare il volto della presa di coscienza omosessuale.

Se infatti fino a quel momento le associazioni omofile avevano cercato di integrare gli omosessuali nella società, procedendo per vie perlopiù istituzionali o di blanda disobbedienza civile, i moti di Stonewall rappresentano l'apice della presa di coscienza del “gay power”: come per il femminismo, il pensiero della differenza afroamericano colpisce la comunità gay e ne trasforma il volto. I giovani omosessuali, già politicizzati dalle proteste contro la guerra in Vietnam e dalle

28 A. Ginsberg, in L. Truscott IV, “Gay Power Comes to Sheridan Square”, su <https://www.villagevoice.com/2009/06/24/stonewall-at-40-the-voice-articles-that-sparked-a-final-night-of-rioting/>, (21/02/2019).

29 Una mappatura delle retate e dei capi di imputazione si ha in G. Rubin, *The Leather Menace: Comments on Politics and S/M*, in SAMOIS, *Coming to power. Writings and graphics on lesbian S/M*, Up Press, Palo Alto 1981. Le norme più utilizzate erano quelle pensate contro la prostituzione; nel 1976 saranno addirittura arrestati gli organizzatori di una “asta di schiavi”, organizzata per beneficenza, con l'imputazione di – appunto – schiavismo.

manifestazioni per i diritti civili dei neri, si scagliano contro la via riformista della Mattachine Society - che, dal canto suo, si affretta a invitare alla “pace sociale” affiggendo sulla vetrina del Stonewall Inn un cartello che dice “Noi omosessuali chiediamo alla nostra gente di aiutare a mantenere una condotta pacifica e tranquilla nelle strade del Village”³⁰.

L'anno prima, durante il Maggio francese, un *Comité d'Action Pédérastique* aveva affisso ai muri della Sorbona alcuni comunicati in cui gli omosessuali si dichiaravano forza politicamente eversiva. Gli stessi manifesti erano poi stati distribuiti simbolicamente vicino agli orinatoi pubblici – luoghi per antonomasia di incontri furtivi - e provocatoriamente fuori dall'Odeon, tempio della cultura borghese. Il Comitato d'azione della Sorbona non aveva però visto di buon occhio la provocazione, e l'esperienza si era esaurita in breve tempo³¹; bisognerà aspettare il 1971 per l'organizzazione del Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), sorto a seguito di una trasmissione radio che, con intenti liberali, si intitolava “Il doloroso problema dell'omosessualità”. Stufi di essere visti come sofferenti, gay e lesbiche si uniscono in un Fronte Rivoluzionario – uno dei pochi guidati da una donna, Françoise d’Eaubonne, che dichiara: “Dite che la società dovrebbe integrare gli omosessuali. Io dico che gli omosessuali dovrebbero disintegrare la società”³².

Nel 1971-72 nuovi gruppi gay che si dichiarano “rivoluzionari” fioriscono in tutto il mondo occidentale (oltre al FHAR francese, il Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano – FUORI! in Italia, il Gay Liberation Front – GLF in Gran Bretagna, il Movement Homosexuel d'Action Révolutionnaire - MHAR in Belgio, solo per citarne alcuni), segnando il passo di una presa di coscienza inedita, ben lontana dall'associazionismo omofilo del decennio precedente. Si tratta non solo di

30 Sull'argomento, D. Carter, *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*, Saint Martin's Griffin, New York 2011. Suggestivamente, le rivolte di Stonewall presero il via la notte dei funerali di Judy Garland, che era stata un'icona dell'omosessualità velata degli anni Cinquanta e Sessanta (“Sei amico di Judy?” era una delle frasi in codice usate dagli omosessuali per riconoscersi in occasioni pubbliche, e l'intero film *Il mago di Oz* era visto come una metafora del *coming out*). Non ci sono prove storiche che i due fatti siano collegati, e i partecipanti ai moti hanno sempre negato questo legame: si trattava, in effetti, di una generazione molto più giovane e politicizzata degli “amici di Judy”.

31 Una breve panoramica del movimento omosessuale francese si ha in M. Spolato (a cura di), *I movimenti omosessuali di liberazione*, Samonà & Savelli, Roma 1972.

32 In D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit., p. 168.

rivendicare la propria esistenza, ma anche di trovare le proprie modalità di vita, fuori dallo stereotipo del “controtipo” che, in contrapposizione con l'idea dominante di virilità, si era andato creando nel corso del Novecento³³.

È il peso di 2000 anni di pregiudizi che ha costretto gli omofili a ritrovare nel proprio seno le stesse “differenze” che esistono presso gli esseri detti normali. È il peso di 2000 anni di disprezzo per la donna, che li ha gettati in una falsa femminilità, perché la società ha per culto la virilità in quanto potenza militare, e perché il fallo venerato è sempre assimilato al manganello.³⁴

In Italia nel 1972 i militanti omosessuali – futuri fondatori del FUORI! - decidono di partecipare al Congresso internazionale sulle devianze sessuali, organizzato a Sanremo dal Centro italiano di sessuologia. L'idea iniziale è quella di portare una testimonianza di vita vissuta, in contrasto con la teoria dell'omosessuale “infelice” e da curare³⁵ proposta dai medici e docenti presenti. I contestatori sono una quarantina: i pochi militanti omosessuali italiani, sostenuti da compagni arrivati da Francia, Belgio e Gran Bretagna. Accolti da cartelli (“Psichiatri, siamo qui per curarvi”, “Omosessualità è immaginazione”, “Gli omosessuali escono fuori e con orgoglio”) e slogan (“Normali, normali!”) i relatori del congresso decidono di far intervenire la polizia, che ferma e identifica dieci manifestanti. Il giorno successivo Angelo Pezzana prende la parola al congresso con un incipit destinato a fare storia: “Sono un omosessuale e sono felice di esserlo”. L'episodio ha rilevanza nazionale, il congresso si chiude con un giorno di anticipo e porta la “questione omosessuale” sulle pagine dei principali quotidiani nazionali. Solo le associazioni omofile criticano l'azione politica³⁶, in una distanza generazionale che segna una forte cesura tra i giovani omosessuali del “movimento” e una vecchia guardia (ma talvolta la differenza d'età è davvero irrisoria³⁷) ancora legata a logiche associazionistiche e riformistiche.

Il congresso di Sanremo dimostra come ancora una volta la censura contro

33 Cfr. G. L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi Editore, Torino 1996.

34 “L'amore senza costrizione”, in in F.H.A.R., *Rapporto contro la normalità*, cit., p. 155.

35 Tra le cure proposte in quella sede, l'ipnosi, l'elettrochoc e la lesione chirurgica del “nucleo ventricolare mediale” del cervello.

36 Maurizio Bellotti commenta su *Arcadie* del giugno 1972: “Naturalmente i fasti rivoluzionari si sono conclusi con delle fiale puzzolenti lanciate nella sala dove si tenevano le riunioni, prova che le velleità rivoluzionarie non si distinguono poi molto da prodezze studentesche che hanno fatto il loro tempo” (In G. Rossi Barilli, *Il movimento gay in Italia*, cit.).

37 Cfr., sulle varie anime “generazionali” che compongono il Sessantotto e i movimenti seguenti, F. Socrate, *Sessantotto*, cit.

l'omosessualità si muova soprattutto a partire dalle abitudini sessuali, prima ancora che relazionali: solo il caso Braibanti³⁸ si discosta da questo paradigma, ma molto più scalpore suscita il pruriginoso scandalo dei “balletti verdi”, in cui personalità di spicco come Dario Fo, Franca Rame, Gino Bramieri e Mike Bongiorno sono accusate di partecipare a “festini omosessuali”³⁹.

Senza liberi luoghi di incontro, con l'ansia della trappola poliziesca, l'impossibilità di dichiarare le proprie relazioni, lo spauracchio dell'accusa di pedofilia per le relazioni con (ma anche tra!) minori di 21 anni, gli omosessuali italiani vivono sotto lo scacco costante di una società che tollera la loro esistenza solo entro i binari dell'anonimato e del conformismo comportamentale, e in cui le abitudini sessuali devono essere nascoste e taciute. Si agita, su tutto, la minaccia del ricovero manicomiale, delle cure forzate – picchi estremi di una società repressiva che è molto più tangibile nella quotidianità degli incontri necessariamente clandestini o del silenzio imbarazzato che ammantava le relazioni lesbiche.

3.3 Politica omosessuale

La contestazione del congresso di Sanremo segna la nascita, simbolica e fattuale, del FUORI!⁴⁰: il primo numero del giornale omonimo vede la luce un mese più tardi, con sede a Torino; il cantante olandese Peter Boom ne scriverà l'inno quello stesso anno, inciso sul lato B del 45 giri – scarsamente distribuito a causa della censura - “Lui ama lui”. Nel giro di un anno le sedi del FUORI! si moltiplicheranno nelle città italiane: non sono gruppi particolarmente numerosi, ma molto attivi e presenti sul territorio. Nei gruppi si pratica autocoscienza e si cerca di instaurare un dialogo con gli ambienti di sinistra⁴¹ – sia per aiutare altri compagni a “uscire fuori”, sia per

38 Nel 1964 Aldo Braibanti, intellettuale comunista, ex partigiano, è accusato di plagio per la sua relazione con Giovanni Sanfratello. Sanfratello sarà fatto rinchiodere in manicomio dal padre; Braibanti sarà condannato a sei anni di carcere. È l'unica condanna basata sul reato di plagio che si ha nel dopoguerra. Sul tema, A. Moravia, U. Eco, A. Gatti, M. Gozzano, C. Musatti, G. Bompiani, *Sotto il nome di plagio: studi e interventi sul caso Braibanti*, Bompiani, Milano 1969; G. Ferluga, *Il processo Braibanti*, Silvio Zamorani editore, Torino 2003.

39 Il tutto si rivelerà poi essere una montatura giornalistica, ma contribuirà a rafforzare l'idea popolare dell'omosessualità come qualcosa di sordido e pervasivo. Sul tema, S. Bolognini, *Balletti verdi. Uno scandalo omosessuale*, Liberedizioni, Brescia 2000.

40 Una storia dettagliata e autobiografica del FUORI! si trova in A. Pezzana, *Dentro e fuori. Una autobiografia omosessuale*, Sperling & Kupfer, Milano 1996.

41 “Crediamo che attraverso la pratica dell'autocoscienza sia possibile portare dei nostri valori nel

portare il tema della libera sessualità in ambienti più ampi.

Voi non vi sentite oppressori. Fate l'amore come tutti, non può essere colpa vostra se esistono dei malati o dei criminali. Che ci possiamo fare?, dite se siete tolleranti. La vostra società – poiché, se fate l'amore come tutti, è la vostra – ci ha trattati come un flagello sociale per lo Stato, un oggetto di disprezzo per i veri uomini, un soggetto di paura per le madri di famiglia. Le parole stesse che usate per definirci, sono i vostri peggiori insulti.⁴²

Ancora una volta, però, la sinistra extraparlamentare stenta ad accogliere il pensiero della differenza, e i gruppi omosessuali rimangono isolati⁴³. Già nelle prime rivendicazioni omosessuali i militanti di sinistra sono individuati come difensori dell'eteronormatività, e le scritte di orgoglio gay che compaiono durante il Maggio francese alla Sorbona sono le prime a essere cancellate dai muri, ancora durante le occupazioni.

Dite di volere la rivoluzione, e avete voluto imporci la vostra repressione. Combattevatene per i negri e trattavate gli sbirri da rottinculo, come se non esistesse un'ingiuria peggiore. Voi, adoratori del proletariato, avete incoraggiato con tutte le vostre forze la perpetuazione dell'immagine virile dell'operaio, voi avete l'immagine di una rivoluzione fatta da un proletario maschio e severo, col passo da guappo e la voce grossa.⁴⁴

Nelle manifestazioni gli omosessuali si alleano con le femministe e lanciano slogan contro i compagni etero; non mancano le aperture, soprattutto a livello locale (nel 1976, ad esempio, si svolge a Genova un convegno dei militanti omosessuali del Partito d'Unità Proletaria⁴⁵), ma sono episodi che rimangono isolati e che non riescono ad avvicinare le tematiche omosessuali all'ala oltranzista del movimento. Non solo: nelle lotte omosessuali si trovano anche cenni di quella intersezionalità che

movimento di classe: ma dentro, a fianco degli operai, delle donne, degli studenti, non creandoci degli spazi nostri ma contribuendo, con la nostra lotta, alla liberazione della società.” (Dalle mozioni finali del “convegno degli omosessuali” organizzato a Genova nel 1976, in R. Niri, “... e nella sala volò un'accusa tremenda: <<Maschio!>>”, *Il Lavoro*, 12/10/1976).

42 “A coloro che si credono 'normali'”, aprile 1971, in F.H.A.R., *Rapporto contro la normalità*, cit., p. 8.

43 Fanno eccezione singole mozioni, come questa: “La nostra organizzazione [Avanguardia Operaia] non ha difficoltà a riconoscere di non essersi finora occupata in modo adeguato della politica sessuale confermando un più generale ritardo di tutta la sinistra [...]. Ci pare che una scelta di impegno politico nelle tematiche sessuali debba essere non tanto una “scelta di partito” o, peggio, una “scelta elettorale”, quanto invece un'apertura spregiudicata verso l'intera sinistra nel tentativo di coinvolgerla tutta, nonostante i suoi attuali limiti. È in questo spirito che vi esprimiamo la nostra stima per la difficile battaglia che state conducendo in mezzo a persistenti meschinità e sciocchi pregiudizi e vi rinnoviamo gli auguri di buon lavoro” (Lettera di Silverio Corsini per Avanguardia Operaia, su *Notizie Radicali*, 1976, Archivio del Fuori!, Fondazione Sandro Penna). Da segnalare anche la presenza della “Pagina frocia” su *Lotta continua*, che però non porta con sé un dibattito all'interno dell'organizzazione.

44 “A coloro che si credono 'normali'”, aprile 1971, in F.H.A.R., *Rapporto contro la normalità*, cit., p. 8.

45 *Lambda*, n. 1, novembre 1976.

sarà poi un cavallo di battaglia del femminismo anni Novanta, e che la sinistra extraparlamentare fatica a vedere e ad accettare.

Nell'omosessualità come mondo monosessuale il maschilismo viene continuamente alimentato, le caratteristiche di imitazione femminile della “checca” sono parzialmente in contrasto con quanto detto. Il maschilismo narcisista (quello eterosessuale come quello omosessuale) nega la donna. Nel mondo omosessuale, dove la donna è effettivamente assente, l'ansia per questa figura temuta/negata/desiderata si scarica con la parodia. Nel mondo eterosessuale la donna viene negata fisicamente: relegata in casa, picchiata, tormentata.⁴⁶

Nella figura dell'operaio, nella sua virilità ostentata, nell'immagine machista della propaganda sovietica e post-resistenziale, la destrutturazione dell'immagine del militante è un processo lungo e difficile.

L'apparire della rivendicazione politica per la libera disposizione del corpo e il diritto all'omosessualità non si è verificato nel cuore del proletariato oppresso, ma tra i discendenti della classe che opprime. È un fatto innegabile anche se mette a disagio gli uni o gli altri. Non è che tra i figli dei poveri l'omosessualità sia meno frequente, in profondo, che tra quelli dei ricchi; ma tra i primi si può meno facilmente che tra i secondi, innanzitutto permettersela, poi manifestarla all'altro, infine viverla pubblicamente senza timore, e a più forte ragione reclamarne il diritto per tutti, al punto da fare, come qui si fa, il luogo di una lotta politica.⁴⁷

In Francia l'apertura del giornale TOUT alla questione omosessuale provoca scandalo e scalpore nell'ambiente della sinistra; su *Lutte Ouvrière* del 10 maggio 1971 l'attacco frontale al movimento omosessuale si muove sulla classica accusa della sinistra filosovietica dell'omosessualità come vizio borghese.

Apprendiamo [...] questa sorprendente citazione di Jean Genet: “Forse se non fossi mai stato a letto con degli algerini non avrei potuto approvare del tutto l'FLN. Probabilmente sarei stato in ogni caso dalla loro parte, ma è stata l'omosessualità a farmi comprendere sino in fondo che gli algerini non erano diversi dagli altri uomini”. Fortuna per Genet di non essersi innamorato di un fascista o di un parà. Pensate con che razza di problemi politici si sarebbe ritrovato! Resta da chiedersi cos'è che può portare gente che si dice rivoluzionaria a stampare un giornale il cui contenuto è al livello dei graffiti dei vespasiani. “Fare la rivoluzione vuol dire realmente cambiare la vita (e per cominciare la *propria* vita)”, scrive TOUT (la sottolineatura è sua). Ecco come l'individualismo piccolo-borghese arriva, dopo essersi richiamato allo stalinismo e al socialismo in un solo paese, a farsi cantore del “socialismo” in un solo letto.⁴⁸

Eppure è proprio dal Maggio francese che gli omosessuali traggono quel gusto alla provocazione che contraddistinguerà l'azione politica omosessuale, da Stonewall a Sanremo.

Disgraziatamente, fino al maggio '68 il campo della rivoluzione era quello dell'ordine morale ereditato da Stalin. Tutto era grigio, puritano, piagnone. E che razza di repressione per tutti! Ma all'improvviso, il tuono, l'esplosione di Maggio, la gioia di vivere, di battersi! Spezzare la preorganizzazione della nostra sopravvivenza! Distruggere i simboli della nostra comune

46 G. Forti, “Il maschilismo omosessuale”, *Ombre rosse*, n. 18/19, 1977, p. 127.

47 “Gli omosessuali e la rivoluzione”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 76.

48 In F.H.A.R., *op. cit.*, p. 28.

oppressione: vivere senza impacci e godere senza tempi morti. Far cantare i muri. Ballare, ridere, far festa! Gli omosessuali – almeno certi di noi – scoprono allora che qualcosa di nuovo è nato: una rottura in seno al Movimento rivoluzionario. Così come avevamo da tanto tempo sognato, la gioventù – studenti, “teppisti”, proletari accorsi dalle loro lontane periferie – aveva capito finalmente che una rivoluzione che non sia un gioco e in cui tutte le passioni non abbiano la possibilità di espandersi, non è una rivoluzione. Non qui, in quest'Europa di merda. Allora, di fronte a questa nuova situazione, noi omosessuali in rivolta – e tra noi molti erano già politicizzati – abbiamo scoperto che la nostra omosessualità (nella misura in cui avremmo saputo affermarla di fronte a tutto) ci avrebbe portato a diventare dei rivoluzionari autentici, perché avremmo potuto così rimettere in questione tutto ciò che nella civiltà euro-americana è vietato.⁴⁹

Anche nelle esperienze all'interno dei gruppi extraparlamentari il gusto della provocazione ironica non viene meno: così “Silvio”, tra i pochi militanti apertamente omosessuali di Lotta Continua, apostrofa i compagni durante il II Congresso (1976):

Sono Silvio, un frocio di Lotta Continua. Se avete dei problemi, magari mandatemi dei bigliettini. [...] Fra tutti verrà sorteggiata una serata premio o con Adriano Sofri o con la segreteria, a scelta, tanto sia il nostro caro segretario generale che la segreteria sono di tutti i tipi e per tutti i gusti. Per ulteriori spiegazioni, comunque sono disponibile tutta la notte. A questo punto, se la natura viene imposta dai maschi come termine repressivo, è lotta dura contro natura, vero?⁵⁰

Sono spesso gli stessi omosessuali a interrogarsi sul ruolo delle proprie lotte all'interno della prospettiva rivoluzionaria⁵¹, e non è un caso se in Italia la bandiera gay viene raccolta ufficialmente solo da un partito istituzionale e di ispirazione non comunista, il Partito Radicale. La federazione del Fuori! ai radicali (nel 1973, con un colpo di mano di Angelo Pezzana⁵²) è una decisione travagliata, che provoca di fatto una rottura tra un movimento più “istituzionale” e i collettivi indipendenti. Tra questi, meritano particolare menzione i Collettivi Omosessuali Milanesi, dai nomi provocatori ed espliciti (“genitali passive”, “polimorfi e perversi”), che trovano il loro massimo esponente in Mario Mieli⁵³, con la sua affermazione della necessità di riscoprire la femminilità insita nell'uomo, e di partire da questa riscoperta per una

49 Ibidem, p. 55.

50 Intervento di Silvio, in *II Congresso di Lotta Continua*, Edizione Coop. Giornalisti Lotta Continua, Roma 1976, p. 130.

51 “Circa la primarietà delle lotte rivoluzionarie, gli omosessuali non pretendono affatto che la lotta contro la sessualità e la cultura borghesi debba occupare il primo posto. Sostengono solo che questa lotta è indissolubile dalla lotta contro lo sfruttamento socio-economico. L'una senza l'altra rimane lettera morta”, “Gli omosessuali e la rivoluzione”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 68.

52 Vd. G. Rossi Barilli, *Il movimento gay in Italia*, cit.

53 Mario Mieli (1952-1983), autore di *Elementi di critica omosessuale*, tra i massimi teorici del pensiero omosessuale italiano. Formatosi politicamente nel Sessantotto milanese e con il GLF inglese, sarà tra i fondatori del FUORI!, da cui uscirà al momento della federazione con il Partito Radicale. Ricoverato più volte in psichiatria, si dichiarerà transessuale e cadrà in una crisi di depressione e tossicodipendenza che lo porterà al suicidio nel 1983.

politica di liberazione omosessuale.

In questo contesto si diede fondo, in tutti i sensi, al rovesciamento dei ruoli, accentuando in modo sempre più rigoroso [...] il recupero della “femminilità”, vista come polarità positiva e contrapposta al principio fallico, croce e delizia delle checche rivoluzionarie. Il cliché dell'omosessuale passivo storicamente codificato, anziché respinto in quanto ostacolo all'integrazione dei gay nella società, veniva reinterpretato con entusiasmo e si faceva coscienza destrutturante del dominio maschile. L'immagine del finocchio, anziché nascosta in modo ridicolo, veniva esibita e amplificata, imposta come provocazione permanente ai recinti della normalità.⁵⁴

Si tratta dell'estremizzazione di una lotta che ha come principali destinatari i rappresentanti della classe media, i benpensanti: la parola d'ordine “stupire i borghesi” (*épater le bourgeois*) assume nel movimento omosessuale nuova linfa e significato, in una destrutturazione quotidiana dei ruoli sessuali – e, di conseguenza, sociali⁵⁵. L'ala “movimentista” milanese arriva nel 1976 a occupare una casa, in via Morigi 8, che per due anni diventerà un importante centro di aggregazione e cultura omosessuale, nonostante la gestione interna provochi non pochi problemi⁵⁶. Con il '77 il distacco dal Movimento si fa sempre più forte, in un rifiuto provocatorio della violenza virile e maschile (“maschio violento ormai ci hai rotto/con il tuo cazzo modello P38”, gridano gli omosessuali per le strade di Bologna) e della teorizzazione politico-rivoluzionaria. “Non più politici, i veri rivoluzionari saranno amanti”⁵⁷, chiosa Mario Mieli.

3.4 Autocoscienza omosessuale maschile

Non esisto più, perché non posso comunicare.⁵⁸

Sono le femministe le vere interlocutrici del movimento omosessuale. Nonostante una cesura iniziale sostanziale che risiede proprio nella centralità della sessualità

54 G. Rossi Barilli, *op. cit.*, p. 84.

55 Cfr. B. P. F. Wanrooij, *Storia del pudore*, cit.: “La condanna dei mutamenti nei rapporti tra i sessi, e con essa il moralismo più in generale, si configuravano pertanto come arma di difesa della classe media, unica a basare il proprio prestigio non tanto su un predominio finanziario o sul possesso dei mezzi di produzione quanto sulla probità e sui legami di fiducia con i detentori del potere. Si evidenzia così come la morale pubblica, cemento di ogni civile convivenza, diventasse durante la seconda metà dell'Ottocento strumento di ascesa sociale per i ceti medi, i quali furono poi costretti a difendere l'egemonia morale contro la duplice sfida del movimento operaio e di quello emancipatore”, p. 225.

56 Un racconto romanzato dell'esperienza si ha in V. C. Pescatori, *La maschia. La prima storia di una comune gay*, Edizioni Renudo, Milano 1979. L'esperienza di via Morigi conoscerà molti volti, e diventerà infine un centro di aggregazione femminista separatista.

57 In G. Rossi Barilli, *op. cit.*, p. 93.

58 *Ibidem*, p. 59.

(“Per [le femministe] la sessualità significa oppressione, per noi è stata il simbolo della nostra libertà”⁵⁹, dichiara il fondatore del GLF Carl Wittman), omosessuali e femministe creano un'alleanza di intenti e di visione che sarà storica, una vera e propria rivoluzione del pensiero e della prospettiva dell'identità sessuale. Le femministe trovano nell'ambiente gay la proposta di un soggetto maschile nuovo, alla ricerca di una negazione o una rinegoziazione delle regole patriarcali.

L'incontro con le *folles* – le checche – era stato per lei come la scoperta di un nuovo mondo. Non so come spiegare questa sua speciale attrazione per le *folles*, le *tappettes*, le *tantes*. Le era sembrato improvvisamente di avere amici veri, e per la prima volta, fra esseri di sesso maschile che cercavano, sentendolo non congeniale e verso le donne ingiusto, di liberarsi di quel sesso come un peso.⁶⁰

I dissapori sono comunque presenti, soprattutto all'interno di una ricerca identitaria – quella degli omosessuali – che, almeno per un primo periodo e per una frangia del movimento, esaspera il binarismo sessuale in una parodia non sempre compresa.

Con le femministe serpeggiava qualche dissapore a causa dei travestimenti che sempre più dilagavano tra le frocie che, secondo gli schemi del femminismo rigido, rappresentavano la riproposizione di un modello femminile vetusto complice del patriarcato.⁶¹

A livello locale l'alleanza è talvolta fruttuosa (come per il già citato gruppo di autocoscienza misto torinese, che univa femministe e omosessuali), mentre gli incontri aperti – quello organizzato da Re Nudo il 15 ottobre 1972, con l'intenzione di fare un “processo alla fallocrazia” o quello proposto dal FUORI! nello stesso anno con il titolo “Contro la società maschile, femministe e omosessuali uniti”⁶² - non producono sempre grandi risultati dal punto di vista pratico, ma sono fondamentali a livello di incontro e formazione personale.

È appunto dalle femministe che gli omosessuali apprendono il metodo autocoscienziale e lo adattano alla propria oppressione. I tentativi sono i più disparati: si cercano di fondare collettivi maschili “misti” (etero e omo), si fa autocoscienza insieme tra uomini omosessuali e donne, si fondano collettivi di autocoscienza omosessuale. Talvolta il confine non è neanche così netto, gli esperimenti sono fluidi:

59 C. Wittman, in M. Spolato (a cura di), *I movimenti omosessuali*, cit., p. 27.

60 M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit., p. 16.

61 P. Marcasciano, *AntoloGaia. Vivere sognando e non sognare di vivere: i miei anni Settanta*, Alegre, Roma 2014, p. 111.

62 M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit.

Il gruppo era composto di sette persone, quattro eterosessuali, un eterosessuale con esperienze di travestitismo, un omosessuale che vive da qualche anno un'esperienza di coppia con una donna, ed io.⁶³

La domanda a cui rispondere è principalmente quella della solitudine, dell'isolamento, dal momento che a livello mediatico e sociale di omosessualità non si parla mai esplicitamente: i giornali dell'epoca fanno riferimento a oscure “tendenze”, “difetti”, “problemi”. La “scoperta” dell'omosessualità, anche altrui, provoca stupore e meraviglia.

Io non sapevo degli omosessuali: è [un amico] che mi ha [detto]. Io non sapevo che esistessero, ma guarda che ero già abbastanza grandicella, sarò stata sui diciannove anni. Come ad esempio i travestiti, non sapevo che esistessero. (Paola, Genova)

Gli omosessuali si sentono unici, isolati: il processo di riconoscimento di sé è lento e difficile, quando non traumatico.

Poi, in seconda media, sentirmi un'eccitazione fisica di fronte a un ragazzo con i pantaloni corti: ancora ricordo [la sensazione]. E poi questa cosa per un anno di dirsi: “Io sono un mostro. Sono l'unico”. [...] Non c'erano proprio i termini per leggerla, questa cosa. Io per un anno intero sono stato convinto di essere [l'unico]. (Gigi, Torino)

Sorge con prepotenza la necessità di fare rete, di comunicare, di uscire dallo squallore degli incontri negli orinatoi o nei cinema e diventare una forza sociale, politica, una collettività. Una prima teorizzazione della necessità e della potenza politica e sovversiva della presa di coscienza omosessuale si trova già in un intervento di Mario Mieli del 1973.

A noi pare che il lavoro di presa di coscienza omosessuale, insieme a quello femminista, possa far da sé scaturire una rifondazione critica antipatriarcale della teoria e della metodologia analitica della psiche; ciò perché il punto di vista femminile racchiude la potenzialità antitetica fondamentale rispetto al potere maschile e, in conseguenza di ciò, rispetto alla teoria psicoanalitica da esso elaborata, e il punto di vista omosessuale rappresenta l'antitesi eversiva rispetto alla norma comportamentistica sessuale sancita e assolutizzata da quel potere, e riconosciuta come “normale” - in forza della concezione tradizionalmente patologica della omosessualità - della psicoanalisi patriarcale.⁶⁴

Qualche mese dopo Corrado Levi presenta al Primo congresso internazionale di controinformazione sulla sessualità un intervento dal titolo “Cenni al metodo di lavoro di presa di coscienza e alle ipotesi su cui si basa”, che contiene una dettagliata relazione teorico-pratica sulla necessità dell'autocoscienza omosessuale. Tra gli altri, si individuano i seguenti “temi di indagine”:

63 Documento sul Gruppo di Autocoscienza Maschile presso L'occhio, L'orecchio e la Bocca di Roma, senza data (Archivio del Fuori!, Fondazione Sandro Penna).

64 M. Mieli, intervento al congresso Psicoanalisi e Politica (Milano, 8-9 maggio 1973), op. cit.

1. Cristallizzazione o no di un tipo di partner per ciascuno. Perché evoluzione eventuale nel tempo.
2. Fenomenologia della pratica sessuale in rapporto a quanto sopra. Comportamenti e negazione di comportamenti, oggi, nel tempo, con i diversi partner, perché?
3. Il rapporto con le donne
4. Il feticcio del fallo-pene
5. Il rapporto con gli eterosessuali (uomini in particolare)
6. Il rapporto con i travestiti
7. Le offese degli altri⁶⁵

Anche a livello personale la necessità dell'autocoscienza è sentita con forza dai singoli militanti.

Dovevo costruire dei ponti, delle zattere, perché [la politica maschile e il femminismo] si avvicinassero: perché li vedevo anche un pochino spaesati, i compagni, i maschietti. Quindi la proposta era: lo fanno loro, perché non lo facciamo anche noi? Mettiamoci su, facciamo un collettivo anche noi, di maschi che si chiedono e si interrogano dove sono, cosa fanno, a che punto sono... Da lì è nato il primo gruppo di autocoscienza al maschile: otto-dieci persone. [...] Era andata avanti qualche mese. Perché qualche mese? Perché non succedeva niente! Era quello il problema. Io avevo una gran voglia di parlare, ma parli se anche gli altri parlano! Li vedevi che soffrivano, ma non erano in grado di dirlo. Lo traducevano in teorema politico: una palla pazzesca. (Francesco, Genova)

L'idea è, ancora una volta, quella di cercare le cause della propria oppressione in quanto omosessuali (la critica principale rivolta all'autocoscienza maschile eterosessuale risiede proprio nell'impossibilità di trovare un'oppressione comune al di fuori di quella di classe, che trova però altre strade per esprimersi), ma anche riuscire ad arrivare a una nominazione del sé e del proprio mondo che appare ancora lontana. Un punto di forza è inoltre il confronto sulla quotidianità, in un mondo dove il tema dell'omosessualità è visto ancora come socialmente inappropriato, ed è perciò difficile trovare informazioni approfondite e corrette.

A un certo punto uno dice – sai, c'è stato lo specchietto per le femministe, cosa poteva succedere nell'autocoscienza al maschile? - che gli veniva da grattare sul pube. E ci spiega come e perché, secondo lui aveva le piattole. Tutti gli altri [non sapevano] che cosa sono le piattole. Ci fa vedere e c'erano queste bestioline. Insomma, in mezz'ora eravamo tutti nudi, e tutti con le piattole: ce l'avevamo tutti, ma nessuno sapeva che cos'erano le piattole! [...] Quindi: come farle andare via, come radersi...(Francesco, Genova)

Il mondo maschile eterosessuale guarda con fascino e paura a questa nuova presa di coscienza omosessuale.

Alcuni erano interessati: è stato anche divertente perché qualcuno di questi etero doc voleva provare. Per cui, boh: andiamo a letto con questo e vediamo. Erano cari amici! Poi non funzionava... Puoi anche provare. Così come le femministe mi raccontavano che anche loro tante volte finivano a letto tra loro: a volte era interessante, a volte non era per niente interessante, a volte costruivi un'amicizia e a volte la distruggevi. (Francesco, Genova)

⁶⁵ C. Levi, *Cenni al metodo di lavoro*, cit.

Un timore, quello maschile, che le femministe più provocatrici cavalcano negli slogan e talvolta traducono negli scontri coniugali.

Mi ricordo che a un certo punto [a mio marito] ho detto: “Libera l'omosessualità che è in te!”
Lo racconta ancora alle riunioni familiari. (Intervista originale n. 5)

Alcuni eterosessuali si avvicinano ai collettivi di autoscienza, altri cercano di tematizzare l'amore gay nelle comuni – soprattutto *hippie*, dal momento che i militanti più “politici” si tengono lontani dai temi della liberazione sessuale.

L'autoscienza omosessuale è un fenomeno tardivo rispetto all'autoscienza femminista, che durerà per un tempo relativamente breve e in una cerchia minoritaria di persone, ma che nei contesti femministi trova agibilità politica e la possibilità di trarre metodi, linfa vitale, talvolta spazi fisici e di pensiero.

Io dato l'inizio della mia militanza gay, dopo cinque anni di militanza fessa e indefessa in Lotta Continua, al congresso di scioglimento di Lotta Continua, a Rimini, nel '76, quando S. mandò un invito con l'altoparlante a tutti i froci di Lotta Continua di trovarsi – dove? - nella riunione delle donne. (Gigi, Torino)

Oltre all'autoscienza, dalle femministe gli omosessuali prendono spunto anche per l'incontro con il corpo – il proprio e quello altrui –, che diventa un punto di svolta fondamentale.

I campeggi gay (a Capo Rizzuto nel 1979 e 1980, a Ortona nel 1981, a Vieste nel Gargano nel 1982, a Sant'Elpidio nel 1983, a Rodi Garganico nel 1984) non sono solo un momento fondamentale di conoscenza e aggregazione, ma anche il modo per trovare una propria via “fisica” per abbattere l'eteronormatività. Se, infatti, il corpo maschile non ha mai subito la censura sociale di quello femminile, gli omosessuali rivendicano il diritto al travestimento, all'uscita dalla norma virile, alla sperimentazione, alla nudità erotica e non più machista.

Nei campeggi si girava nudi, non per obbligo ma per virtù. Nudi si comunica meglio, si è più diretti, più naturali e più liberi. Una tendenza, quella, molto più forte nei primi campeggi che andò man mano sfumando negli ultimi. Nei primi si percepiva di più anche la dimensione politica con assemblee, dibattiti e un vivace confronto con il movimento antagonista. Anche il travestimento non era ricercato ma spontaneo, improvvisato con i primi stracci a portata di mano, liberatorio e dissacratorio. Non si ricercava la perfezione ma la degenerazione, per capirsi, tutto quello che fuori era vietato; in spiaggia si incontrava gente nuda con le calze a rete, o con tacchi a spillo al posto delle ciabatte o con strascichi di velo tra i capelli e null'altro addosso.⁶⁶

66 P. Marcasciano, *op. cit.*, p. 168.

Sarà l'insorgere dell'AIDS – in questo caso soprattutto come fenomeno mediatico – a causare la fine dell'esperienza: nel 1985 a Rocca Imperiale (CS) la giunta di centro-destra prova a chiudere il campeggio per motivi “igienico-sanitari”. È la prima grande battaglia politica di Arcigay, che ottiene la riapertura del campeggio (che sarà comunque presidiato da due camionette della polizia, con la popolazione ostile, le parrocchie che volantano contro gli omosessuali e il MSI che minaccia spedizioni punitive) e organizza un partecipatissimo convegno sull'AIDS nella vicina Scanzano Jonico. L'esperienza dei campeggi è comunque destinata a chiudersi: l'ultimo si svolgerà a Sapri due anni più tardi.

3.5 Femminismo e lesbismo

Una lesbica è la rabbia di tutte le donne condensata fino al punto d'esplosione.⁶⁷

Se è chiaro, come ormai è chiaro, che la vita di una lesbica traduce in azione l'analisi femminista, e se è vero che le femministe sono arrivate a un punto cruciale della loro storia per scoprire che le lesbiche erano già lì, è altrettanto vero che il nostro vissuto, senza il femminismo, non avrebbe mai assunto una dimensione politica.⁶⁸

Il reciproco riconoscimento, pur non scevro da polemiche, contenuto in questa relazione delle donne di Pompeo Magno al Convegno nazionale di donne lesbiche del 1983 è un'eccezione: se, infatti, il movimento omosessuale maschile riconosce i propri debiti con il femminismo, e cerca nelle compagne un supporto politico e un modello, soprattutto nell'approccio autocoscienziale, l'omosessualità femminile si intreccia con il femminismo in modi più complessi.

Negli Stati Uniti il pensiero lesbico si muove su parametri che in Italia saranno riconosciuti decenni più tardi: la negazione del binarismo sessuale come espressione della struttura patriarcale, ad esempio, già contenuta in un documento delle Radicalesbians del 1970⁶⁹, è una tematica che stenterà ad arrivare in Italia, e lo farà

67 “La donna che si identifica con le donne”, Radicalesbians, 1970 (Fondo Cioli, Archivio dei Movimenti di Genova).

68 “Lesbismo femminismo. Contributo di donne lesbiche di Pompeo Magno”, Convegno Nazionale di donne lesbiche, Bologna, 1983 (Fondo Cioli, Archivio dei Movimenti di Genova). Un riconoscimento analogo si trova in *Effe*, “Amare un'altra donna”, marzo 1975.

69 “Si dovrebbe capire innanzitutto che il lesbismo, come l'omosessualità maschile, è una categoria di comportamento possibile solo in una società sessista caratterizzata da rigidi ruoli sessuali e dominata dalla supremazia maschile. [...] L'omosessualità è effetto collaterale di un particolare modo di definire i ruoli (o modelli di comportamento accettati) in base al sesso; e pertanto è una categoria non autentica (cioè non ha fondamento reale). In una società dove gli uomini non

solo in alcuni scritti illuminati di Mario Mieli, destinati a essere colti molti anni più tardi; discorso analogo per il problema di identificazione della lesbica in ruoli maschili⁷⁰, o della possibilità di esplorazione di sessualità alternative⁷¹. Anche oltreoceano, però, il rapporto tra femminismo e lesbismo è complicato:

Nella maggioranza dei casi le donne del movimento hanno fatto di tutto per evitare discussioni e confronti sul tema del lesbismo. Mette la gente sulla difensiva. Loro sono ostili, evasive, oppure cercano di incorporarlo in qualche “gestione più ampia”. Preferirebbero non parlarne. Se devono farlo cercano di affossarlo come un falso problema. Ma non è una questione periferica. È assolutamente essenziale per il successo e la riuscita del movimento di liberazione delle donne che questa questione venga affrontata.⁷²

Dalla Francia arrivano invece gli stimoli filosofici di Monique Wittig⁷³ e delle Gouines Rouges⁷⁴, che propongono l'identità lesbica come qualitativamente altr* rispetto al binarismo sessuale⁷⁵. È la stessa Wittig a definire la complessità della relazione tra femminismo e lesbismo:

Politicamente, il femminismo, in quanto fenomeno teorico e pratico include il lesbismo, che tuttavia lo supera. Senza il femminismo, il lesbismo come fenomeno politico non sarebbe esistito. La cultura lesbica e la società lesbica sarebbero rimaste segrete come sono sempre state. Sul piano teorico, lesbismo e femminismo articolano le loro posizioni in maniera che l'uno interroga continuamente l'altro. Il femminismo ricorda al lesbismo che deve fare i conti con la sua inclusione nella classe delle donne. Il lesbismo segnala al femminismo il pericolo insito nella sua tendenza a trattare semplici categorie fisiche come essenze immutabili e determinanti.⁷⁶

C'è, innanzitutto, il problema dell'omosessualità politica: il dibattito arriva dalla Francia, dalle donne di *Psychanalyse et Politique* che ne hanno fatto un punto sostanziale della propria militanza femminista. Un'omosessualità mai definita come tale, in realtà: si tratta di “cacciare il fallo dalla propria testa”⁷⁷ per distruggere l'ordine simbolico esistente e di sperimentare un vivere tra donne, una relazione

opprimessero le donne e le manifestazioni sessuali fossero in accordo con i sentimenti, le categorie di omosessualità ed eterosessualità scomparirebbero” (“La donna che si identifica con le donne”, doc. cit.).

70 “Se nella testa ci identifichiamo con i maschi non possiamo realizzarci come esseri autonomi” (“La donna che si identifica con le donne”, doc. cit.).

71 In particolare il gruppo SAMOIS, fondato negli Stati Uniti da Pat Califia e Gayle Rubin, per un'esplorazione lesbo-femminista del sadomasochismo.

72 “La donna che si identifica con le donne”, doc. cit.

73 Monique Wittig (1935-2003), poetessa e saggista. Femminista materialista, tra le fondatrici del MLF e, poi, delle Gouines Rouges, ha proposto un pensiero lesbico radicale.

74 Gruppo lesbo-femminista separatista, nato da una scissione dal FHAR.

75 M. Wittig, *Il corpo lesbico*, Edizioni delle Donne, Milano 1976.

76 M. Wittig, cit. in Gruppo Soggettività Lesbica Libera Università delle Donne – Milano, *Cocktail d'amore. 700 e più modi di essere lesbica*, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 159.

77 In C. Duchon, *Feminism in France*, cit., p. 20.

capace in primis di sovvertire il paradigma del complesso di Edipo. La definizione stessa di “lesbismo” è rifiutata a favore di un più generico “amore tra donne”. Se la pratica quotidiana si accosta a quella delle omosessuali radicali statunitensi, e si basa su un separatismo stretto anche dal punto di vista relazionale, i punti di partenza sono però diversi, e le donne di *Psychanalyse et Politique* mettono al centro della propria ricerca la psicoanalisi più che la teoria politica.

L'omosessualità perdeva, in questo nuovo contesto del recupero della figura materna, l'aspetto trasgressivo del lesbismo, ed era ritorno storico alla madre, in forme politicamente nuove, si toglieva la maschera fallica, mascolina, dell'omosessualità tradizionale, quale la stessa psicoanalisi, Antoniette [leader del gruppo], l'avevano descritta, per farsi reperimento del *matriciel*, nell'altro corpo, grazie al ritrovato contatto con un identico-altro corpo originario. La psicoanalisi per la prima volta, in modo netto, perentorio, e nuovo rispetto all'analisi individuale, si poneva come prezioso strumento di liberazione per le donne. Non si occupava forse come loro (quelle che incominciavamo a interrogarci) di sessualità? E non la considerava come loro la chiave di volta per comprendere, per spiegare? Ma le donne vi introducevano qualcosa di più: la novità del partir da sé, dell'interrogare i propri stessi corpi.⁷⁸

In Italia si sperimenta una via sincretica tra le teorie di *Psychanalyse et Politique* – discusse in particolare nel convegno di Varigotti del novembre 1973 – e il lesbismo radicale di stampo statunitense: la pratica dell'omosessualità politica diventa una volontà di sperimentazione relazionale che ha una sua valenza politica solo per il fatto di esistere.

Il movimento femminista è di natura omosessuale, il che non vuol dire che tutte le donne del movimento abbiano una pratica omosessuale. Anzi, a la Tranche [sur Mer, sede di un campeggio internazionale femminista] è comparso un certo antagonismo tra l'omosessualità di gruppo, che si esprime nella presenza calda di corpi seminudi al sole, nella comunicazione affettiva profonda, nella tenerezza, nella sensualità, e che non richiede alcun 'atto', e le relazioni omosessuali di coppia, il rapporto a due che poteva viversi solamente escludendo il gruppo. Questa omosessualità di gruppo è un fenomeno politico che favorisce la conoscenza di sé tramite il riconoscimento reciproco; ma può degenerare in valorizzazione politica, in norma omosessuale, accompagnata dalla colpevolizzazione dell'eterosessualità.⁷⁹

Per quanto diffusa a livello personale, la teorizzazione dell'omosessualità politica non convince tutte le femministe (sono molte, soprattutto se provenienti dagli ambienti della sinistra extraparlamentare e alla ricerca di una sintesi tra marxismo e femminismo, a rifiutare di dare alla sperimentazione sessual-relazionale un valore politico); dal canto loro, alcune lesbiche si sentono defraudate della loro identità. Per molte donne che si sono “scoperte” lesbiche negli anni Settanta, è difficile definire

78 M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit., p. 89.

79 In *Le torchon brûle*, citato in “Lesbismo femminismo. Contributo di donne lesbiche di Pompeo Magno”, doc. cit.

dove inizi e dove finisca un percorso che porta all'omosessualità o alla bisessualità (“Talvolta questa scelta avviene per paura degli uomini”, recita un documento dal titolo “Omosessualità”⁸⁰) - se nella volontà politica o nella ricerca identitaria. Nelle testimonianze, l'incontro con il lesbismo (incarnato spesso da “una lesbica”, che entra in un collettivo femminista e ne sconvolge gli equilibri) ha sempre una portata problematica, un'aura negativa - di incomprendimento, di scandalo, di sovvertimento.

D: E quando c'era questa di Tortona dicevi che hai il ricordo di un periodo non bello?

R: Ma no, non bello nel senso... Io mi ricordo che forse lei aveva un'amica, io non lo so. [Ridono] Ricordo che aveva questa amica, che non era italiana, e così, e io ero, non dico scandalizzata, ma piuttosto scioccata perché dicevo “ma, io, veramente, se femminismo vuol dire questo, io non sono d'accordo”, però rispettavvo l'idea, ecco.

D: A noi viene da ridere solo perché abbiamo notato che questa famosa amica sarà stata a Novi due ore e tutte la ricordano, in tutte le interviste si ricordano di questa tizia.⁸¹

Sono poi arrivate delle lesbiche savonesi, quando il nostro collettivo ormai era come l'Impero Romano, verso la fine. E loro hanno – erano un po' come i barbari, vestite di nero, scarponi, così – io lo vivo così nel mio ricordo [...]. Io le ho vissute come i barbari che arrivano al cadere dell'Impero Romano: loro sono entrate però erano su tutto molto [oppositivo]... non erano d'accordo con noi, erano più estremiste anche dal punto di vista politico, nel senso ristretto della parola, come prima. (Elvira, Genova)

Un'incomprensione che dalle donne di Pompeo Magno è vista come causata dalla clandestinità, che “demonizza” il lesbismo rendendolo sconosciuto e distante.

Ciononostante, alcune donne sperimentano, quasi fosse un dovere politico, militante.

[Adrienne Rich] scrive una critica all'eterosessualità proprio come forma di non autonomia rispetto al maschile: in qualche modo ti incita – perché è abbastanza militante – a liberartene. È stato per me la ciliegina sulla torta. Era come se mi dicesse qualcosa che io mi volevo sentire dire. Sta di fatto che ho incontrato una femminista tedesca – Elizabeth? Sì, Elizabeth – e ho avuto una piccola, rapida storia con lei. Per dire... Ma io mi ricordo che pensavo: “Be', questo fa parte del portato della mia esperienza femminista”. [...] Mi ricordo che avevo come un'idea che stavo percorrendo fino in fondo e con coraggio e senso di sfida qualcosa che avevamo voluto esplorare tutte insieme. Non che si dovesse fare, eh, nessuno mi aveva mai detto “devi”. Però pensavo che faceva parte di questa enorme libertà che io avevo sentito nel Collettivo Femminista. (Intervista originale n. 1)

Anch'io ho avuto una brevissima esperienza [omosessuale], giusto perché si doveva provare di tutto, ma senza desiderio. (Intervista originale n. 6)

Nella relazione sul IV Convegno del Movimento Femminista Inglese (novembre 1972), comparsa su *Sottosopra*, l'autrice ci tiene a rimarcare che

Del movimento femminista fanno parte alcune (in certi casi molte) “gay women” non solo in

80 Fondo Miglietti, Archivio delle Donne del Piemonte.

81 Intervista a Grazia, Novi Ligure. Intervista raccolta da Graziella Gaballo e Lisetta Francesconi, conservata presso l'ISRAL di Alessandria.

Inghilterra ma in tutti i paesi. Durante tutto il convegno, ma specialmente alla festa, non ci siamo mai sentite in imbarazzo vedendo donne abbracciate. Abbiamo sentito come questi sentimenti di affetto e solidarietà esistono in tutte noi anche se fortemente repressi e abbiamo cominciato a capire veramente cosa sia un movimento di “gay women” e cosa rappresenta come alternativa di vita sociale.⁸²

L'autocoscienza arriva al livello teorico e della sperimentazione episodica, ma il femminismo non riesce a includere strutturalmente il lesbismo. “Diventare” lesbica è un

tentare la riscoperta, il rinnovamento, la riconciliazione col principio femminile, attraverso il rapporto con la donna. Questa [...] soluzione, la mia, non come esperimento, come unica possibilità, passaggio obbligato (così come può venire intesa erroneamente da alcune femministe) e nello stesso tempo come risposta nella quale riversare tutte le aspettative ereditate dalla mancata riuscita del rapporto con l'uomo; ma come un modo che io ho scelto per riscoprire la mia femminilità, come passo avanti nella ricerca, come speranza di riuscire in futuro ad avere rapporti più autentici anche con l'uomo.⁸³

C'è da superare, d'altra parte, paure sociali molto forti, che quasi sempre limitano la sperimentazione identitaria⁸⁴: il collettivo femminista diventa quindi l'ambiente protetto in cui è possibile sottrarsi dallo sguardo della famiglia, della società, dell'uomo.

Credo che un'altra sorpresa fu lo scoprire di non essere morta fulminata, colpita dall'ira divina. Il fatto è che, una volta che riesci – lottando con te stessa – a superare quella barriera iniziale di paure indefinibili costruite a protezione dei tabù, queste si dissolvono rapidamente e ti ritrovi libera di agire in una nuova cerchia che tu stessa definisci come tua naturale. Provi una nuova sensazione di baldanza, di audacia in te.⁸⁵

Ho avuto presto la percezione che il movimento delle donne rappresentasse quel cambiamento di cui avvertivo il bisogno, lo sguardo più radicalmente rivoluzionario sulla società in cui viviamo. È stato all'interno di questo sguardo, che mi comprendeva e mi riguardava, che ho trovato lo spazio di libertà per rendermi conto del mio amore per le donne.⁸⁶

D'altra parte è difficile liberarsi completamente dalle strutture patriarcali, e nelle dinamiche relazionali lesbiche capita spesso che si riscontrino le stesse trappole mentali che si cerca di abolire nei rapporti con gli uomini.

Una volta [...] una donna [...] vedendomi con Adriana, evidentemente colpita dalla sua bellezza, non aveva saputo fare altro che chiedermi a bruciapelo: “È tua?”. Era così. Spesso ci

82 *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 25.

83 “Testimonianza sull'omosessualità”, *Sottosopra*, n. 2, 1974.

84 Così la lettera di una madre, apparsa su *Grazia* il 28 agosto 1960, e la risposta di Donna Letizia: “Mia figlia, ventiquattrenne, è amica intima di una ragazza che ha un anno più di lei. Per caso ho trovato una lettera che quest'ultima le ha indirizzata, e che mi ha molto scossa. Gliela trascrivo perché giudichi lei...” “[...] Cerchi, piuttosto, di raggirare il pericolo facilitandole, per quanto possibile, delle conoscenze maschili o allontanandola per qualche tempo dalla vostra città”.

85 *Effe*, “Amare un'altra donna”, marzo 1975.

86 Testimonianza in Gruppo Soggettività Lesbica, *op. cit.*, p. 157.

rivelavamo di molto inferiori nella pratica alle nostre stesse aspettative, ai progetti.⁸⁷

La cesura tra un'omosessualità politica o “sperimentale” e una vissuta come identitaria si fa sentire in più occasioni, e porta il movimento lesbico ad avere una storia a sé, che tocca solo in modo liminale femminismo e movimento omosessuale maschile. Il dibattito si estende anche alla bisessualità, che negli anni Settanta stenta a trovare un riconoscimento negli ambiti omosessuali sia maschili che femminili (uno stigma che si trascinerà per diversi decenni, negli ambienti gay).

La bisessualità, come ricerca dell'espansione dell'individuo all'interno del sistema, non è in rottura col patriarcato. Piuttosto che negarlo, essa ne viene riassorbita. Perché come la sub-cultura degli hippies (che sono spesso bisessuali) può esistere parallelamente al sistema, senza minacciare i rapporti sociali costitutivi della sessualità dominante.⁸⁸

Non solo: nel manifesto del Gay Liberation Front di Carl Wittman la bisessualità “significherebbe, per un gay, sgonfiarsi davanti agli etero-poliziotti”. È perciò doveroso insistere sulla propria omosessualità “fino al giorno in cui tutti avranno dimenticato che è un problema”, quando finalmente si potrà cominciare a “conoscere la pienezza”.⁸⁹

Forse proprio a causa di questa difficoltà relazionale le esperienze di autocoscienza separatista lesbica sono numericamente poco significative⁹⁰; più spesso le lesbiche sperimentano una vita comunitaria (via Morigi a Milano, la casa delle donne di san Marcellino a Genova, solo per citarne alcune) in luoghi che diventeranno talvolta centri di aggregazione femminista. Si tratta però di un processo che avviene alla fine degli anni Settanta, con il movimento femminista già non più nella fase di forte autocoscienza.

I punti di contatto tra lesbismo e femminismo riguardano la relazione tra donne, discussa, ricercata e talvolta sofferta, e la tematica sessuale. Il rifiuto della penetrazione – un portato della “donna clitoridea” di Carla Lonzi – trova nel lesbismo la sua massima espressione – un portato storico, dal momento che in

87 M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit., p. 33.

88 “Qualche riflessione sul saffismo come posizione rivoluzionaria”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 107.

89 In M. Spolato (a cura di), *I movimenti omosessuali di liberazione*, cit., p. 24.

90 In una “Inchiesta sulla sessualità negli omosessuali”, senza data e anonima, si trovano le seguenti risposte alla domanda “Come consideri l'autocoscienza come liberazione della tua condizione di donna omosessuale?”: “Non esiste il problema. E poi in che senso liberazione?”; “Una gran cazzata”. Anche negli altri questionari le risposte, se non del tutto negative, sono comunque tiepide.

passato le relazioni sessuali tra donne non erano considerate tali, non prevedendo necessariamente il coito.

Mi ricordo quanto mi fosse impossibile avere orgasmi vaginali, cioè quelli che gli uomini pretendono dal rapporto che la donna ha con loro, e ricordo i miei orgasmi clitoridei importanti che adesso ritrovo in questo rapporto omosessuale. [...] La penetrazione per me non ha più senso anzi la rifiuto perché è violenza, stupro; questo processo era già iniziato negli ultimi rapporti che ho avuto con gli uomini.⁹¹

Alcune donne lesbiche partecipano attivamente ai collettivi femministi, di autocoscienza e non, ma non portano il proprio orientamento sessuale come punto problematico. Talvolta le scelte relazionali sono taciute, talaltra sono note, ma la discussione si focalizza su altri temi.

[L'omosessualità] diciamo che forse era l'argomento più rimosso, sino a un certo momento. Perché proprio non è entrato come tematica. Poi è entrato nella vita: quando poi si è aperto san Marcellino, dove c'erano anche delle donne compagne tra di loro, allora s'è preso atto. (Piera, Genova)

Anche nelle interviste da me effettuate, le donne che hanno avuto esperienze lesbiche all'epoca o che si dichiarano tuttora omosessuali hanno lungamente omesso questo dato, come se fosse accessorio rispetto alla loro militanza femminista. L'identità femminista comprendeva l'orientamento sessuale, e non viceversa; una dinamica che al maschile sembra ribaltarsi, con una struttura identitaria – quella omosessuale – che prende decisamente il sopravvento rispetto all'orientamento politico.

Come potreste cogliere questa complessità, voi che non siete mai oppressi in quanto uomini? Noi, noi siamo sempre oppresse in quanto donne.⁹²

In ogni caso la relazione tra femminismo e lesbismo è, all'epoca, raramente tematizzata⁹³: le militanti del FUORI! Donna provano a focalizzarsi sul tema della sorellanza con le femministe nel convegno del 1978, ma non trovano grande ascolto.

Il convegno ha avuto anche punte polemiche verso le compagne femministe, con le quali ancora non si è trovata una maniera di lavorare insieme. In una lettera indirizzata alle femministe, una delle aderenti al Fuori-donna scrive: “È ormai innegabile che nel movimento femminista ed in una percentuale anche abbastanza alta, si pratici il lesbismo. Ma sarebbe ora di chiedersi cosa farne di questo lesbismo e cioè se esso è un momento di lotta o un elemento stabile che fa parte del separatismo e di una sfiducia anche futura nel rapporto con l'uomo, o non sia pure l'espressione di una polisessualità finora inibita. Se la terza ipotesi fosse valida –

91 “Testimonianza sull'omosessualità”, *Sottosopra*, 1974.

92 “Risposta delle lesbiche ai loro fratelli omosessuali”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 105.

93 Ancora negli anni Ottanta, “C'era, insomma, un'ambiguità che mi creava malessere, anche perché quando si trattava di mettersi a confronto sul tema del lesbismo c'era un fuggi fuggi generale”, in Gruppo Soggettività Lesbica, *op. cit.*, p. 157.

continua la lettera – allora non ci si è domandato abbastanza perché la polisessualità viene castrata e perché il potere ha creato oppressioni sessuali d'ogni genere, e rivolte a ogni individuo, anche se soprattutto alle donne.⁹⁴

Il potenziale erotismo tra donne è un tema tanto cruciale da essere stato perlopiù abbandonato, o discusso a livello teorico (in termini di innamoramento e affidamento), tralasciandone la portata sessuale o, comunque, fisica.

Il ballo era un momento determinante dell'azione [di *Psychanalyse et Politique*]. Come la parola. Più della parola: perché, mettendo a contatto in modo quasi studiato, molto consapevole, i corpi delle donne in un contesto nuovo, subito dopo quello orale, diventava naturalmente un momento di seduzione. Perdeva l'aspetto giocoso, infantile, che può avere il ballo fra donne, e ne assumeva uno che, per quelle che non erano preparate a quel tipo di incontro, poteva essere motivo di turbamento, di disorientamento, ma anche di stimolo, di eccitazione, di fascino.⁹⁵

Fanno eccezione alcuni gruppi specifici (da ricordare, in termini di numeri e notorietà, le donne che si riuniscono attorno a Daniela Pellegrini a Milano e le donne del Pompeo Magno a Roma; le due esperienze daranno vita anche a due luoghi di aggregazione femminista separatista, rispettivamente il Cicip&Ciciap milanese e lo Zanzibar romano), ma il rapporto tra femminismo e lesbismo è contraddittorio, contrastato e, in linea di massima, ancora oggi poco esplorato, anche dalle militanti di allora.

Si ritrovano comunque casi di collettivi di autocoscienza lesbica separatista, che si muovono sul tema della doppia oppressione.

Oltre ad essere oppresse in quanto donne, noi siamo oppresse in quanto omosessuali: da qui il nostro specifico, che ci crea la necessità di riunirci tra noi, in maniera autonoma. [...] Essere diverse per noi significa ritrovare e liberare i sentimenti l'affetto, la sessualità negati fra donne. Rifiutando il potere all'interno dei rapporti interpersonali, rifiutiamo i ruoli; nell'omosessualità, nei nostri rapporti, intuiamo, trovandone spesso conferma, un modo diverso di comunicare, troviamo nuovi criteri per definire i nostri rapporti.⁹⁶

Tra gli esperimenti più innovativi si trova l'autocoscienza via radio: nel contesto di Radio Radicale le omosessuali si appropriano di uno spazio di trasmissione e decidono di praticare un'autocoscienza collettiva e pubblica.

Ci è sembrata necessaria questa rottura, fondamentale fare un salto qualitativo, e riuscire a parlare non più nel recinto di un ghetto formato da persone “particolari”, coi discorsi che risultavano “muti” per quel che riguardava l'esterno. Esporre il proprio privato “diverso”, non considerare certi argomenti tabù, ma “normalizzarli”, portandoli alla luce del sole. [...] Ci siamo accorte che esiste un incentivo, maggiore che nei gruppi che agiscono al chiuso, ed è proprio quello di uscire allo scoperto, considerando non solo il dialogo che possiamo avere

94 “Convegno Fuori! Donna” (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

95 M. Schiavo, *op. cit.*, p. 87.

96 “Perché un collettivo di donne omosessuali?”, Collettivo autonomo FUORI donna, Milano, 29/2/1976 (Fondo Percovich, Fondazione Badaracco).

come ascoltatrici isolate (e comunque abbastanza coraggiose), ma anche il fatto che la nostra lotta di liberazione sessuale, è lotta di tutti ed uno dei suoi momenti, l'autocoscienza, deve essere resa pubblica.⁹⁷

L'identità lesbica e la sua rivendicazione diventeranno territorio politico in Italia solo nel corso degli anni Ottanta, separandosi definitivamente dai collettivi femministi e portando avanti una riflessione identitaria con forti tratti di originalità rispetto al pensiero omosessuale.

Mentre l'omosessualità appartiene al territorio dell'autoriconoscimento, di stampo narcisistico, il lesbismo fonda questo riconoscimento sull'antinomia tra maschile e femminile. Nella pratica infatti esso si dà solo se l'esperienza omosessuale è inserita in una comunità di simili che non solo si organizza come alternativa al rapporto tra due comunità, quella maschile e quella femminile. In tal senso sicuramente il lesbismo rivendica un'identità sociale che l'omosessualità non ha motivo di pretendere, essendo essa un fenomeno connaturato con lo sviluppo stesso che per questo non prevede necessariamente l'esclusione dell'altro sesso.⁹⁸

D'altra parte anche il legame con i collettivi omosessuali maschili non è semplice. Sebbene esistano dei punti di contatto (si pensa alle Brigate Saffo, "braccio" lesbico del FUORI! torinese) a livello teorico lo scontro si concentra sul fallocentrismo maschile, che la teoria lesbica contesta con forza.

Uomini,
voi il cui nome designa insieme il maschio e la specie,
voi che reinventate incessantemente il potere
perché il vostro linguaggio deve evocare a ogni istante la dominazione e la violenza?
Se voi denunciate la fallocrazia oppressiva dei (sedicenti) etero, perché parlare di far loro
"allargare le natiche", di sodomizzarli, fisicamente o psicologicamente?
[...] Il fatto è che ovunque e sempre l'uomo è il solo sistema di riferimento, il solo interlocutore
valido, colui di cui si invidia oscuramente il potere! Il pene simbolizza secondo i casi lo scettro
e il manganello. Tutto questo, che interesse può avere per le donne? Nessuno.
[...] Defallocratizzarsi, vorrebbe dire pertanto raggiungere una tale capacità d'amore che
diventerebbe impossibile soppesare il pene, la vagina o il culo del proprio partner allo scopo di
convincere se stessi di questa superiorità illusoria che nasconde tanta paura.
Noi, lesbiche, noi vogliamo parlare del nostro amore, perché ne abbiamo abbastanza di vedere
l'uomo esibire il sesso, e solo il sesso. In se stesso, il nostro piacere non si riferisce a nessuna
immagine di potenza, di oppressione. Noi vogliamo vivere, e per questo violeremo i cuori e le
buone coscienze.⁹⁹

Pur con difficoltà e incomprensioni, quindi, anche il lesbismo si pone in una prospettiva rivoluzionaria per quanto riguarda la costruzione identitaria-sessuale degli anni Settanta, che ha nell'autocoscienza il suo punto di forza teorico e

97 L. Di Nola, in *Lambda*, n. 1, novembre 1976. Qualche anno più tardi anche Radio Popolare, a Milano, riserverà uno spazio alle questioni omosessuali (L'Altro Martedì, in onda ancora oggi), ma senza l'impianto autocoscienziale.

98 M. Fraire, *Ordine e disordine. Ovvero delle sorti dell'amore tra donne*, in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, 1987, p. 111.

99 "Risposta delle lesbiche ai loro fratelli omosessuali", in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 103.

aggregativo.

Nell'articolare la critica ai costumi sessuali americani, la liberazione omosessuale prende molto dalla nuova letteratura del femminismo radicale. Suggestisce che l'oppressione degli omosessuali sorge da un forte sistema di supremazia eterosessuale che supporta il primato della famiglia nucleare e la dicotomia di ruoli sessuali che essa comprende. Il sesso è solo uno dei modi per rinforzare la subordinazione e mantenere in vita il sistema. Per qualcuno, l'omosessualità stessa simboleggia un atto di resistenza politica ai ruoli convenzionali. “Siamo uomini e donne che, dal tempo dei nostri primi ricordi, si sono rivoltati contro la struttura del ruolo sessuale e la struttura della famiglia nucleare”, scrive Martha Shelley. Lungi dall'essere anormale, l'omosessualità è vista come una capacità naturale di tutti, soppressa dalla famiglia e dalla società.¹⁰⁰

3.6 La fine di un'esperienza

Questi ricordi sono forse troppo privati o imbarazzanti per essere messi in archivio?¹⁰¹

All'inizio degli anni Ottanta il movimento omosessuale subisce una brusca battuta d'arresto. Nel 1982 l'ottavo congresso del FUORI! ne sancisce lo scioglimento; negli stessi anni anche gli altri due principali canali di comunicazione omosessuale – *Lambda*, creato dai fuoriusciti milanesi al momento della scissione del FUORI!, e *La pagina frocia*, voce dei collettivi indipendenti che trovano spazio su *Lotta Continua* – chiudono definitivamente. Cresce, invece, il movimento istituzionale: nel 1979 un gruppo di persone transessuali¹⁰² fonda il MIT, per chiedere il riconoscimento del cambio di sesso, ottenuto nel 1982 – lo stesso anno in cui il comune di Bologna concede in affitto il Cassero, sancendo di fatto l'apertura del primo centro di cultura e politica omosessuale; nel 1980 Palermo vede la nascita di Arcigay, come reazione politica al suicidio di due giovani omosessuali a Giarre.

La progressiva istituzionalizzazione del movimento omosessuale, che torna ad avvicinarsi a dinamiche di tipo associazionistico – anche sull'onda di un generale affievolirsi delle modalità movimentiste – rende sempre più impraticabili scelte di tipo autocoscienziale. Alcuni piccoli gruppi continuano a incontrarsi, ma si è persa la portata politico-rivoluzionaria del decennio precedente. Nel 1985 la voce “Gruppi di

100 J. D'emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters*, cit., p. 321.

101 N. A. Boyd, *Who Is the Subject? Queer Theory Meets Oral History*, in *Journal of the History of Sexuality*, vol. 17, n. 2, maggio 2008, p. 189.

102 È bene specificare come per i primi anni del movimento omosessuale il travestitismo, l'omosessualità e la transessualità non fossero distinti con categorie precise. Grande scalpore provoca infatti Mario Mieli quando decide di dichiararsi “transessuale” nel corso del V Congresso del FUORI!.

auto-coscienza” del dizionario *Le gioie dell'omosessualità* pubblicato dal Centro Studi Terapie Sessuali così si esprime sul tema, focalizzandosi sugli aspetti psicologici della pratica molto più che su quelli politici, nonostante le premesse:

Il risultato cercato non è la maturità psicologica (anche se questa può verificarsi), ma un incremento della consapevolezza politica. Oltre a queste aspirazioni esplicite, l'appartenere a un gruppo di auto-coscienza comporta parecchi benefici collaterali: un gay che sia appena venuto fuori può trovare altri omosessuali con cui condividere le sue esperienze; la discussione avviene in un contesto non sessuale; per un omosessuale emergente, o in auto-repressione, gli altri membri del gruppo possono rappresentare modelli positivi.¹⁰³

È doveroso un accenno all'impatto della diffusione dell'AIDS sul movimento omosessuale. Colpiti sia personalmente negli affetti che, socialmente, da un attacco mediatico di ingente portata, gli omosessuali vedono il tramonto dell'orgoglio “della differenza” in favore di un arroccamento sulle necessarie rivendicazioni istituzionali¹⁰⁴ (riconoscimento della relazione omosessuale in caso di ricoveri ospedalieri, diritto alle cure, non-ghettizzazione dei malati...).

L'autocoscienza lasciò il posto all'autoaiuto, l'autodifesa all'assistenza, la liberazione alla cura. Al Narciso non si facevano più riunioni politiche o programmatiche, non si organizzavano più dibattiti sulla sessualità o la liberazione, ma esclusivamente sull'emergenza AIDS. Sembrava quasi che parlare di liberazione fosse sacrilego e sconveniente, una mancanza di rispetto e di sensibilità.¹⁰⁵

Solo nei tardi anni Novanta nuovi tentativi di collettivizzazione della tematica omosessuale, soprattutto all'interno di Arcigay o con piccoli gruppi indipendenti, riportano in auge anche l'esperienza autocoscienziale. Si fa però strada una nuova dinamica, volta all'elaborazione di un nuovo soggetto al maschile, che può comprendere l'omosessualità ma spesso prescinde da essa. È un'autocoscienza ben diversa dalle prime esperienze “di pancia”: si parte dai testi, dall'elaborazione di un vissuto ormai strutturato, si scava maggiormente in profondità.

C'è di mezzo tutta la storia dell'AIDS e una nuova forza che ti viene nel massacro: scopri che in realtà scendi [in piazza] anche per difendere altre cose. La vita, la malattia, il diritto dei tuoi sentimenti per le persone che se ne vanno... Ti dà paradossalmente un'altra forza, e fai alleanze con altri gruppi: i tossici. Poi con gli anni Novanta c'è la storia dei diritti e l'altra autocoscienza, che è molto molto più interessante dal punto di vista del contenuto: lavoravi bene su testi per aprire la riunione, questionari, formazione, convegni nazionali, università... Tutta un'altra cosa. (Francesco, Genova)

103 C. Silverstein, E. White, *Le gioie dell'omosessualità*, cit., p. 72.

104 Senza dimenticare che l'omosessualità sarà rimossa dall'elenco dei disturbi mentali dell'Organizzazione Mondiale della sanità solo nel 1990.

105 P. Marcasciano, *op. cit.*, p. 240.

3.7 L'impatto

Per noi, l'omosessualità non è un mezzo per abbattere la società, essa è innanzitutto la nostra situazione. Ed è la società stessa che ci costringe a combatterla.¹⁰⁶

L'autocoscienza omosessuale sembra avere un impatto diffusamente positivo sui partecipanti. Se nel femminismo capita talvolta di trovare critiche, anche strutturali, al metodo autocoscienziale, gli omosessuali che vi si sono avvicinati e l'hanno praticata sono tuttora entusiasti. Le differenze, in effetti, non sono poche: l'autocoscienza femminista mette in crisi il ruolo della donna nella società e richiede alle partecipanti una modifica anche profonda della propria vita, una riflessione su di sé che provoca facilmente traumi e difficoltà; l'autocoscienza omosessuale è invece stata utilizzata più che altro per ribadire la propria presenza nel mondo, rendendo un'identità, che prima era solo privata, collettiva e sociale.

Era un'emozione, era la prima volta che si poteva parlare dei problemi che avevamo avuto in casa, fuori casa, dentro di noi. [...] Di bello c'era poi che nel nostro stare insieme non esistevano barriere sociali o sessuali: ci amavamo tutti, in maniera abbastanza informale, folle. L'eroticismo era molto forte e gli amori molto fluidi. Sapevamo di vivere un'esperienza di un'importanza straordinaria ed eravamo consapevoli anche della felicità e della fortuna che questo comportava.¹⁰⁷

La consapevolezza della felicità: una vita ai margini della società, vissuta in gioventù con la convinzione di essere soli (e mostruosi) si trasforma improvvisamente in una identità sociale e socializzabile. Il passaggio di crisi che le femministe vivono all'interno dei collettivi, mettendo in discussione ciò che sono state fino a quel momento, le aspettative su di loro, il loro ruolo nel mondo, avviene per gli omosessuali in solitudine (e le difficoltà non sono certo minori). I gruppi di autocoscienza arrivano a confermare quella crisi, a renderla collettiva e politica, e fanno sì che anche gli omosessuali possano avvicinarsi a quella ricerca di “felicità pubblica” che caratterizza il femminismo anni Settanta¹⁰⁸. L'autocoscienza si affianca e viene contrapposta all'informazione culturale, nonostante le difficoltà incontrate.

[I risultati dell'autocoscienza sono] per ora interessantissimi quanto incerti (la paura, l'aggressività e la rinuncia sono elementi dominanti e sgritarli richiede uno sforzo più che erculeo). La presa di coscienza ha una funzione liberatoria che vale assai più [degli] apporti sul

106 “A coloro che sono come noi”, aprile 1971, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 10.

107 Corrado Levi, in G. Rossi Barilli, *Il movimento gay in Italia*, cit., p. 67.

108 E. Baeri, in B. Sandrucci, *Aufklärung al femminile*, cit., p. 282.

piano culturale.¹⁰⁹

Esperienze simili sono vissute in modo del tutto differente da femministe e omosessuali: i campeggi, in cui è incentivata la nudità come conoscenza profonda del proprio essere e dei propri simili, e come proposta di un corpo libero da connotazioni sociali, sono spesso momenti di crisi (per quanto costruttiva) in ambito femminista, e si trasformano in vere e proprie feste per gli omosessuali, che sanciscono – soprattutto in ambito internazionale – il proprio ingresso nella società¹¹⁰.

Ancora, l'autocoscienza omosessuale è sì critica verso la società – soprattutto nel prendere atto della propria oppressione – ma punta a un processo di “modificazione individuale” che non si ritrova, invece, nell'autocoscienza femminista – il cui intento dichiarato è un'azione politica, in cui la modifica del sé è necessaria ma accessoria.

Ciascuno trovandosi in gruppo alla pari, per quanto riguarda la sua modalità sessuale, è finalmente portato, per la prima volta in modo conoscitivo, a ragionare con altri, con tutta la ricchezza dei suoi contenuti, con tutta la mole di oppressione della civiltà e di una vita, con tutto il suo desiderio di diverso. Attraverso questo metodo di lavoro si innescano dei processi di modificazione individuale, di cui parleremo in seguito, ed un accumulo di conoscenze specifiche sulla omosessualità e sulla eterosessualità.¹¹¹

Per le lesbiche, ancora una volta, il discorso è differente.

In un gruppo femminista, la omosessuale è quella che può essere meno toccata dal ricatto patriarcale dell'amore, del focolare domestico e della prole.¹¹²

La difficoltà a inserirsi negli ambienti femministi, così come in quelli omosessuali, rende l'esperienza dell'autocoscienza lesbica un unicum; le relazioni controverse con le altre donne e gli uomini gay sono un tema ancora oggi difficile negli ambienti lesbici.

Il femminismo dell'autocoscienza ha offerto una comunità a lesbiche prima isolate o raccolte solo in piccoli gruppi amicali. Ha offerto una comunità ribelle femminile allargata che nello stesso tempo dava un corpo che poteva contenere l'esistenza lesbica, prima assolutamente radicata da qualunque tessuto; allo stesso tempo ha fornito una copertura all'esistenza lesbica, perché all'interno del movimento femminista. Questa copertura, inizialmente desiderata e ben accolta, a un certo momento invece poi si è tradotta nel suo contrario: il femminismo che non permetteva o non autorizzava una presa di parola che autorizzasse il lesbismo è diventato un

109 Lettera non firmata del 14/10/1974 (Archivio del Fuori!, Fondazione Sandro Penna).

110 Il Sex Festival di Aarhus (Danimarca, settembre 1971), cui partecipano centinaia di omosessuali da tutta Europa, si tiene addirittura nelle aule dell'Università (M. Schiavo, *Movimento a più voci*, cit.).

111 C. Levi, *Cenni al metodo di lavoro di presa di coscienza e le ipotesi su cui si basa*, Milano, ottobre 1973 (Archivio del Fuori!, Fondazione Sandro Penna).

112 “Femminismo e omosessualità”, intervento al congresso “Omosessualità è amore. Primo congresso internazionale di controinformazione sulla sessualità”, Roma, ottobre 1973 (Archivio del Fuori!, Fondazione Sandro Penna).

ostacolo.¹¹³

Così come per l'autocoscienza femminista, gli esperimenti di autocoscienza omosessuale – maschile e femminile – hanno un impatto maggiore sugli individui che vi partecipano che sulla società, ma al tempo stesso agevolano quel processo di nominazione del sé e di presa di coscienza identitaria che, in particolar modo nel mondo omosessuale, diverrà la base per le rivendicazioni di natura sociale e politica degli anni Novanta e Duemila.

113 C. Gramolini, *Esperienze associative miste o femminili del lesbismo politico a Milano, tra radicalità e richiesta di integrazione, dagli esordi al 1995*, in Società italiana delle storiche, *Storia dei lesbismi e studi lgbtq in Italia*, filmati degli interventi del 25 febbraio 2011, <https://vimeo.com/20948159> (24/5/2019).

4. RIVOLUZIONE O LIBERAZIONE?

La sessualità è per il femminismo quello che il lavoro è per il marxismo: la cosa che più ci appartiene e più ci è sottratta.¹

Da una parte il discorso sulla sessualità si espande enormemente, come dimostra la pubblicazione delle poesie di Ginsberg, e offusca la distinzione tra privato e politico che caratterizzava la classe media del secolo precedente. Attraverso la letteratura, il cinema, le riviste e la pornografia, si mette in scena il sesso dentro i canoni del matrimonio. Dall'altra parte, anche se l'erotico sembra permeare la vita americana, la classe media bianca combatte per mantenere intatti i confini sessuali. Alcune forme di comportamento, come l'omosessualità, rimangono inaccettabili; altre forme, come le abitudini delle comunità nere, diventano simbolo di patologia sociale. Il liberalismo sessuale di metà secolo perpetua le nozioni di buono e cattivo, e disegna una linea netta tra ciò che è giudicato accettabile e ciò che è etichettato come deviante.²

È il 1969. Da una decina d'anni è in commercio la pillola, e la minigonna ha reso visibili le gambe delle donne, fino allora oggetto del desiderio maschile simboleggiato dalle pin-up. La Beatlemania, con le ragazzine urlatrici, ha segnato il passo di una prima - embrionale - forma di ribellione contro la repressione sessuale, così come i Beatles stessi hanno incarnato quell'androginia che sarà poi segno distintivo dei rocker dei decenni successivi³. La rivoluzione sessuale è al suo apice. La *summer of love* invita ragazze e ragazzi di tutto il mondo a fare l'amore liberamente, senza limiti, proponendo la nudità come alternativa rivoluzionaria alla divisa militare e al completo da bancario.

“Fare l'amore e fare la rivoluzione non potevano essere disgiunti con chiarezza⁴”, scrive Eric Hobsbawm a proposito di quegli anni. È una rivoluzione che si preannunciava già da tempo, l'esplosione di congiunture economiche, sociali e culturali che portano verso nuove forme e nuovi concetti di libertà: Jeffrey Weeks ha parlato di “erotizzazione della vita sociale”, per definire quell'insieme di fattori che portano il sesso fuori dalla dimensione domestica che gli era appartenuta negli ultimi cent'anni⁵.

1 C. MacKinnon, *Feminism, Marxism, Method and State*, in *Agenda for Theory*, n. 7, 1982, pp. 515-544.

2 J. D'Emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters*, cit., p. 277.

3 Cfr. B. Ehrenreich, E. Hess, G. Jacobs, *Remaking Love. The Feminization of Sex*, Anchor Press – Doubleday, Garden City – New York 1986.

4 E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, BUR, Milano 2010, p. 392.

5 In S. Jeffreys, *Anticlimax. A Feminist Perspective on Sexual Revolution*, New York University Press, New York 1990, p. 67.

La dimensione erotica permea il movimento giovanile, ne è parte integrante: prima ancora che il sesso diventi materia politica, la politica diventa sexy⁶. Anche gli “adulti” - per quanto in modo confuso, e spesso con giudizio negativo – percepiscono questa tensione sessuale, tanto che il Ministro dello Sport francese risponderà alle contestazioni di Daniel Cohn-Bendit all'università di Nanterre (gennaio 1968) invitandolo a buttarsi vestito in piscina per sfogare la sua frustrazione sessuale⁷.

I leader del movimento sono investiti di una carica erotica le cui origini sono da ricercarsi nella loro giovane età⁸ e nel ruolo rivoluzionario che interpretano con piena autorevolezza.

Un giorno [...] uno del mio clan mi dice: lo sai che quando parli in assemblea le ragazze fanno così: si passa l'indice sulle labbra trasversalmente. Una botta nella schiena. Semplicemente mi era stato detto che non amavano me ma il mio ruolo e la mia immagine. [...] Scoprii che ero pronto ad approfittarne. Di solito, mi avvicinavo a un gruppo di donne, sceglievo e ne invitavo una a prendere un caffè. Così scatenavo le altre contro di lei... non ero un rivoluzionario, ero un bastardo. Io e Italo andavamo di notte a bussare alle porte per scambiarsi le varie donne, una cosa squallida, certe volte ne scambiavamo tre o quattro per notte, era una cosa noiosa. Arrivai al punto di non farcela più, non ci provavo più gusto e ne usciva un disastro erotico.⁹

Il nesso tra sesso e rivoluzione era già stato profetizzato trent'anni prima da Wilhelm Reich, cacciato dal Partito Comunista tedesco per aver cercato nel sesso la chiave dell'insurrezione giovanile, e i cui scritti conoscono grande diffusione tra i giovani degli anni Sessanta. A lui si aggiunge Herbert Marcuse, che nella sua critica alla tradizione freudiana propone una rivalutazione del concetto di “piacere”, da operarsi con una “riattivazione di tutte le zone erogene e, conseguentemente, un risorgere della sessualità polimorfa pregenitale e [il] declino della supremazia genitale”¹⁰.

Le comuni che sorgono in quegli anni negli Stati Uniti prendono le mosse dalle teorie dei due pensatori e, gravitando intorno a guru – maschi –, spalancano la via della conoscenza tramite l'uso di droghe e un approccio libertario al sesso. Contemporaneamente il mercato editoriale si apre alle nuove sollecitazioni: il

6 Cfr. Cfr. J. Bourg, “*Your Sexual Revolution Is Not Ours*”: *French Feminist “Moralism” and the Limits of Desire*, in L. J. Frazier, D. Cohen (a cura di), *Gender and Sexuality in 1968. Transformative Politics in the Cultural Imagination*, Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 88.

7 *Ibidem*, p. 87.

8 “Il mondo postbellico era effettivamente dominato da una gerontocrazia [...]. Un leader sotto i quarant'anni era una rarità perfino nei regimi rivoluzionari” (E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 383).

9 Mauro Rostagno, in A. Ricci, *I giovani non sono piante*, SugarCo, Milano 1978, p. 12.

10 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1977, p. 222.

manuale più completo esce nel 1972, con il titolo *The Joy of Sex*. Contiene fotografie esplicite (ma non pornografiche), è impostato come un libro di cucina e ogni interazione sessuale possibile viene analizzata con dovizia di particolari, ironia e apertura: il suo autore, Alex Comfort, si è formato “sul campo”, frequentando la comune di Sandstone, in California.

A livello più teorico, già da alcuni anni a New York la League for Sexual Freedom teneva riunioni settimanali al Greenwich Village per dibattere sul significato di “libertà sessuale”, prendendo in analisi di volta in volta le pratiche più controverse, dalla pedofilia alla zoofilia, passando per prostituzione e masturbazione pubblica (considerata lecita a meno che l'uomo non colpisca qualcun altro con il proprio seme), e mettendo in luce la dimensione politica della sessualità.

Perché organizzarci? Anche se relativamente libere le persone pensano ancora alla repressione sessuale come a qualcosa di privato piuttosto che come un problema pubblico. Avendo raggiunto un certo livello di liberazione sessuale per se stessi, non fanno nulla per quelli i cui desideri, dall'infanzia all'adulthood, sono repressi, indicati come perversi o persino puniti dalle istituzioni sociali come la scuola, la chiesa, lo stato. Dimenticano che le radici del puritanesimo sono sociali e non individuali e devono essere tagliate innanzitutto a livello sociale. Le League combatte per la libertà da restrizioni irragionevoli, legali e sociali, sul nostro comportamento sessuale.¹¹

All'interno dei Weathermen, l'organizzazione più radicale degli Stati Uniti, le direttive per arrivare al “comunismo carnale” - la fedeltà al movimento, piuttosto che al partner - prevedevano l'abbattimento della monogamia e il forte incentivo alla promiscuità, anche omosessuale¹².

Eppure questo fermento – non certo lineare, se si pensa che nel 1965 un giovane beat è arrestato a Berkley per aver innalzato un cartello con scritto “fuck” - è essenzialmente rivolto al maschile. Neanche le istanze più radicali si pongono il problema di un'uguaglianza di genere in campo sessuale o, più genericamente, del piacere femminile. William Masters e Virginia Johnson, autori del rivoluzionario *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*, che nel 1966 aveva aperto la strada all'esplorazione sessuale – sia a livello personale che a livello mediatico – si proclamano ferocemente antifemministi, arrivando a dichiarare che le “donne

11 Volantino della League of Sexual Freedom, 1964, in D. Allyn, *Make Love, Not War. The Sexual Revolution: An Unfettered History*, Little, Brown and Company, New York 2000, p. 46.

12 Ibidem, p. 220.

emancipate” rischiano di causare una “disfunzione sessuale nel maschio”¹³.

Se, quindi, alla rivoluzione sessuale partecipano anche le donne - che vengono immortalate in topless a Woodstock, scappano di casa, rifiutano di sottostare ancora all'antica regola della verginità prematrimoniale - il loro ruolo si riduce a quello di “necessarie” comprimarie di una scena impostata dagli uomini: al dovere della purezza si sostituisce il dovere della promiscuità, e all'urlo di “Le ragazze dicono sì ai ragazzi che dicono no” le giovani donne americane sono spinte tra le braccia dei renitenti alla leva.

Arrivava sempre dall'America – perché noi abbiamo avuto un sacco di nutrimento dalle sorelle americane, perché semplicemente si erano mosse prima; il movimento hippie aveva avuto una grande rilevanza dal punto di vista dei rapporti maschio/femmina e sulla sessualità – arrivava questa pressante sollecitazione a buttar via tutto quello che ci avevano insegnato e invece a praticare rapporti sessuali liberi. Questa pratica rapporti sessuali liberi divenne ben presto nei nostri confronti una specie di nuovo metro di giudizio e di valore, perché l'insulto più terribile che ci veniva fatto era: “Tu sei una piccolo-borghese perbenista” - se non gliela davi, al compagno pretendente di turno. Da un “per l'amor di Dio, sesso no grazie!” a un “se non fai sesso sei una squalificata”. Nel giro di pochi anni abbiamo dovuto fare i conti con questa sollecitazione. (Luciana, Milano)

La stampa mainstream, a partire dai rotocalchi femminili, cavalca la rivoluzione sessuale e la porta al centro del dibattito, informando il grande pubblico di dettagli e particolari che fino a pochi anni prima avrebbero sconvolto anche gli intellettuali più disinibiti, ma così facendo diffonde l'idea di una sessualità performativa, produttiva, maschile.

Certo in base all'elementare considerazione che il sesso fa vendere, non c'è quasi numero di rivista che non contenga un servizio, un inserto, un supplemento aperto o sigillato su qualche argomento di natura sessuale. Il linguaggio ha perso ogni tendenza allusiva e si è fatto esplicito, ma il tono resta serio, perfino drammatico; sembra che le lettrici non sopportino di sentir parlare del sesso con un po' di umorismo, il che non equivale proprio a un segno di disinibizione. [...] [Su *Cosmopolitan*], colpita dal film di Bertolucci, una lettrice si rammarica di non riuscire ad ottenere dal marito le stesse 'performances' di Marlon Brando; un'altra, pur affermando di credere all'eguaglianza dei sessi, mal sopporta il fidanzato che non la maltratta; un'altra non riesce ad adeguarsi al 'ritmo' del partner. A simili interrogativi, esposti con assoluta serietà, ricchezza di particolari e puntigliosa precisione lessicale, gli esperti rispondono con altrettanta precisione, citando i classici [Masters e Johnson]. [...] La proclamata liberazione ha dunque fallito il suo obiettivo se ha contribuito, come sembra, all'insorgere di nuovi stati ansiosi; più che abbandonarsi serenamente al piacere, la donna di *Cosmopolitan* appare spasmodicamente tesa al raggiungimento di improbabili standard di efficienza sessuale.¹⁴

Qual è, quindi, il contesto in cui la rivoluzione sessuale è andata maturando? E in che modo è stata fatta propria – e trasformata – dalle donne?

13 Ibidem, p. 170.

14 M. Buonanno, *Naturale come sei*, cit., p. 116.

4.1 Nuove forme, vecchi retaggi

“Perchè non posso avere un boyfriend come le ragazze americane?” “In Italia una ragazza di 15 anni è considerata una bambina (e infatti lo è), bisognosa quindi d'aiuto e di guida. A venti, ventun anni è una donna che non sa ancora, nella maggior parte dei casi, quale via sceglierà”.¹⁵

La risposta paternalista di Mike Bongiorno, che sulle colonne di *Grazia* tiene una rubrica di stampo americano-progressista, segna quei limiti anagrafici che la classe media italiana non metterà in discussione ancora per più di un decennio¹⁶. Alla mancata accettazione della crescita delle adolescenti e del cambiamento dei tempi si accompagna una totale mancanza di educazione sessuale-sentimentale, che manda le ragazze allo sbaraglio tra non-detti e rassicurazioni generiche. Ancora Mike Bongiorno, a una ragazza che si lamenta del fatto che le madri non parlino alle figlie dei “mille pericoli” cui vanno incontro:

Lei stessa accenna a pericoli: dunque ne conosce l'esistenza, anche se sua madre non gliene ha mai parlato. Ogni ragazza li intuisce, non le pare? Il nostro istinto riconosce quello che è male senza bisogno di guida; a meno di non essere privi di coscienza morale.¹⁷

Un compendio della morale dell'epoca: è giusto non parlare con le figlie, perché la “brava ragazza” intuisce i “pericoli”, a meno che non sia priva di “coscienza morale”.

Nel dialogo con le lettrici, il desiderio femminile è riconosciuto, ma – risposta ovvia quanto scoraggiante per quelle che abbiano già 'ceduto' – non bisogna lasciarsene dominare. Il desiderio maschile è 'naturale', ma minaccioso e potenzialmente ingannatore, e tocca alle ragazze addomesticarlo mentre guidano l'aspirante seduttore verso le nozze. [...] Nel '51 Wanda Bontà porta a esempio Maria Goretti, che 'ha difeso la virtù al costo della vita', e ricorda alla lettrice che non è una bimbetta timida, ma subito dopo la rassicura: non è stato niente di grave. Come potrebbe fare diversamente? Gran parte del discorso sulla sessualità consiste nelle risposte a domande facilmente intuibili: può essere successo, non può essere successo, impossibile dirlo.¹⁸

Una situazione paralizzante, che annulla qualsiasi spazio di libertà personale e relazionale in nome di una non meglio precisata virtù morale di cui, però, non si possono conoscere le linee guida: l'applicazione perfetta della teoria foucaultiana secondo cui la sostituzione delle categorie di normalità e anormalità con quelle

¹⁵ *Grazia*, 25 maggio 1958.

¹⁶ “[Il fatto che il massimo sviluppo fisico venisse raggiunto prima] non era un dato che poteva cambiare da solo la situazione. Esso creava soltanto tensione tra i giovani e i loro genitori o insegnanti, che insistevano nel trattarli come se fossero meno cresciuti di quanto loro si sentivano di essere” (E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., p. 382).

¹⁷ *Grazia*, 8 giugno 1958.

¹⁸ A. Bravo, *Il fotoromanzo*, il Mulino, Bologna 2003, p. 52.

metafisiche di peccato e virtù è uno dei piani fondamentali del controllo sociale sulla sessualità nel mondo occidentale¹⁹. Si assiste inoltre a una sovrapposizione tra sessualità e norme sociali che rende ancora più ostico per le ragazze districarsi tra i tabù e i non detti:

Il problema principe di queste ragazze e di queste donne è il problema sessuale, che si configura loro sotto forma di problema sociale: ed è giusto, infatti, che così si configuri, ma non in questi termini e con questo meccanismo. La coincidenza ha ragione di esistere in quanto, effettivamente, il matrimonio è un atto sociale, e l'amore – questo elemento irrazionale, e perciò individuale, asociale, difficilmente descrivibile – lo è quindi implicitamente a sua volta. [...] Ma in queste ragazze, in queste donne, il problema si pone come, per così dire, dimidiato. Uno dei due termini – quello sessuale – resta completamente tacitato, rimosso, fossilizzato. Perde subito, per definizione, ogni realtà, ogni immediatezza, ogni sincerità. La sua fenomenologia, essa sì, è indistinguibile da una ragazza del Nord a una del Sud, da una ragazza all'altra: è sempre terribilmente uguale, amorfa, inarticolata. Linguisticamente è espressa da non più di una dozzina di parole, su cui predomina la parola 'ragazzo': un 'ragazzo' anonimo e assoluto, che 'piace' in modo anonimo e assoluto. Proprio come accade nei canti popolari storicamente più antichi e tipici. Subito, su questa situazione, diciamo, sessuale, non detta, non espressa – e non per pudore, che sarebbe semplice – ma per una reale inibizione che da storica sembra essersi fatta biologica – viene a sovrapporsi l'altra situazione: quella sociale: il fidanzamento, il matrimonio, la problematica sentimentale e morale, il rapporto coi genitori ecc. ecc. E questo secondo termine del problema appare enormemente più circostanziato e approfondito, rispetto al primo: che quasi non esiste. Ne nasce una sproporzione che rende ossessivo, quasi inumano lo stato della donna.²⁰

L'etichetta prescrive che la frequentazione tra ragazzi e ragazze fuori dal matrimonio sia ridotta al minimo, e sempre in occasioni sociali; qualsiasi circostanza ambigua dev'essere evitata. Dalle pagine di *Grazia Donna* Letizia invita a lasciare soli – in occasioni controllate – i giovani fidanzati, in modo che possano conoscersi meglio e godersi “la primavera dell'amore”, ma contestualmente invita le ragazze a “non cedere” fino al matrimonio.

La realtà è ben diversa. Innanzitutto le classi popolari hanno un utilizzo del sesso ben più disinvolto di quello che la struttura borghese possa e voglia pensare e rappresentare²¹. Wanrooij ha sottolineato come il mantenimento dello status quo in campo sessuale, e il moralismo come massimo strumento del mantenimento stesso, sia stato una “arma di difesa della classe media”, che ha costruito la probità come elemento di distinzione rispetto alle altre classi, e l'ha difesa dalle spinte

19 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.

20 P. P. Pasolini, prefazione alla terza edizione di G. Parca, *Le italiane si confessano*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 7.

21 “L'apprezzamento che la civiltà industriale conferisce alla competizione induce [la stampa femminile] a proporre modelli di identificazione di livello sempre leggermente superiore alla media del proprio pubblico” (M. Buonanno, *Naturale come sei*, cit., p. 27).

emancipazioniste femminili e operaie fin da metà Ottocento²². Ancora negli anni Cinquanta e Sessanta assistiamo quindi a questa dialettica, che divide nettamente l'Italia per quanto riguarda le abitudini sessuali quotidiane, ma in cui la borghesia incarna comunque il modello ideale a cui aspirare, seguendo le “giuste regole” dettate dai rotocalchi femminili. Il mito delle “proletarie” arriverà poi anche nei gruppi di autoscienza, in una visione ideologica delle classi popolari che comprende il cliché, ormai pasoliniano, del popolo “sessuale”, disinibito, carnale.

Nel mio gruppo di autoscienza una delle tre sorelle sottoproletarie, a cui naturalmente avevo detto che il mio problema “che cos'è un orgasmo? Non lo so: raggiungo dei livelli di eccitazione molto forti” - a quell'età è ovvio, gli ormoni lavorano - “ma sono anorgasmica. Quelle di voi che l'hanno provato, come lo descriverebbero?”. E una di quelle tre sorelle ha detto: “Senti, hai presente quando si ha veramente molto molto molto bisogno di cacare? Finalmente arrivi dove c'è un water: ah!”. È una pessima descrizione, per la verità! Non è così, non somiglia. Quando poi l'ho saputo ho scoperto che non era vero. Ma era così antiromantico e così in contrasto con quel mondo che avrebbe dovuto essere un'ascesa all'empireo, era così fisico, che per me è stato straordinariamente importante: ho smesso di cercare una cosa che non esisteva. (Ferdinanda, Torino)

C'erano anche altre lontanissime da me, anche come esperienza: io, cacciata di casa dai miei borghesi, “oh, non sei più vergine...!”, e questa ragazza un po' più giovane di me, di Sestri, genitori operai, che dice “sì, è venuto il mio fidanzato, ci siamo chiusi in camera a scopare...”. “Ma i tuoi genitori?” “E, vabbe', erano di là!”. Per me era una cosa... Cacciata di casa per la stessa cosa! (Piera, Genova)

I primi input di “liberazione” in contrasto con la morale borghese arrivano dal mondo della musica e dell'arte, in cui anche le donne non solo hanno rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, ma addirittura scelgono i propri partner.

Prima di esibirmi ho voglia di cantare, di bere un bicchiere di whisky e di un uomo. Quando canto è come se facessi l'amore e quando ho finito mi sento come se avessi appena cominciato. I quarantenni? Possono dirmi qualcosa intellettualmente, ma non sessualmente. Io voglio dominare, perciò scelgo il capellone, che è malleabile. Per me è come una pelliccia, lo indosso quando ho freddo e poi lo metto da parte.²³

Ma se negli Stati Uniti le ragazze sono aiutate a districarsi tra il perbenismo anni Cinquanta e le nuove spinte “rivoluzionarie” da una fioritura di manuali di educazione sessuale e sentimentale, che aiutano le giovani donne a stabilire limiti e confini di cosa sia “giusto” - il tutto in una logica, è bene sottolinearlo, eteronormativa e prematrimoniale (“I capelli puliti sono sexy. Anche avere molti capelli è sexy. Una capigliatura striminzita e i peli sotto le ascelle, sulle gambe e

22 B. P. F. Wanrooij, *Storia del pudore*, cit., p. 225.

23 Intervista a Patty Pravo su *ABC*, luglio 1966, in P. Cioni, E. Di Caro, M. S. Palieri [et al.] (a cura di), *Donne nel Sessantotto*, cit., p. 198.

attorno ai capezzoli non lo sono. [...] I sorrisi sono sexy. Chiacchierare continuamente di nulla non è sexy. La Sfinge e Monna Lisa sapevano quello che stavano facendo”²⁴) -, in Italia il grosso problema rimane la totale mancanza di informazione sul tema.

4.1.1 “Risposte in maschera”: detti e non detti sulla sessualità

È il 1960, e nella rubrica “I consigli del medico”, su *Grazia*, le lettere non sono riportate: il medico risponde allusivamente, riferendosi al “mancato arrivo della cicogna” quando si tratta di parlare di infertilità, indicando il metodo Ogino-Knaus come “solo metodo considerato fisiologicamente e moralmente accettabile per la prevenzione della gravidanza” e facendo abbondanza di corsivetti ammiccanti: “Il timore di Rossella... non sembra *seriamente* fondato”, “da *quel* punto di vista è molto meno diversa di quanto crede da molte sue coetanee”, “non pensa di poter contribuire *personalmente* alla guarigione [del marito]?”.

Il caso di Laura è molto meno raro di quanto di solito e si crede e di quanto ritenevo io stesso prima di ricevere decine e decine di lettere di giovani donne preoccupate (senza fondamento) per motivi identici.

Ma quali sono questi motivi? Le “risposte in maschera”, come le chiama Enrico Dallarno dalle pagine di *Bolero film*²⁵, o le “lettere scabrose” di Mike Bongiorno su *Confidenze*²⁶, non danno modo di scoprirlo chiaramente, né al lettore moderno né all'angosciata ragazza che scrutava i rotocalchi in cerca di una seppur minima tranquillizzazione. La posta del cuore – anche quando travestita da rubrica medica – non ha alcun valore educativo, né divulgativo; persino Brunella Gasperini, la cui penna è rivoluzionaria, alla ragazza ventunenne che chiede angosciata di spiegarle i rudimenti della sessualità (“Può nascere e non nascere un bimbo da una relazione? Come si spiega il mistero?”) non può che rispondere con rabbia, ma senza entrare nei

24 G. Brown, *Sex and the Single Girl*, Bernard Geiss Associates, New York 1962, p. 78. Gurley Brown diventerà qualche anno più tardi la direttrice di *Cosmopolitan*.

25 Ad esempio: “Puoi stare perfettamente tranquilla. La stessa risposta vale per Viriani Fi, La ragazza con un dubbio atroce, Contadina catanzarese, Ragazza in pena 20271, Giuseppina Roma, Maria di via Castelmanno, Carpediem 1888, Ragazza ansiosa E 104 B [...]. Non ho invece elementi per tranquillizzare Ninetta Svizzera e Carla V.”, *Bolero film*, 31 dicembre 1967.

26 “Lei è come era allora” è la formula più usata da Mike Bongiorno, che si affretta a spiegare che “*Confidenze* viene letta da lettrici giovanissime che non devono assolutamente sapere certe cose di natura molto delicata”. Il conduttore dà comunque la sua disponibilità a rispondere privatamente alle lettrici, qualora gli venga fornito un indirizzo privato. (*Confidenze*, 20 maggio 1962).

dettagli.

No, [le sue domande] non mi fanno ridere affatto. Come dicevo nel numero scorso, queste sono lettere che mi fanno mordere le dita fino alla base per la rabbia e lo sconforto. [...] Io non posso spiegarle, attraverso un giornale, i “misteri della vita”. Non posso dare qui saggi d'educazione sessuale. Sono già abbastanza nei guai, ho già troppe lettrici che aspettano, col mitra puntato, ogni mio argomento “scabroso” (secondo loro) per gridare alla mia “immoralità” e “spregiudicatezza”. Sono spregiudicata, sì: e me ne vanto. Non ho alcun pregiudizio: ma non sono immorale, e non sono scabrosa. Mai. Cerco solo di aiutare il prossimo con tutta la schiettezza che mi è concessa. Chiaro? Ma alle sue domande non posso proprio rispondere, lettrice. Lei deve rivolgerle a sua madre, queste domande.²⁷

L'ignoranza dell'anatomia, maschile ma soprattutto femminile, riempie le donne di angosce non necessarie, gratuite: c'è chi scrive “Devo essere operata di appendicite e ho paura che il medico si accorga che non sono più pura”²⁸ e chi si vergogna di un banale problema di emorroidi, collegandolo a chissà quale pensiero immorale²⁹. Eppure, le donne sono riprese per questa loro ignoranza, come se fosse loro compito informarsi (ma dove?):

A 19 anni sei di un'ignoranza pericolosa, non solo su certi rapporti, ma persino sul tuo organismo. Alla prima domanda mi è impossibile risponderti in questa sede. Alla seconda, addirittura stupefacente, risponderò che sei normalissima, che tutte le donne sono fatte così.³⁰

La liberazione sessuale, si vedrà, dovrà innanzitutto passare per la conoscenza e la liberazione del proprio corpo, che è analizzato e comparato minuziosamente, in una ricerca di conoscenza di sé fino ad allora impedita tanto nella pratica quanto nella teoria; è il 1970 quando sulle pagine di *Bolero film* appare la prima risposta dettagliata anatomicamente, con la spiegazione di mestruazioni e imene³¹.

27 B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 242. La risposta è del 1962.

28 *Bolero film*, 26 novembre 1967.

29 *Bolero film*, 7 gennaio 1968.

30 *Bolero film*, 19 novembre 1967.

31 *Bolero film*, 28 giugno 1970. La risposta è alla domanda: “Una ragazza vergine può restare incinta?”; ma ancora l'anno dopo Dallarno rimprovera paternamente chi gli scrive: “Come può una ragazza di vent'anni credere che i figli nascano dall'ombelico? Il bimbo esce dagli organi genitali, come li viene concepito”.

In ambito familiare la situazione non è certo migliore. Le risposte alle domande sono assenti o elusive (“Ma mamma, come hai fatto a fare solo tre figli?” “Eh, con tanti sacrifici...”³²); l'indagine di Lieta Harrison nel 1966 – *L'iniziazione. Come le adolescenti italiane diventano donne* – cerca di far luce sulle difficoltà di trasmissione della già scarsa conoscenza in ambito sessuale, intervistando madri e figlie. Una madre di 37 anni, ad esempio, così risponde a chi le chiede se senta la necessità di parlare di questioni sessuali alla figlia:

La verità è che mi vergogno. Perché devo essere io a parargliene? Cosa ne so io di quello che devo dirle? Non sono io che le insegno le altre materie, e, tutto sommato, credo che sarebbe meno impegnativo di un simile discorso. Potrebbe farlo la professoressa di scienze. Come faccio a spiegarle le cose se neanche io le so tanto bene? Non rida, non basta essere sposate, né aver avuto figli. Questa mia ignoranza è un peso per me.³³

Ma, anche al di là della trasmissione esplicita di conoscenze – che pure talvolta avviene, nelle famiglie più colte e illuminate o, al contrario, tra le classi popolari soprattutto di derivazione contadina – i messaggi censori sulla sessualità, e in particolare sulla sessualità femminile, passano nell'educazione quotidiana, nelle piccole azioni di tutti i giorni. La differenza di approccio alla genitalità infantile è uno dei punti che la letteratura femminista evidenzia maggiormente, in una ricerca delle origini dell'oppressione sessuale femminile.

In tutte le famiglie il pene del bambino è una specie di figlio nel figlio, a cui si allude con compiacimento e senza inibizioni. Il sesso della bambina viene ignorato: non ha nome, né vezzeggiativo, né carattere, né letteratura. Si approfitta della sua segretezza fisiologica per tacerne l'esistenza: il rapporto tra maschio e femmina non è dunque un rapporto tra due sessi, ma tra un sesso e la sua privazione.³⁴

Con un taglio più scientifico, Elena Gianini Belotti sottolinea come

si [lasci] più facilmente nudo un maschio che una bimba perché in essa si tende a instillare fin dall'infanzia l' “innato” senso del pudore. Spesso capita che le madri coprano le nudità di una neonata durante le operazioni di pulizia se sono presenti estranei, mentre ciò succede molto raramente con un neonato maschio. Al contrario, ci si compiace molto della sua nudità e si fanno osservazioni scherzose e compiaciute sui suoi attributi sessuali: “guardate che ometto”, “ha tutte le sue cosine a posto, lui”, “cosa ti crederai di fare con questo ridicolo pisellino”, “chissà cosa ci farai da grande”, e una serie di simili allusioni.³⁵

La “educastrazione” - come ebbe a dire Mario Mieli³⁶ - in famiglia inizia dal

32 Intervista a Piera, Genova, 5/4/2017.

33 L. Harrison, *L'iniziazione. Come le adolescenti italiane diventano donne*, Rizzoli, Milano 1966, p. 40.

34 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit.

35 E. Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine*, cit., p. 43.

36 In P. Marcasciano, *AntoloGaia*, cit., p. 27.

pudore sul corpo femminile – da nascondere, al contrario di quelli dei fratelli – e prosegue con una serie di informazioni mancate, di omissioni, tutt'al più di allusioni: non si parla di mestruazioni, gravidanza, parto; tantomeno di piacere o rapporti sessuali. Secondo l'indagine di Lieta Harrison del 1966, su 256 genitori solo 18 avevano provato a fornire alle figlie un'educazione sessuale, e, di questi, 14 si erano limitati a spiegare il ciclo mestruale.³⁷ L'indagine di Gabriella Parca sulle abitudini maschili conferma il doppio standard applicato all'approccio alla sessualità tra maschi e femmine:

[Gli uomini] generalmente erano contenti di parlare, di “confessarsi”, come essi dicevano. A volte le nostre domande li facevano riflettere su problemi che non si erano mai posti, altre volte gli davano la possibilità di esprimere un'opinione sulla quale non avevano dubbi. In ogni caso, c'era però il senso di sollievo di chi “vuota il sacco” su fatti e situazioni al centro della propria vita. [...] Nessuno degli uomini che da bambino fece i giochi sessuali, li ricorda con un senso di colpa.³⁸

Giochi sessuali che sono invece nel mirino delle madri, attente che le figlie femmine non abbiano esperienze “sconvenienti” neanche da piccole.

Erano sempre frequentazioni che mia madre non approvava: io ero in casa di mia zia, ero andata a giocare (era bellissimo, erano case popolari antiche, con una corte, un cortile...). Su per le scale c'erano degli anfratti: e c'era una bambina più grande di me che mi ha baciato. Ci siamo bacciate. Io non so se ci siamo bacciate con la lingua: un succhiamento di labbra sì, questo me lo ricordo, e mi piaceva, mi piaceva molto. Lo stesso è successo – parliamo sempre delle elementari – con un'altra bambina, anche lei un po' più grande di me (la cosa cambia: ero a casa sua a giocare): lei mi veniva addosso, proprio corpo contro corpo, e mi baciava sulle labbra. Queste sono le mie prime esperienze sessuali. C'era anche un'altra bambina, sempre più grande di me, che anche lei, quando andavo a giocare a casa sua [mi baciava]. E mia madre, in qualche modo, aveva gli occhi a raggi infrarossi – aveva degli occhi bellissimi, azzurri, freddi: “Ma cos'hai fatto dalla Tea?” “Abbiamo giocato”. Vum, tutta rossa in faccia. E quindi lei mi scoraggiava ad andare. Avevo l'idea che stavo facendo qualcosa di proibito, assolutamente. (Intervista originale n. 7)

A livello scolastico l'educazione sessuale è inesistente, e le posizioni sociali sul tema permangono fortemente reazionarie. L'articolo di Enrica Cantani in cui la giornalista si scaglia a favore dell'educazione sessuale pronunciandosi sullo scalpore provocato dall'uscita del film *Helga*³⁹, produce un'ondata di indignazione da parte delle lettrici.

37 L. Harrison, *L'iniziazione*, cit.

38 G. Parca, *I sultani*, cit., pp. 8-29.

39 *Helga*, regia di Erich F. Bender, film didattico commissionato dal Ministero della Salute della Repubblica Federale Tedesca. Nel film la giovane Helga si rivolge a un ginecologo per avere dettagliate informazioni su rapporti sessuali e metodi anticoncezionali; il ginecologo la segue poi per la gravidanza e durante il parto, ripreso in dettaglio. Il film, campione di incassi in Italia nella stagione 1968-69, fece enorme scalpore.

L'educazione sessuale è una cosa seria, molto più seria dell'insegnamento del latino. Dipende in gran parte da essa la protezione della gioventù, questa gioventù a cui si chiede tanto, senza che noi adulti abbiamo fatto molto per metterla in grado di difendersi.⁴⁰

D'altra parte, la posizione è senz'altro progressista: sono passati solo due anni dal caso “La Zanzara”, quando tre ragazzi sono denunciati per “offesa alla morale” per aver pubblicato un'indagine sul “problema del sesso” sul giornalino scolastico del liceo Parini di Milano⁴¹, e ancora due anni dopo Carla Accardi sarà sospesa dall'insegnamento per aver parlato di sessualità ai ragazzi delle scuole medie. Dalle pagine de *L'erba voglio*⁴² Elvio Facchinelli e Lea Melandri provano a strutturare le basi per un'educazione antiautoritaria che comprenda anche un approccio più libero alle tematiche sessuali, a cominciare da un'attenta analisi della sessualità infantile. La battaglia per un'educazione sessuale pubblica e corretta attraversa i decenni (senza essersi ancora conclusa, con dibattiti che tornano a rinfocolarsi quasi ogni anno⁴³) e si innesta su altre lotte, da quelle per la riforma del sistema scolastico a quelle per l'aborto, passando per le battaglie del movimento omosessuale, secondo un'ottica intersezionale ancora non teorizzata.

Gli omosessuali e le omosessuali del FUORI! non resteranno incinti ed incinte. Ma è anche nostra la lotta per una vera informazione sessuale, portata insieme con il carico della nostra presenza e delle tematiche che affrontiamo, nelle scuole, nelle case, nelle fabbriche, nei manicomi finché ce ne saranno, negli ospizi, e dovunque, adulti e bambini, giovani e vecchi dovranno e vorranno riscoprire una delle sensibilità mortificate dal sistema della sopraffazione.⁴⁴

La trasmissione di conoscenza sulla sessualità è affidata alle voci tra amiche, ai sussurri del sottoscala; parroci locali si preoccupano di diffondere talvolta piccoli manuali prematrimoniali, che sorvolano quanto più possibile sulle questioni sessuali, pur avendo spesso il pregio, perlomeno, di illustrare il funzionamento

40 *Arianna*, agosto 1968.

41 G. Nozzoli, P. M. Paoletti, “*La Zanzara*”. *Cronache e documenti di uno scandalo*, Feltrinelli, Milano 1966.

42 Rivista bimestrale (irregolare) pubblicata per trenta numeri tra il 1971 e il 1977, con focalizzazione sulla pratica antiautoritaria nella scuola. Tra i suoi collaboratori, oltre a Facchinelli e Melandri, si trovano Luisa Murario, Giuseppe Sartori, Goffredo Fofi, Mario Mieli, Giovanni Jervis, Roberto Roversi.

43 Ancora oggi l'Italia è uno dei pochi paesi occidentali in cui l'educazione sessuale nelle scuole non sia materia obbligatoria. La prima proposta di legge in proposito risale al 1991, e da allora ne sono seguite altre sei, ma nessuna di queste è mai stata approvata. (B. Zani, M. C. Bonini, M. L. Xerri, *La storia infinita. L'educazione sessuale a scuola*, Franco Angeli, Milano 1993).

44 “Documento del gruppo Fuori! e del Fuori! Donna di Torino per il II Congresso del MLD a Roma”, aprile 1975 (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

fisiologico degli apparati riproduttori⁴⁵.

Con il passare degli anni iniziano a essere pubblicati strumenti pensati per i genitori: la rivista *Duepiù* nasce nel 1968 con l'esplicito intento di proporre un approccio laico alla gestione relazionale e sessuale delle coppie; nell'inserito chiuso centrale si analizzano nel dettaglio – sempre con un linguaggio scientifico ma facilmente comprensibile – questioni di carattere sessuale.

A un certo punto anch'io ho comperato quelle riviste lì. E le lasciavo in giro: lo facevo apposta perché se ne occupasse [mio figlio] Fulvio. Io non sapevo quanto Fulvio sapesse. E un giorno Fulvio mi prende tra il lusco e il brusco, con aria di superiorità, e mi fa: “Ma tu hai bisogno di leggere quelle riviste lì, per sapere le cose?”. [...] “Deficiente, le lascio in giro proprio per te!”. (Paola, Milano)

Ma anche quando i genitori decidono di affrontare direttamente il tema con i figli (e non senza ostacoli), l'educazione si ferma all'anatomia e non coinvolge la sfera dei sentimenti – un terreno delicato, per le madri degli anni Cinquanta.

I miei avevano l'idea che bisognava dirle, le cose: essere moderni. Per cui, mia mamma incinta – avevo sette anni – improvvisamente torniamo da una passeggiata in montagna e loro mi dicono che dentro la pancia della mamma c'è un bambino. “Ma siete scemi! Mi offendete: non sono mica scema, io! Come fa? Dove esce? Fino a ieri arrivava la cicogna!”. Allora dopo ho voluto sapere: come ci è entrato, come esce? Lei non osava dirlo, finché a un certo punto: “Sì, il papà ha un pisello e te lo mette lì”. [...] Me lo ricordo perché io le rompevo le palle, continuavo ad andare lì. Lei era vicina a un camino, stava cambiando la tendina: “Ma è una roba bella o una roba brutta?”. “Eh, insomma, bella mica tanto!”. (Intervista originale n 8)

È di nuovo Lieta Harrison a offrire uno spaccato significativo sulle difficoltà delle madri a parlare della sessualità in modo positivo, dal momento che da loro stesse il sesso (matrimoniale) è descritto come bestiale, sgradevole, materiale, da sopportare, con un senso di sporco, vergognoso, un vizio, “come essere dei cani”, “un po' bestia”, degradante⁴⁶. Un parere confermato anche da testimonianze e documenti:

Mia madre non mi ha mai parlato di nulla. Una volta che ero già un pochino più grande – sui venti – lei ebbe il coraggio di chiedermi se con il ragazzo con cui stavo avevo avuto dei rapporti, e io siccome non me la sentivo le dissi di no. E lei mi rispose: “Non ti sei persa niente”. (Intervista originale n. 9)

Anch'io ho sofferto dell'assenza del mio corpo, ho passato la mia adolescenza nell'attesa di quella che doveva essere una scoperta, la mia sessualità. Ho disprezzato mia madre quando mi [disse] che mi sarei presto accorta che non sarebbe stata quella gran cosa. Che per me donna la sessualità sarebbe stata solo un dovere, ma anche un'arma, che lei mi insegnava ad usare.⁴⁷

45 “Mi era stato dato un librettino da cattolici. Come si intitolava? “C'è qualcuno che ti ama”... In cui due ragazzini – un ragazzino e una ragazzina – discutevano di trombe di Falloppio, apparato riproduttivo...” (Intervista a Tonia, Milano, 14/6/2017).

46 L. Harrison, *La donna sposata. Mille mogli accusano*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 26.

47 “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore, gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

Anche negli ambienti in cui il sesso non è un tabù (le comunità contadine, ad esempio), l'educazione sessuale non è prevista: a mancare, in questo caso, non sono tanto i contatti fisici, quanto più il piacere vero e proprio, la confidenza con il tema e con i corpi.

Gli uomini non erano capaci neanche loro, non erano istruiti, non ci sapevano fare. I ragazzi come noi erano altrettanto imbranati quanto noi: nessuno ci aveva mai spiegato come si faceva. Si facevano delle cose, ma l'orgasmo dove stava? (Intervista originale n. 10)

4.1.2 Mestruazioni

Io ho pianto tutto il giorno!
Mia mamma non mi aveva detto nulla. Io non volevo crescere. (Intervista originale n. 11)

Uno dei grandi tabù educativi degli anni Cinquanta riguarda certamente le mestruazioni. Non è un tema di cui si parli a scuola, e le madri oscillano dalla mancanza di informazioni più totale a pochi dettami di ordine igienico-pratico. Le poche e confuse indicazioni sono passate dalle sorelle maggiori (non sempre⁴⁸) o dalle amiche più grandi o già sviluppate (secondo Lieta Harrison, nel 1966 sono il 93% le adolescenti che sanno delle mestruazioni dalle compagne di classe), con mezze frasi che non fanno che acuire quel senso di proibizione e tabù di cui le mestruazioni sono ammantate. Le informazioni di cui dispongono le ragazze sono perlomeno confuse (“sono delle ovaie che non sono state fecondate e scoppiano e si rompono ogni mese”⁴⁹), quando non completamente errate (“è sangue pazzo che tutti buttiamo via. Certo, anche gli uomini le hanno”⁵⁰). Dal punto di vista dell'educazione gli Stati Uniti si pongono indubbiamente in modo più avanzato dell'Italia, commissionando addirittura alla Disney un documentario⁵¹ (1946) da distribuire nelle scuole (con allegato un calendario su cui segnare il proprio ciclo, in vista di una pianificazione di maternità, e un opuscolo dedicato a sfatare le superstizioni che circondano le mestruazioni); ma anche in questa occasione il messaggio è limitato a una dettagliata analisi scientifico-biologica del funzionamento del ciclo mestruale e a

48 “Quando mi sono venute le mestruazioni sono andata da mia sorella più grande, che aveva tre anni più di me, e ho detto “cos'è?” “Ah, no, vai a chiedere alla mamma!”” (Intervista originale n. 24).

49 L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 39.

50 Ibidem, p. 46.

51 Il documentario è visibile su <https://www.youtube.com/watch?v=L3cnYJln8o> (7/9/2019).

pochi scarni consigli di stampo femminile ed emancipatorio (“Dopotutto non importa come ti senti: devi stare con la gente e sentirti bene con te stessa”; “È, per inciso, fondamentale prendersi cura di sé: ciò ci restituirà un buon equilibrio, solleverà il nostro morale” [mentre la ragazza si specchia e si trucca]).

La comparsa della prima mestruazione segna senz'altro un momento di passaggio dall'infanzia alla pubertà. Passaggio che spesso è sottolineato esclusivamente per i suoi aspetti negativi, e che porta quindi con sé un'implicita condanna della condizione femminile: sei donna, non puoi più giocare, divertirti, devi comportarti da persona “per bene”.

Tornata a casa – evidentemente mia zia l'ha detto a mia mamma – mia madre mi dice (pensa che mi ha sempre parlato in italiano, mia madre, anche se lei parlava dialetto genovese, perché non voleva). Mi ha detto: “Vui, vegni chi!”. Mi ha dato del voi. Il voi, in genovese, può essere rispetto, ma può anche essere distacco. “Vui, vegni chi!”. Io sono andata, l'ho seguita in camera da letto, e c'erano sei pannolini di lino con le frangette [...]. E mi dice – non lo so dire in genovese: “Sapete benissimo a cosa servono, queste cose!”. E io mi sono vergognata. (Intervista originale n. 7)

Oltre al portato simbolico, spesso la prima mestruazione è un trauma, perché le ragazze non sono state preparate: è rappresentativa questa testimonianza, in cui lo scontro generazionale si ha su un “non-detto” pervasivo, che rende incomprensibili anche le poche informazioni fornite.

Ho una sorella più piccola di me, l'ho svegliata di notte urlando che avevo dei vetri tra le gambe e che mi ero tagliata. Urlavo come un'aquila, mia mamma arrivò sconvolta e mi sgridò furiosamente: “Te l'avevo detto!”. “Cosa, mi hai detto?”. “Che ti sarebbero arrivate...!”. “Tu non mi hai detto niente!”. (Intervista originale n. 12)

L'ignoranza ha talvolta risvolti tragici, come la ragazza che, convinta di stare morendo dissanguata come un cugino che aveva fatto un incidente in moto, beve della candeggina per accelerare la propria fine. Portata d'urgenza al Pronto Soccorso e spiegati i suoi timori, questi sono accolti con “risate matte” dai medici di turno e dai parenti della ragazza⁵².

D'altra parte, visto il clima di sessuofobia che si respira nelle famiglie, anche quando l'argomento è affrontato con tranquillità i risultati non sono sempre positivi: per le figlie non è facile accettare che le madri parlino di argomenti intimi, e l'imbarazzo si trasforma in rabbia.

Mi ricordo mia madre che mi raccontava – abbastanza bene, devo dire – tutta la storia delle

⁵² L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 44.

mestruazioni. Con il risultato che mi ricordo benissimo che alla mia prima mestruazione – avevo anche un po' di mal di pancia – mi sono scatenata contro di lei: “Mi sono venute! Hai visto?”. Tipo brutta stronza, come se me le avesse fatte venire lei. (Intervista originale n. 5)

Al di là di ciò che è stato o non è stato detto “prima”, l'accoglienza delle donne di famiglia alla prima mestruazione rappresenta spesso un momento di imbarazzo per le ragazze, incapaci di gestire i sottintesi spesso anche volgari.

La donna che ci ospitava in genovese ha detto una frase che mi è rimasta qua. Ha detto: “Oh, a l'è sciupà a tumata”. È scoppiato il pomodoro. Tremendo, me lo ricordo ancora adesso. (Intervista originale n. 7)

Negli ambienti in cui la rete sociale al femminile è ancora forte il menarca rappresenta perlomeno l'ingresso in comunità⁵³ (“mi sono sentita finalmente una donna degna di essere presa in esame”⁵⁴), con la possibilità di condividere il “sapere femminile” di antica costruzione. Sono le famiglie in cui è ancora visibile il valore sociale della mestruazione, come distinzione delle donne dagli uomini, momento di riposo e talvolta persino di fuga.

Ero con mia nonna e lei aveva avuto delle figlie che soffrivano molto. Perciò dice: “Ah, vieni qua bambina mia!”. Ha versato un bel bicchierone di brandy e mi dice: “Bevilo tutto”. “Guarda nonna che sto bene”. “Non pensarci: bevilo tutto”. Perciò io alla fine continuavo a stare benissimo, ma ero completamente ubriaca. (Ferdinanda, Torino)

Un valore sociale talvolta addirittura ribaltato, secondo una concezione che priva la donna della “potenza creatrice” e la vede vittima di una biologia sadica.

Mia madre mi copriva di vittimismo. Quando io stavo male per le mestruazioni: “Ah, poverina, che destino!”. Un fastidio terrificante. “Vedi, poverina... Ah, il destino delle donne..!”. (Maria Teresa, Torino)

Più spesso le mestruazioni sono accompagnate da una serie di divieti di ordine superstizioso che rendono l'esperienza ancor più traumatica.

In quel momento mi ricordo che ho odiato profondamente [mia madre e mia nonna] perché non mi hanno detto nulla: vedere per la prima volta il sangue, “sto morendo” - il pensiero è stato quello. Poi, il senso di paralisi: non mi posso più muovere. A quel punto mi dissero: “Adesso basta arrampicarsi sugli alberi, stai composta che sei diventata signorina”. (Luciana, Milano)

Notare come il senso di paralisi provato da Luciana – una paralisi fisica, data dalla vista del sangue che esce, dall'idea di dover fermare l'emorragia – si associ alla paralisi “prescritta”, ovvero il non potersi più arrampicare sugli alberi; un caso analogo a quest'altra testimonianza, in cui la profezia della zia si “avvera”.

53 Un caso analogo è rappresentato dai collegi femminili, in cui spesso le “mestruate” avevano diritto a un bagno a parte, e quindi a uno status di “superiorità” agli occhi delle compagne.

54 Intervista a Paola, Milano, 14/6/2017.

Allora mia zia mi dice: “Adesso devi aver pazienza, non puoi venire al mare con noi, non puoi lavarti né i piedi né la testa, non puoi fare niente – non puoi lavarti”. Ma dico: “Zia, neanche a pezzi?” “No” “Perché ho i capelli sporchi...” “No”. [...] Tra l'altro è successa una cosa... me lo ricordo bene. Mi ricordo la lama di luce... Mi ricordo che mi sono lavata la testa. Non resistevo. Avevo i capelli sporchi, col sale forse... non so. E mi sono seduta vicino alla finestra dove arrivava questa lama di luce, per asciugarli. E poi ho fatto [per alzarmi] e non riuscivo ad alzarmi. Ho provato una fitta tremenda nell'utero, nella vagina, non lo so dove. (Intervista originale n. 7)

Alla scarsa accoglienza familiare si aggiungono poi le difficoltà di ordine pratico: gli assorbenti usa e getta, inventati negli Stati Uniti alla fine del XIX secolo, rimangono per lungo tempo un bene di lusso, e si diffondono in Italia solo negli anni Ottanta. Anche i tamponi interni e addirittura la coppetta mestruale (diffusasi realmente non prima del 2000) sono già stati inventati e commercializzati negli Stati Uniti, e spesso anche in Europa, con i dovuti accorgimenti di marketing: è così che se i Tampax, inventati nel 1937, erano (e sono tuttora) dotati di un applicatore che permette di non entrare in contatto diretto con i genitali, gli o.b. (1950) assecondano il leggero miglioramento nella conoscenza del proprio corpo, ma al tempo stesso introducono sul mercato la versione “mini” (1972) rivolta a chi voglia conservare “intatta la propria verginità”⁵⁵. Eppure, le ragazze italiane degli anni Settanta imparano a gestire le proprie mestruazioni da un punto di vista esclusivamente igienico: il contatto con il sangue mestruale ha perciò un impatto molto forte, che al livello simbolico aggiunge la gestione del lavaggio dei pannolini, e costringe quindi a un contatto intimo fortemente in contrasto con i tabù che circondano l'avvenimento.

Sapevo che sarebbero arrivate, quindi non mi sono spaventata particolarmente. La cosa che ho provato è lo schifo della pezzuola. (Tonia, Milano)

Il lato domestico è, in effetti, l'unico a cui la maggior parte delle madri prepara le figlie.

“Allora, qui ci sono i pannolini, questi qui, questo lì”. Così. Non mi hanno spiegato niente! [...] E mia madre mi ha detto: “Ti devi mettere questo...”. Forse mi avrà detto: “Ti dureranno quattro o cinque giorni e poi ti passano”. Ma dirmi cos'erano, a cosa servivano... Niente. (Piera, Genova)

Il giorno che mi sono venute l'ho detto a mia madre, lei non ha detto niente, mi ha dato i pannolini. Non mi ha detto niente. Non mi ha detto: “Attenta che puoi restare incinta”. Niente. Mia madre aveva un pudore. (Rosalba, Torino)

Una preparazione che non fa che acuire quel senso di stigmatizzazione sociale che

⁵⁵ Una dettagliata analisi dei metodi “igienici” e della loro storia si può trovare in E. Thiébaud, *Questo è il mio sangue. Manifesto contro il tabù delle mestruazioni*, Einaudi, Torino 2018.

ancora oggi è ben lungi dal venire sconfitta⁵⁶, ed è resa evidente da queste righe che persino Simone De Beauvoir dedica al proprio ciclo mestruale, rendendo la riflessione sulle mestruazioni uno degli argomenti più difficili anche in campo femminista:

Allora nella fanciulla nasce o aumenta il disgusto del proprio corpo troppo legato alla carne. E passata la prima sorpresa, il fastidio ogni mese non si cancella, ogni volta la fanciulla ritrova lo stesso disgusto per quell'odore scipito e marcio che sale dal suo corpo – odore di palude, di violette appassite.⁵⁷

E se nei gruppi di autocoscienza il ciclo mestruale è uno degli argomenti che sorgono spontanei nelle discussioni, portando le ragazze a confrontarsi in modo aperto sul tema, la riflessione sul valore simbolico delle mestruazioni avrà luogo solo alcuni anni più tardi, nell'ambito di quel femminismo più orientato a un recupero dell'armonia con la terra e con il proprio essere profondo⁵⁸.

4.1.3 Verginità e prime volte

Insomma, che cosa significa verginità? È certamente uno stato fisico, ma, cosa ben più importante, è uno stato mentale.⁵⁹

La “prova suprema” della propria “dedizione” è qualcosa che una ragazza di buona

56 “Molte persone, in occidente, non credono a questa stigmatizzazione, spesso perché la parola sembra implicare che chi ha le mestruazioni sia emarginata e le si scagliano pietre. Ma non è questa la stigmatizzazione. È l'incapacità di parlare con chiarezza e disinvoltura del proprio corpo. È sentire il bisogno di scusarsi quando si parla di mestruazioni. È chiedere sottovoce a un'amica un assorbente invece di farlo apertamente, come faresti se ti servisse un cerotto. È mantenere il silenzio sui crampi intensi che hai invece di parlare francamente del dolore che provi, come faresti se avessi mal di stomaco dopo aver mangiato cibo guasto. È non avere accesso al linguaggio che ti fa sentire sicura o semplicemente normale quando parli del tuo corpo, invece di sentirti strana o a disagio. [...] Non poter parlare del proprio corpo è la forma di oppressione più efficace. Questo impedisce alle donne di parlare con fiducia di ciò che accade loro a livello biologico, e ancor peggio, impedisce di affrontare i problemi medici che possono manifestarsi in concomitanza. Crea una cultura in cui tutti pensiamo che le mestruazioni non siano poi così fastidiose e che se dici qualcosa in proposito deve essere perché cerchi di attirare l'attenzione su di te” (K. Gandhi, M. K. Gill, *The menstrual taboo in India e in the US What does it look like, why does it exist?*, in Thomson Reuters Foundation News, 7 luglio 2016, in E. Thiébaud, *Questo è il mio sangue*, cit., p. 72).

57 S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 367.

58 Cfr. L. Percovich, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Fondazione Badaracco – Franco Angeli, Milano 2005.

59 The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 49.

famiglia non dovrebbe mai concedere: “possibile che a vent'anni lei sia ancora tanto sciocchina?”⁶⁰, risponde Donna Letizia a una giovane che chiede se le richieste del partner siano lecite. Si rimedia ai “danni” - se fatti dal legittimo fidanzato - “affrettando le nozze”. In ogni caso “cedere” è sconveniente, tanto dal punto di vista morale quanto da quello pratico:

Non credere di perderlo, dicendogli di no. Ma se proprio ti dovesse lasciare per questo motivo, consolati pensando che “dopo” ti avrebbe lasciata ugualmente, ma in una condizione ben diversa.⁶¹

Il mito della verginità è alla base del doppio standard⁶² imperante nella società italiana. Dalle ragazze ci si aspetta la purezza prematrimoniale, secondo un paradigma antico di millenni che ha trovato nel puritanesimo vittoriano nuova linfa. Per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta la verginità femminile è un “dono”⁶³ che la ragazza dovrebbe concedere solo al marito – o, tutt'al più, al promesso sposo, secondo alcune “varianti” morali volte a integrare il doppio standard nei nuovi modelli di intimità giovanile⁶⁴.

L'amore. L'amore sopra ogni cosa. Per amore si fa qualsiasi cosa. Quando c'è l'amore... ecco, mio padre me l'ha detto anche esplicitamente, quando ero un po' più grande: se io fossi tornata a casa incinta loro mi avrebbero accolto a braccia aperte, se l'avessi fatto per amore. Ça va sans dire, che l'avrei fatto per amore! [...] Era tutta una cosa innamorarsi/non innamorarsi: innamorarsi era una cosa buona. Il sesso senza amore sarebbe stato il massimo della perversione. (Francesca, Genova)

Al di là delle direttive morali, più o meno seguite, alle ragazze è insegnata la serietà⁶⁵: serietà nel portamento e nei comportamenti, nelle amicizie, nelle scelte

60 *Grazia*, 22 giugno 1958.

61 *Confidenze. Settimanale di vita femminile*, 10 agosto 1958.

62 Il concetto di “doppio standard”, introdotto in letteratura da Keith Thomas nel 1959, si riferisce alle diverse aspettative in campo sessuale che la società impone a uomini e donne. Per una rassegna sul tema, M. Crawford, D. Popp, *Sexual double standards: A review and methodological critique of two decades of research*, in *Journal of Sex Research*, 2003/1, pp. 13-26.

63 Laura Carpenter ha individuato tre cornici interpretative del concetto di verginità: dono (ovvero espressione del valore del soggetto), stigma (condizione di discredito del soggetto) e passaggio (perdita della verginità come transizione all'età adulta). Le cornici possono a volte sovrapporsi (ad esempio la verginità come dono femminile e stigma maschile). Cfr. L. Carpenter, *Virginity Lost. An Intimate Portrait of First Sexual Experiences*, New York University Press, New York and London 2005.

64 Secondo Crawford e Popp, l'ammorbidimento delle regole sulla verginità femminile è da attribuirsi a un'integrazione nel vocabolario culturale dell'intimità: “per le donne ciò significa il passaggio dalla norma del «conservarsi» a quella del «non buttarsi via», dal «non farlo» al «farlo per amore»”. (R. Ferrero Camoletto, *Dalla rispettabilità all'autenticità? La ridefinizione del significato della verginità tra i giovani*, in *Polis*, 3/2010, p. 366).

65 Cfr. B. P. F. Wanrooij, *Storia del pudore*, cit., p. 170: “Questo stretto rapporto tra ordine morale ed egemonia sociale è di per sé sufficiente a spiegare i limiti imposti alla vita sessuale dei giovani.

(anche, eventualmente, di emancipazione).

Che le donne, per essere autorevoli, dovevano in un certo senso essere serie. Allora, una donna seria era una donna che metteva la sua sessualità in una situazione di non criticabilità: non dovevi essere – in casa mia si diceva – “all'onore del mondo”. Questo “onore del mondo” – viene da un'espressione dialettale piemontese – era circoscrivere la propria sessualità: quindi, se ti vuoi sposare ti sposi, se vuoi stare a casa a fare la zia zitella fai la zia, se vuoi fare la suora fai la suora. Però queste erano le strade. All'interno di questa scelta, che doveva essere per tutta la vita, assolutamente inesorabile – tu allora lì potevi diventare potente. [...] Non ho mai pensato che ci fossero delle cose che io non potevo fare. Io potevo fare tutto quello che volevo: naturalmente, per essere accolta nel mondo delle donne di casa, c'era questa clausola. Che per fare tutto questo dovevo essere seria. Seria era relativo dalla cintura in giù. (Marta, Genova)

La serietà dovrebbe inoltre proteggere le ragazze da eventuali rimproveri futuri.

“È importante sì e no sposare una ragazza vergine”, dice un operaio ventitreenne della Riviera ligure. “Penso che sia meglio vergine, altrimenti dopo sposata si trova sempre modo di rimproverarla, almeno finché non abbiamo raggiunto un altro tipo di mentalità. Delle straniere do un giudizio meno severo, perché hanno un altro concetto della vita sessuale”.⁶⁶

Ma è soprattutto l'apparenza da donna “per bene” a fare la differenza. Alla ragazza che si lamenta perché ancheggia molto, e perciò i ragazzi le “gridano dietro delle frasi che mi fanno arrossire fino alla radice dei capelli. Invece sono seria, assai più seria di una mia amica che avendo la fortuna di camminare impettita e severa si conquista l'ammirazione di tutti”, Donna Letizia prescrive “un bustino di lastex e tutti i giorni tre quarti d'ora di camminata, in casa, con un dizionario in testa”⁶⁷.

Eppure, al di là del necessario rispetto delle apparenze, il mito della verginità stabilisce confini poco chiari: “Hai 24 anni. Un bacio non può togliere niente alla tua purezza”⁶⁸, risponde Enrico Dallarano dalle pagine di *Bolero film* a una ragazza preoccupata di comprometersi; è già il 1967 quando alla donna che dice “Sono fidanzata e lui non si contenta dei soli baci”, Dallarno risponde

Questa domanda mi viene rivolta spessissimo e mi pone sempre in un serio imbarazzo. Sapete già che cosa risponderebbe un confessore; io non posso avere lo stesso rigore, ma i casi sono talmente svariati, da quelli quasi innocenti a quelli più spinti, e così i temperamenti delle persone, che non me la sento di largheggiare. Più che me, dovrete interrogare la vostra coscienza. Nel tuo caso, comunque, mi pare che siate finora entro limiti accettabili; il pericolo sta nel superarli poi un poco alla volta quasi senza accorgersene.⁶⁹

L'educazione aveva la funzione di inculcare in uomini e donne il sentimento del dovere, convincendoli della necessità di sacrificare la felicità personale in nome di ideali più alti. Soltanto così sarebbe stato possibile scampare a quella “rivoluzione sessuale”, annunciata dall'anarchico individualista Mario Morasso per il giorno in cui fanciulle e giovanetti, esasperati per il “bisogno sessuale non soddisfatto” e per la “estrema fame dell'amplesso”, avrebbero aperto gli occhi”.

⁶⁶ G. Parca, *I sultani*, cit., p. 109.

⁶⁷ *Grazia*, 5 ottobre 1958.

⁶⁸ *Bolero film*, 5 giugno 1960.

⁶⁹ *Bolero film*, 17 dicembre 1967. Il problema dei “confini” della verginità, e di cosa si intenda per

Torna nuovamente lo spauracchio della propria moralità, che indica la giusta via e la giusta misura:

Non si può fare un elenco minuzioso e preciso di quello che una ragazza può fare o non può fare col suo fidanzato, di quello che è lecito e di quello che non è lecito. La risposta l'ha data lei stessa: una ragazza onesta si difende istintivamente, e si regola secondo i suoi stessi istinti, e sa benissimo quello che deve concedere e quello che non deve concedere. Comunque, c'è un detto popolare molto pittoresco: Una ragazza onesta non concede niente, e quando l'innamorato la prega o la minaccia, concede ancora meno. Molto bella, vero? Lei si regoli di conseguenza.⁷⁰

D'altra parte, in mancanza di un'educazione sessuale esplicita, anche capire se si è ancora vergini o no non è sempre così facile.

Insomma, alla fine io non ero sicura, perché mi avevano detto: “Fa male, tutto il sangue...”. Quindi io avevo paura! Poi il sangue non è uscito, “sarò ancora vergine? Mo' vado dal ginecologo, che me lo dice lui”. Che figura... Vado dal ginecologo, mi accompagna l'allora cognata [...]: “La posso visitare via normale?”. Dico: “Non lo so”. (Intervista originale n. 25)

Dalle pagine di *Arianna* è la progressista Enrica Cantani a metter in dubbio il mito della verginità, sottolineando nuovamente il concetto di “valore” della donna:

Bisogna eliminare il concetto dell'integrità come unico elemento di giudizio morale e accettare una donna per quello che vale, indipendentemente dalle sue esperienze. Ripeto: per quello che vale.⁷¹

È il 1973 quando una ragazza angosciata scrive a Dallarno: “Fra tre mesi mi sposo, ma lui non sa che a 22 anni sono ancora vergine. Riderà di me?”. “Ma sei matta?”, è la risposta, “Le altre si preoccupano se non sono vergini e tu perché lo sei: i tempi sono cambiati... ma non fino a questo punto”⁷². Ancora due anni più tardi Brunella Gasperini si scaglia contro un ragazzo geloso del passato della fidanzata, diffondendo le nuove “direttive” femministe dalle pagine di *Annabella*:

Come tu non pretendi che lui sia vergine, così lui non può pretendere da te. Già ridurre la morale al sesso, come molti fanno, è stupido e penoso: ma ridurla addirittura alla verginità, grida vendetta in cielo. Lui dice che non può sopportare l'idea di quello che tu hai fatto con l'altro: non l'idea di quello che hai “sentito”, ma proprio di quello che hai “fatto”. Se ne deduce che il sesso, l'atto sessuale, è per lui molto più importante dell'amore e del sentimento. E questo significa non capire niente dell'amore, della vita, dei rapporti umani. Diglielo, Lola. Lo so che non è colpa sua, lo so che è stato educato così, ed è giusto che tu lo aiuti, ma occorre almeno che si renda conto che sbaglia: proprio dal punto di vista morale.⁷³

Anche nelle famiglie le posizioni sono differenti, da quelle più estreme (“O cambi

verginità, è irrisolto: per una analisi della questione tra i giovani del 2000, cfr. R. Ferrero Camoletto, *Dalla rispettabilità all'autenticità?*, cit., pp 359-388.

70 *Confidenze. Settimanale di vita femminile*, 13 febbraio 1966.

71 *Arianna*, febbraio 1961.

72 *Bolero teletutto*, 22 aprile 1973.

73 B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 40.

vita o ti diamo un giorno per fare i bagagli”⁷⁴) alle condanne morali (“I miei genitori quando hanno scoperto che io andavo a letto con il mio ragazzo mi hanno portato dallo psicologo perché non era normale che io dicessi che volevo andarci a letto. Poi mi hanno detto: “La società ti ha assolto, ma noi no”⁷⁵), passando per posizioni tiepide (“Questa mia inibizione della verginità me la sono costruita tutta io”⁷⁶) e interpretazioni personali del concetto di verginità. Soprattutto al sud la verginità continua poi a conservare un valore su cui il padre deve vigilare – e se le uscite con il fidanzato sono concesse, c'è sempre (o ci dovrebbe essere) un *gentlemen's agreement* sottinteso.

[Mio padre] era convinto che noi viaggiavamo, partivamo, andavamo e non avevamo rapporti. Fino al matrimonio lui non ha parlato con mio marito: era offeso. Era stata un'offesa a lui, tra uomini. (Daniela, Palermo)

Una volta giunte illibate al matrimonio, la verginità si presenta poi con tutta la drammaticità del caso, essendo ammantata di un valore simbolico-sacrale che non può certo mettere a proprio agio i due sposini. Inoltre, la “perdita della verginità” sta a segnare una cesura tra i giochi d'amore e la sessualità “adulta”, riproduttiva: una vera e propria perdita dell'innocenza, della spensieratezza, nonché del rapporto paritario che era stato forse possibile instaurare durante il fidanzamento.

Quando io mi sono sposata e sono andata in viaggio di nozze, sono stata quindici giorni con G. senza che lui mi penetrasse. Con molti tentativi, e tutte le volte mi sottraevo [...] mentre quando eravamo fidanzati mi ricordo che andavamo alla sera in un posto dove c'era la centrale elettrica, un po' appartato, e lì amoreggiavamo con passione. Ma io stavo sempre molto attenta che lui non mi penetrasse, perché mia madre mi aveva detto che gli uomini sono mascalzoni, che prima ti mettono incinta e dopo non ti sposano. Per cui io gli ho detto: “Finché non mi sposi non voglio fare quella cosa lì”. Quando poi mi sono sposata non riuscivo più a farla! (Intervista originale n. 4)

Le donne che si ritrovano nei gruppi di autocoscienza provengono quindi da background diversamente repressivi, e si interrogano a lungo sul concetto di verginità, cercando di passare dal paradigma interpretativo del “dono” a quello del “passaggio”, mantenendo così la rilevanza personale della “prima volta” pur abiurandone il valore sociale.

La perdita della verginità, e quindi dello stato di purezza e di innocenza, è considerata una prova di maturità, un netto distacco dai genitori e un passo avanti verso l'autonomia e l'indipendenza. L'autonomia è una buona cosa, ma l'esperienza sessuale non dovrebbe costare

74 Intervista originale n. 21

75 Intervista originale n. 13

76 Intervista originale n. 6

una frattura così brusca e aleatoria, se non è necessario.⁷⁷

La verginità si presenta come qualcosa di estraneo, non appartenente al proprio vissuto reale. Così, come già le ragazzine degli anni Cinquanta scrivevano angosciate non riuscendo a “capire” se fossero ancora vergini o meno – a dimostrazione della costruzione sociale e non biologica del concetto – le femministe ribaltano ancora una volta il modello e iniziano a segnalare la verginità come mito maschile a cui è bene non sottoporsi – perlomeno a livello teorico.

[Una donna siciliana]: Sono stata sverginata...

D: Perché dici sono stata sverginata? Sembra una cosa passiva!

R: Quando sei sverginata sei passiva perché siccome hai paura del dolore fisico, perché hai un rapporto per la prima volta, allora certo che sei passiva, io sono stata passiva fino alla terza volta.⁷⁸

La verginità diventa quindi qualcosa di cui liberarsi al più presto, proprio per non sottostare al ricatto borghese dell'attesa dell'uomo “giusto”, quello che poi porterà all'altare, né del sesso (e della verginità stessa) come unico potere in mano alle donne.

“Guarda che se gliela dai poi non ti sposano più”. E infatti io ho pensato: “Vabbe', ma se uno mi sposa per quello, allora è un coglione”. Basta. Lì ho deciso che l'avrei data senza matrimonio. Mi sembrava troppo un insulto alla mia intelligenza. (Intervista originale n. 13)

Mi ricordo che a un certo punto ho preso la decisione di chiedere a un amico che mi corteggiava, che mi voleva bene, a cui anch'io volevo bene, di fare insieme questa prima scopata. Ho chiesto di aiutarmi a sverginarsi. Quindi la mia perdita della verginità è corrisposta a questa cosa qui, non è stata un atto né d'amore né di piacere né di desiderio, ma per me è stato un senso di liberazione. (Intervista originale n. 6)

Il passaggio in questa direzione è però troppo repentino per non provocare ansie.

Non era solo che ci si aspettava che tu perdessi la verginità – quella non era una gran questione – ma poi dovevi essere sessualmente libera. Chi sapeva cosa significasse? Non c'era contesto per questa libertà; non c'erano modelli né guide su come dovesse essere. Quindi avevamo tutta questa libertà e non sapevamo come convincerci. E c'erano tutti questi ragazzi – immagina cosa aspettavano; era come un sogno che diventava realtà, per loro. Tutte queste donne da cui si aspettava improvvisamente che non dicessero più di no. Be', anche gli uomini non sapevano cosa fare.⁷⁹

Tutte le donne da me intervistate sostengono di aver aspettato “tanto” prima di avere il primo rapporto sessuale, a significare un'ansia di liberazione dalla verginità che era evidentemente generazionale. In realtà, quasi per tutte il primo rapporto è

77 The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 47.

78 *Testimonianze di due donne*, in *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 115.

79 Intervista in L. B. Rubin, *Erotic Wars*, cit., p. 94.

avvenuto tra i 19 e i 21 anni, con un'uniformità che smentisce i timori di ognuna⁸⁰. Eppure il fermento che si percepisce – reale o immaginato che sia – spinge molte ragazze ad affrettarsi per adeguarsi al modello vigente, soprattutto negli ambienti della sinistra extraparlamentare.

Io sono arrivata vergine al '68, quindi ero grandina per adesso, perché avevo ventun anni. Intorno a me mi sembrava che ci fosse questo amore libero, questi rapporti così. A un certo punto era diventato per me un punto: “Qui, non posso più essere vergine!”. (Intervista originale n. 14)

Io ho perso la verginità quando avevo ventidue anni, quindi molto tardi per l'epoca, nei movimenti. Però un po' perché “ora basta”, era una cosa di cui mi dovevo liberare, mi vergognavo quasi a dirlo, alla mia età. È stata un'esperienza assolutamente orribile. (Intervista originale n. 15)

Il racconto delle prime volte è spesso tragico: da una parte c'è questa spinta a liberarsi dalla verginità, dal retaggio borghese che non permette il libero amore; dall'altra parte l'inesperienza del proprio corpo, unita a quella dei ragazzi, rende i primi rapporti faticosi, dolorosi e per niente piacevoli.

Nel novembre del '68 – quindi ho fatto tutto il Sessantotto – ho avuto il mio primo rapporto completo, come si diceva una volta. A Fisica occupata. Era dopo la manifestazione per Avola: abbiamo fatto la manifestazione, poi siamo andati a Fisica che era occupata, e a un certo punto R. mi ha preso per mano e siamo andati nell'ufficio del preside di Facoltà. [...] Ci siamo messi per terra e ho avuto il mio primo rapporto sessuale – non molto piacevole, assolutamente. Non molto piacevole. Ho saputo a distanza [di tempo] che anche per lui era la prima volta, ma lui non me l'aveva mai detto – me l'ha detto parecchio tempo dopo. Quindi: la fretta, il buio... Poi io volevo assolutamente lavarmi, perché avevo paura [di rimanere incinta], e allora sono andata... Dove sono i bagni? Sono andata [in bagno] e poi non l'ho più ritrovato: non ho più trovato il cammino, perché era tutto buio. Quindi sono discesa dove c'era la luce, dove c'era l'assemblea, e non ho più visto R.: si vede che era rimasto su ad aspettarmi. Però si faceva tardi, io dovevo rientrare perché i miei non erano così liberali su queste cose, e allora c'era un ragazzo che abitava vicino a me, mi ha dato un passaggio e me ne sono andata. Dolorante, proprio, mi faceva male... Con la paura di rimanere incinta. (Intervista originale n. 7)

Questa testimonianza merita un'analisi approfondita, perché contiene numerosi elementi rivelatori. Il racconto si muove su due livelli: l'ambiente politico del Sessantotto e l'atmosfera intima, quasi fiabesca, del rapporto sessuale. Il primo livello è solare, aperto, luminoso (nel senso stretto della parola: “sono discesa dove c'era la luce, dove c'era l'assemblea”): c'è la scelta dell'ufficio del preside come simbolo non certo casuale di sfregio alle istituzioni, ci sono i compagni, la

80 Il dato è peraltro confermato dai risultati dell'indagine di Giampaolo Fabris e Rowena Davis del 1978, che attesta su una media di 19 anni il primo coito (senza distinzione di genere). (G. Fabris, R. Davis, *Il mito del sesso. Rapporto sul comportamento sessuale degli italiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1978).

collettività, l'occupazione. È interessante notare come le due indicazioni temporali dell'intervistata non corrispondano: la manifestazione per Avola⁸¹ è sicuramente dopo il 2 dicembre, e non “nel novembre” come invece è indicato all'inizio. È possibile che la piccola anticipazione sia dovuta alla fretta di stabilire la prima volta (fretta confermata dall'inciso: “ho fatto tutto il Sessantotto”), oppure che si cerchi di stabilire un contesto più “meritevole”, una manifestazione degna della propria iniziazione sessuale⁸². A questo livello politico si affianca il piano personale, della paura; qui il discorso si fa spezzato, e ricorrono immagini suggestive, fiabesche: il buio, il “cammino” perso, le domande angosciate, e infine l'ora del rientro che separa dall'amato.

Il contrasto luce/buio, collettività/solitudine rappresenta perfettamente la dicotomia tra il “dover” fare l'amore dello spirito del Sessantotto e le resistenze personali delle ragazze, le loro difficoltà, paure, timori.

4.1.4 *Frigidità*

“Eh, ma perché hai l'invidia del pene”. Certo! Certo, perché il pene porta con sé tutta una serie di privilegi di identità! Evviva l'invidia del pene, perché è da lì che si comincia.
(Elvira, Genova)

Mentre il mito della verginità va declinando – quantomeno come problema sociale, da proporre sulle pagine dei rotocalchi – si afferma il paradigma della frigidità. La donna libera – sposata, beninteso – non si limita più ad accontentare il marito in camera da letto, ma avanza una timida ricerca del piacere, spesso giustificandosi con l'equazione – del tutto arbitraria – che assimila la frigidità all'infertilità.

Ricevo molte lettere su questo argomento. La frigidità è meno diffusa di quanto si creda, e spesso dipende solo da ansia psicologica o da un non perfetto accordo tra i due coniugi. In ogni caso, non ha alcuna relazione con possibili maternità.⁸³

81 Il 2 dicembre 1968 la polizia spara su un corteo contadino nei pressi di Avola, causando la morte di due persone e il ferimento di numerose altre. Nei giorni e nelle settimane successive numerose manifestazioni di solidarietà coinvolgono soprattutto studenti e operai, in contrasto con le sigle sindacali. (Cfr. G. Crainz, *Il paese mancato*, cit.).

82 È il paradigma proposto da Alessandro Portelli per le discronie da lui rilevate nel caso dell'uccisione di Luigi Trastulli, cfr. A. Portelli, *Storie orali*, cit.

83 *Bolero film*, 15 ottobre 1967.

La mancanza di piacere sessuale è un tema che angoscia le sposine, eppure le tranquillizzazioni in merito sono generiche, e non portano mai a una riflessione sulle cause relazionali: le rubriche della posta del cuore si affrettano a rassicurare le donne della loro “funzionalità”, e ad assicurare un futuro migliore.

Posso assicurarle che non c'è niente di grave in quello che lei mi ha scritto: si tratta di un fatto non eccezionale tra le giovani spose, fatto non eccezionale che scomparirà gradatamente col tempo. Mi scusi se non posso esserle più chiaro.⁸⁴

Dalle pagine di *Confidenze*, a partire dal 1964, il “dottor Morgante” rassicura sulla mancanza di legame tra frigidità e infertilità, e coglie l'occasione per parlare di anatomia femminile e sfatare alcuni tabù relativi al periodo mestruale. L'anno successivo Gabriella Parca attribuisce all'abitudine di frequentare le prostitute la scarsa propensione maschile a tenere conto delle esigenze femminili, che sfocia in accuse e auto-accuse di frigidità.

Le conseguenze [dei rapporti con le prostitute] si fanno sentire anche su un altro piano: l'uomo si abitua a non tenere minimamente conto delle reazioni della sua compagna, quindi all'egoismo più completo. E questo è piuttosto in contrasto con l'immagine di grande amatore che gli è tanto cara. Ma soprattutto rappresenta un grave handicap nei suoi rapporti con altri tipi di donne, e in particolare con la moglie, quando si sposerà. Probabilmente questa abitudine è la principale causa della sua insoddisfazione, di cui a volte non ha neanche coscienza, e della frigidità femminile tanto diffusa in Italia.⁸⁵

Eppure, nonostante i tentativi di squarciare il velo a livello intellettuale, il “mito” della frigidità continua ad assillare le giovani donne, che sono accusate dai mariti di non saper godere del sesso. Al tempo stesso, è proprio l'incapacità a provare piacere che tranquillizza alcuni uomini a proposito della buona condotta della moglie, segnalando una difficoltà anche maschile a muoversi nel mutato panorama dei costumi sessuali⁸⁶.

Dice infatti un impiegato palermitano, 37 anni: “[Alla prima notte di nozze mia moglie] reagì con molta tranquillità, un po' frigidamente”.⁸⁷

In autocoscienza, la frigidità è uno dei primi temi analizzati a livello personale, mentre sul piano politico la si individua come forma di “resistenza passiva” alla sessualità “predatoria” maschile, in cui le pulsioni erotiche femminili non possono

84 *Confidenze. Settimanale di vita femminile*, 25 dicembre 1960.

85 G. Parca, *I sultani*, cit., p. 62.

86 Cfr. P. N. Stearns, *Be A Man! Males in Modern Society*, Holmes & Meier, New York and London 1990.

87 G. Parca, *I sultani*, cit., p. 160.

trovare spazio di espressione e sono destinate alla repressione – spesso anche inconscia, innominata⁸⁸.

Anch'io ho creduto di essere frigida. [...] Non ho mai sopportato la violenza di un corpo di un uomo che mi penetrava con bestialità, con tecnica, con rabbia, anche con dolcezza, ma solo per il suo piacere. Il mio corpo diventava nuvola intorno a ciò che lui cercava in me, che era solo la conferma di se stesso, del suo potere, della sua vittoria. Così mi chiamano frigida perché non ho mai goduto di un rapporto sessuale fatto in fretta, fatto male. [...] E poi dover fingere, per paura di perderlo, perché quando ho provato a dirglielo, lui ha risposto che sono malata, che lui di fare l'amore è sempre stato capace e ho creduto di essere malata davvero e di non poter mai più guarire. Poi ho parlato con le donne e ho capito perché mia madre sopporta da vent'anni. [...] Ho capito che la frigidity non è una malattia né mia né delle donne, ma una risposta, la risposta impotente a una sessualità violenta.⁸⁹

Si aprono le porte a un'analisi di tipo relazionale, alla scoperta che la “frigidity” è in realtà una mancanza da ricercarsi il più delle volte a livello di coppia e non individuale:

Con mio marito non ho mai provato alcun piacere e per quattro anni mi sono chiesta se l'anormale ero io o invece lui, che si accontenta di un rapporto di cinque minuti ogni due mesi o, nel caso migliore, ogni mese. Ho scoperto che non ero frigida solo lo scorso anno, quando mi sono innamorata di un giovane che mi ha fatto provare tutte le emozioni possibili sia dal punto di vista sentimentale sia da quello fisico.⁹⁰

Il femminismo analizza la frigidity per il suo ruolo funzionale nel mantenimento del potere maschile: non solo una limitazione della sessualità femminile, che sotto lo spauracchio della frigidity come colpa non è esplorata a livello di dinamica di coppia, ma anche l'espressione dell'auspicata passività femminile.

La frigidity, ossia l'impossibilità di esprimere la sessualità, è fondamentale per la sessualità sadomasochistica della società patriarcale. L'oggetto deve rimanere oggetto, plasmabile e da manipolare come vuole il soggetto. L'oggetto è scambiabile perché le sue caratteristiche sono dettate dal soggetto, non ha delle proprie caratteristiche autonome.⁹¹

Con lo slogan “né puttane né madonne, solo donne”, le femministe si riappropriano della ricerca di una dimensione sessuale propria, non plasmata sulla dicotomia maschile che scinde la potenzialità erotica dalle virtù di una brava moglie. È ancora una volta Brunella Gasperini che, con una mediazione per il grande pubblico, riporta il tema sulle pagine dei rotocalchi, e spiega finalmente (siamo nel 1970) come superare – il più delle volte – quella “frigidity” che assilla le donne.

Più che di frigidity si tratta, secondo me, di una sorta di malinteso sessuale, dovuto alla

88 Cfr. A. Ribero, *Una questione di libertà*, cit., p. 216.

89 “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore, gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

90 *Arianna*, dicembre 1971.

91 *Prostituzione sessualità e società patriarcale*, in *Sottosopra*, n. 2, 1974, p. 108.

mancanza di confidenza piena, al reciproco timore di ferirsi, alla riluttanza (frequente tra i coniugi) a parlare di “certe cose”. [...] Molte donne che si ritengono frigide (e sono ritenute tali dal loro uomo) sono piuttosto donne non capite: e non sono capite proprio perché tacciono e fingono. L'intesa fisica non è sempre facile né sempre immediata: il più delle volte è una conquista che richiede tempo, attenzione, fantasia, tenerezza, ma soprattutto fiducia reciproca.⁹²

4.1.5 Masturbazione

E lì è stato proprio un attimo – quel giorno: provo la masturbazione e capisco che cos'è l'orgasmo e lì finisce il mio rapporto con il mio compagno. (Intervista originale n. 14)

Secondo gli studi di Kinsey⁹³, a tutto il 1948 più del 90% degli intervistati maschi pratica la masturbazione; cinque anni più tardi, la stessa abitudine riguarda il 60% delle donne. I risultati presentati dal sessuologo statunitense sono rivoluzionari: ciò di cui non si parla mai, il tabù più grande in ambito sessuale, è praticato abitualmente da tre quarti della popolazione statunitense adulta. Kinsey toglie il velo a uno dei maggiori tabù sociali, e per questo è emarginato e rigettato persino dalla comunità scientifica, che giudica pruriginoso il suo interesse, addirittura poco scientifico⁹⁴. Più di quindici anni più tardi, nel 1969, lo scalpore con cui è accolta l'uscita di *Lamento di Portnoy* di Philip Roth, in cui la masturbazione gioca un ruolo chiave dal punto di vista narrativo, denota quanto l'argomento sia ancora considerato scabroso⁹⁵.

In Italia il tabù sulla masturbazione assume connotati religiosi, che si aggiungono alle scaramanzie pseudo-mediche: è il prete a vigilare sulle buone azioni dei giovani, sia maschi che femmine, creando un universo di non-detti inevitabilmente confusivi e colpevolizzanti per ragazzini e ragazzine.

Ho ritrovato un vecchio libro di educazione sessuale dell'epoca, che non so chi mi avesse regalato: “Quando dormi metti le mani sopra alle lenzuola”. (Piera, Firenze)

Quando Lieta Harrison chiede alle sue 300 intervistate se si fossero mai masturbate, scopre che il 53% di loro l'ha fatto tra i dodici e i tredici anni, ma di

92 B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 245.

93 A. Kinsey, *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Bompiani, Milano 1950; A. Kinsey, *Il comportamento sessuale della donna*, Bompiani, Milano 1965.

94 Cfr. D. Allyn, *Make Love, Not War*, cit., p. 17.

95 Per una dettagliata rassegna dell'accoglienza di critica e pubblico di *Lamento di Portnoy*, cfr. D. Brauner, *Philip Roth*, Manchester University Press, Manchester and New York 2007. Il critico John Gross dichiarò di essere offeso dalla “intollerabile preparazione [di Roth] a proposito di lubrificanti e deodoranti, mestruazioni e masturbazione” (p. 4).

queste solo il 26% ha continuato a farlo anche crescendo⁹⁶. Attraverso la condanna dell'atto masturbatorio passa la colpevolizzazione di un corpo sessuato (in special modo quello femminile), della propria anatomia, del proprio piacere.

La masturbazione è stato il primo impatto colpevolizzato con il mio corpo. La mamma che mi scopre, la condanna, l'emarginazione dal suo affetto: la favola biblica si ripete. Esci dall'affetto di qualcuno: hai peccato.⁹⁷

L'autoerotismo è quindi la scoperta del corpo "peccatore", tolto dalla purezza dell'infanzia che prevedeva anche la nudità: un corpo che nel caso femminile è già stato punito con l'arrivo delle mestruazioni, e che con la masturbazione perde ogni liceità sociale.

La severità [dei miei genitori] si manifestava nel giudizio verso azioni ritenute "sconce" (quali la masturbazione) perché considerate egoiste. In modo contraddittorio vivevo, specie da piccola, questo rapporto con il mio corpo: la nudità mia e degli altri è sempre stata un fatto pacifico, la masturbazione un momento estremamente colpevolizzato.⁹⁸

E, come già per i tabù che riguardano le mestruazioni, contravvenire ai dettami sulla masturbazione significa sfidare non solo la collera genitoriale, ma anche e soprattutto quella divina, in uno strascico del pensiero magico che segna un passaggio dall'infanzia non ancora completato.

Quando ho voluto provare a masturbarmi, quindi ho tentato di violare uno tra i più classici dei divieti dell'educazione cattolica repressiva, ho avuto una paura grandissima di essere colpita negli affetti (la nonna che muore, per l'appunto).⁹⁹

La scoperta della masturbazione è uno dei punti di svolta di molti collettivi femministi, sia che questa sia praticata in modo comunitario, per scoprire le proprie sensazioni assieme a quelle delle altre, sia, semplicemente, che se ne parli, che si analizzino i modi, che si sfatino i tabù.

Quando mi masturbavo pensavo di essere l'unica al mondo a farlo. Perché non parlavi, e se parlavi con le tue amiche sapevi le robe in modo distorto, nessuno ti parlava di queste cose, non c'era una letteratura, non c'erano film, non c'era niente. (Intervista originale n. 16)

La scoperta personale della masturbazione si accompagna a rivendicazioni di tipo politico che si concentrano sulla libertà dei bambini, con proposte di asili e scuole antiautoritarie, che lascino spazio eventualmente anche alla nudità e all'esplorazione

96 L. Harrison, *L'iniziazione*, cit.

97 *Alcune testimonianze tratte dalla riunione su educazione cattolica e sessualità*, in *Sottosopra*, n. 2, 1974, p. 75.

98 *Ibidem*, p. 79.

99 *Ibidem*, p. 81.

del proprio corpo e di quello altrui¹⁰⁰; un paradigma opposto alla censura all'epoca vigente in famiglia.

Io ho questo ricordo di me da piccola che mi sto toccando, a letto, e mia madre che entra, mi vede, e comincia a urlare: “Cosa fai, smettila subito, non si fa, non devi farlo!”. Ce l'ho presente. Il sesso era negato totalmente, non esisteva. (Intervista originale n. 5)

Negli Stati Uniti paladina della battaglia per la masturbazione è Betty Dodson¹⁰¹ che, rimasta sconvolta dalla scarsa consapevolezza e disinvoltura sul tema incontrata anche nelle sedute di autocoscienza, si fa promotrice di corsi per donne sull'autoerotismo, arrivando a pubblicare un libro (*Liberare la masturbazione: una riflessione sull'autoamore*) corredato di disegni a tutta pagina di genitali femminili, con istruzioni dettagliate sulle tecniche masturbatorie. In Italia il libro non conosce grande diffusione, e le prove sono affidate più che altro a esperimenti personali, riportati poi nei gruppi femministi.

Mi sono guardata la vagina allo specchio, mi sono masturbata davanti a uno specchio, volevo vedere cosa succedeva, come reagivo... Ho fatto tutte queste cose. (Intervista originale n. 7)

100 Cfr. E. Fachinelli, L. Muraro Vaiani, G. Sartori, *L'erba voglio. Pratica non autoritaria nella scuola*, Einaudi, Torino 1971.

101 Betty Ann Dodson (1929), artista ed educatrice sessuale. Dopo l'oscuramento mediatico e lo scandalo tra il pubblico suscitato da una sua mostra personale a New York sulla masturbazione femminile, Dodson diede il via a gruppi di autocoscienza “fisica e pratica” per insegnare alle donne le tecniche masturbatorie; divenuti poi i “Bodysex Group”, gli incontri dureranno fino alla fine degli anni Novanta.

4.2 Liberazione sessuale

È il 1970. Anna Koedt ha pubblicato *Il mito dell'orgasmo vaginale*, nelle case le donne si riuniscono per parlare di sé, del sesso, per analizzarsi con uno specchietto, per praticare l'autovisita. Gli uomini sono chiusi – metaforicamente e non – fuori dalla porta, la rivoluzione si fa ora femminile. Quegli stessi oggetti che erano stati simbolo della rivoluzione sessuale sono ora assunti dalle femministe come il simbolo della nuova oppressione patriarcale; il concorso di Miss America è sistematicamente contestato in nome di una non-mercificazione del corpo femminile, e la lingerie è gettata in un gigantesco “bidone della spazzatura della libertà”¹⁰². Quando Barbara Seaman pubblica *The Doctor's Case Against the Pill* (1969), il primo libro che mette in guardia le donne sugli effetti collaterali della pillola, non provoca una battuta d'arresto della rivoluzione sessuale, ma fa sì che le donne siano più coscienti di quanto i “costi” del sesso ricadano sulla loro pelle.

Era qualcosa che succedeva al buio, prendeva una quindicina di minuti al massimo, e mi lasciava con la voglia di accendere la luce e leggere un libro. Non era qualcosa a cui pensassi molto fino a che ebbi un aborto nel 1965, che costò più di 500\$, al che pensai: Ne valeva veramente la pena?¹⁰³

Le donne del SDS (Students for a Democratic Society) usano il termine “liberazione sessuale” come titolo di un workshop organizzato nel 1967, ma il concetto è giudicato troppo radicale; eppure, alla conferenza nazionale per commemorare il primo congresso per i diritti delle donne degli Stati Uniti, l'anno successivo, il workshop sulla sessualità organizzato da Anna Koedt e Ti-Grace Atkinson è il più partecipato, e lo scambio di confidenze e fantasie (anche fuori dai canoni, come quelle sadomasochistiche o lesbiche) prosegue per tutta la notte, aprendo la strada a una riflessione profonda.

In Italia la liberazione sessuale femminista arriva leggermente più tardi, ma muove dagli stessi problemi delle compagne d'oltreoceano, a cui si aggiunge il fardello di una società che stenta ad adeguarsi alle novità giovanili tout court, non solo a quelle

102 Il “Freedom Trash Can” fa la sua prima comparsa durante le proteste contro Miss America nel 1968, e sarà poi un elemento distintivo di molte manifestazioni femministe statunitensi. Nasce da questo gesto simbolico del “buttar via” la leggenda che le femministe bruciarono in piazza reggiseni e completi intimi. (Cfr. *100 Women: The truth behind the 'bra-burning' feminists*, su <https://www.bbc.com/news/world-45303069>, 5/9/2019).

103 In B. Ehrenreich, E. Hess, G. Jacobs, *Remaking Love*, cit., p. 63.

femminili. Se i Beatles cantano *She's leaving home* nel 1967, i Pooh rispondono con *Piccola Katy* l'anno successivo: ma la ragazza fuggitiva in Italia torna a casa (“chiudi pian piano e ritorna a dormire/ nessuno nel mondo ti deve sentire”), non porta a compimento la fuga. La critica all'istituzione familiare – quella che David Cooper decreterà come “morte della famiglia” nel 1972¹⁰⁴ - è elaborata in Italia come una difficile rete di compromessi¹⁰⁵ e piccole rivoluzioni personali, in cui una sessualità libera è più una conseguenza che una causa della ribellione.

Al di là delle critiche strutturali alla rivoluzione sessuale – che vedono la centralità della sessualità come un estremo tentativo del patriarcato di autoconservarsi, ponendo nuovamente la donna nello stato di subalternità e passività da cui era uscita con l'indipendenza economica¹⁰⁶ – la necessità di un cambiamento prospettico è avvertita a livello personale, intimo: il terreno della sessualità è quello su cui più è verificabile il paradigma del “personale è politico”. Nulla è più intimo della sessualità, ma, al tempo stesso, nulla è maggiormente sottoposto alle regole e ai vincoli sociali.

Su *Sottosopra* (1973) una relazione sulla vacanza femminista in Vandea riporta:

Il discorso sulla liberalizzazione sessuale che è implicito nel comportamento di questi gruppi “hippy” mi aveva sempre trovata molto diffidente, la crisi delle istituzioni, la crisi del ruolo maschile che certo esprimono, porta uomini e donne anche ad atteggiamenti permissivi rispetto al sesso, ma ciò che può sembrare liberatorio per gli uomini è certo molto differente per le donne. Infatti la strada del libero amore, dell'amore di gruppo, del fumo, che non trova corrispondenza in mutati rapporti sociali tra la popolazione, nasce come soluzione individuale e non intacca il rapporto dominante di oppressione dell'uomo sulla donna, ma di quel rapporto diventa soltanto una variante.¹⁰⁷

La sessualità è un tema portante delle sedute di autocoscienza. La sua lettura politica e psicoanalitica la rende il terreno migliore su cui confrontarsi, a partire dai propri dubbi e dalle proprie debolezze. Paradossalmente, parlare di sessualità è “facile”: perché la repressione sessuale è già stata da anni messa in discussione, anche dalla cultura mainstream; perché l'educazione repressiva è un terreno comune

104 D. Cooper, *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino 1972.

105 Ancora nel 1956 il vescovo di Prato scrive: “Oggi, 12 agosto, due [...] parrocchiani celebrano le nozze in Comune rifiutando il matrimonio religioso. Questo gesto di aperto, sprezzante ripudio della religione è motivo di immenso dolore per i sacerdoti e per i fedeli. Il matrimonio cosiddetto civile per due battezzati assolutamente non è matrimonio, è soltanto l'inizio di uno scandaloso concubinato”, in A. Tonelli, *Comizi d'amore*, cit., p. 18.

106 Cfr. S. Jeffreys, *Anticlimax*, cit., p. 67.

107 *Sottosopra*, n. 2, 1974, p. 46.

a tutte; perché il “nemico” è facile da individuare – non così tanto, poi, da combattere. Non mancano, infatti, i collettivi femministi – o singole donne - che criticano questa impostazione sessuocentrica.

Tra gli argomenti trattati su *Effe* o su *Sottosopra*, la sessualità mi sembrava occupasse troppo spazio. E troppo spazio, per me, ha occupato anche nei nostri incontri. Non ricordo se al primo ma certo in uno dei primi incontri di autoscienza ho suscitato il problema della sessualità, perché volevo sapere quanto essa fosse importante per le altre donne. Ahimè, mi sono resa conto di quanto essa sia effettivamente molto importante perché la maggior parte delle ore sono state spese a parlare di rapporti con i rispettivi partners, del godimento ottenuto o no e così via sino a livelli di vera nausea.¹⁰⁸

In linea generale, però, il discorso sul sesso apre le porte a una confidenza e a un affidamento reciproco che permettono di analizzare man mano le dinamiche che emergono, le problematiche, le ansie di ciascuna. La sessualità è un elemento centrale delle sedute autoscienziali non solo come tematica trattata, ma anche come incarnazione di slogan e ideali femministi: il “personale-politico”, il recupero dell'identità negata, la centralità del corpo e del diritto della donna a una fisicità anche al di fuori dello spazio domestico.

4.2.1 È una lotta politica

Mi piacerebbe parlare alle donne della mia vita nei termini della mia sessualità, perché non si tratta soltanto di una questione personale, ma ugualmente di una materia politica.¹⁰⁹

Il valore politico della sessualità è variamente discusso a livello intellettuale nel corso dell'intero XX secolo, a partire dalle teorie anarco-socialiste di fine Ottocento sull'amore libero, che già mettono esplicitamente in luce il rapporto di egemonia dell'uomo sulla donna e auspicano quindi – perlomeno nella teoria – la libera scelta di tutti i soggetti in fatto di rapporti sentimentali e sessuali, fino ad arrivare a Reich e Marcuse.

La rivoluzione sessuale degli anni Sessanta è un banco di prova delle teorie, il

108 “Autoscienza”, documento dattiloscritto, 1977 (Fondo Piccirillo, Archivio delle Donne del Piemonte).

109 S. de Beauvoir, in A. Schwarzer, *Simone de Beauvoir Today. Conversation 1972-1982*, Hogarth Press, London 1984.

momento in cui la protesta giovanile contro il mondo capitalista si sposa con gli impulsi libertari in campo sessuale, rendendo il sesso politico e la politica sessuale. Ma se già in Marcuse si trova la critica alla sessualità intesa come esclusivamente riproduttiva – in linea con il produttivismo capitalista – è con il femminismo che la “politica del sesso” si concentra sulle diseguaglianze di genere, mettendo in luce come la repressione sessuale si sia svolta in particolar modo sul corpo delle donne.

Questo elemento che corre sotterraneo tra le righe della critica alla famiglia, della politica, della cultura del mondo maschile insomma, è la sessualità, la vera grande assente della storia dell'uomo, e l'elemento più concreto della condizione femminile.¹¹⁰

Il percorso di consapevolezza in questa direzione è lento ma costante: sono le femministe a strutturare la presa di coscienza della relazione tra la propria oppressione sociale e quella sessuale, sottolineando in modo pubblico un fatto noto a tutte nel privato, secondo il classico paradigma del personale-politico. Ancora più evidente è il livello repressivo subito dalle persone omosessuali, che si muove su binari prettamente sessuali: il passaggio politico è allora ancor più lineare.

Non è possibile parlare di sessualità solo come fatto personale, è necessario coinvolgere sempre la società. La sessualità è infatti un fatto sociale. [...] Siamo arrivati a riconoscerci come un collettivo che intende lottare per la liberazione sessuale in una società repressiva nei confronti della sessualità in genere e dell'omosessualità in particolare e di tutte le manifestazioni della sessualità che siano in contrasto con i modelli di vita sessuale imposti da questa stessa società. Tale repressione è chiaramente una repressione di classe da parte del potere sia politico, che economico che religioso.¹¹¹

L'autocoscienza di gruppo è lo strumento principale per questa ulteriore liberazione, per la creazione di nuovi parametri di sessualità.

Quante di noi hanno letto libri che parlavano della sessualità femminile, senza riuscire a superare dentro di sé la convinzione che la propria frigidità derivasse da qualche 'disfunzione', una malformazione, una disgrazia, una incapacità personale? Non ci si riesce a convincere del fatto che la sessualità, così come oggi viene praticata, non è fatta a misura della donna, se non sentiamo con le nostre orecchie che le altre donne del nostro gruppo di presa di coscienza, anche loro, la vivono con profonda insoddisfazione, se ne sentono escluse, oggettivate, passive; se non riusciamo con le nostre stesse labbra, con una voce che è la nostra, a tirar fuori dai meandri in cui è invischiata la nostra verità sempre taciuta, galleggiante in una zona di semi-coscienza, e che altro non chiedeva se non di essere detta, strappata e diventare dato oggettivo, socializzata, da confrontare e discutere.¹¹²

110M. Fraire, *Il personale è politico*, in M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, Fondazione Badaracco - FrancoAngeli, Milano 2002.

111 “Collettivo di liberazione sessuale di Milano: le leve dell'oppressione”, intervento non datato (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

112 “Abbiamo fin dall'inizio fatto autocoscienza”, documento manoscritto, 1974 (Fondo Boselli, Archivio dei Movimenti di Genova).

I gruppi più naif mutuano il concetto di repressione sessuale reichiana e tramutano l'espressione sessuale in una potenzialità eversiva, rivoluzionaria.

La grande famiglia che è la società borghese fa di tutto per impedire la nostra liberazione: trovagli [sic] un po' una stanza, dei consultori seri, anticoncezionali gratuiti e ginecologi preparati e non stronzi. Siamo convinti che dietro a questo si nasconda qualcosa di fondamentale per il potere borghese: più la vita sessuale si svolge in modo sano, sereno e libero, tanto più libero, attivo e critico diventa l'individuo. L'individuo critico è una bomba in seno al sistema. [...] La liberazione sessuale è quella che ti spinge a lottare col corpo e la mente creativa contro ogni oppressione.¹¹³

I collettivi femministi con un'impostazione più politica operano un ulteriore passaggio cercando una “sessualità diffusa”, non strettamente coitale: un concetto ripreso da Shulamith Firestone, che nel suo *La dialettica dei sessi* aveva incorporato i concetti marcusiani e la nozione secondo cui liberazione sessuale significava liberarsi innanzitutto della “tirannia genitale”. Una sessualità, in sostanza, che si svincoli dai ritmi produttivi e produttivistici che il capitalismo impone non soltanto sul lavoro, ma anche nella vita privata, nel tempo libero, nelle relazioni.

Come si fa a spezzare il modo riproduttivistico in cui è inteso l'amore (uno due tre coiti o “venute” comunque), quando la produttività è assunta a criterio generale dell'organizzazione sociale capitalistica? Come si fa ad abbandonarsi ai tempi che il piacere richiede per espandersi quando la nostra vita di ogni giorno è scandita da tempi strettissimi, è tutta una serie di cartellini da timbrare? [...] Il tipo di sessualità che viene fuori dai nostri bisogni di donne [...] è rivoluzionaria proprio perché urta violentemente, nega, ha una logica profondamente diversa da quella del sistema e solo noi donne possiamo concretamente portarla avanti nella misura in cui prefigura rapporti umani diversi.¹¹⁴

Nei maggiori partiti italiani le sollecitazioni che vengono dai e dalle giovani sono colte con difficoltà e lentezza. Il Partito Comunista apre alla tematica sessuale con un convegno sull'educazione nelle scuole¹¹⁵ (1975), ma sono le lettere sempre più frequenti a *L'Unità*¹¹⁶ che segnano realmente il cambiamento di prospettiva. I giovani cristiani che si incontrano per parlare di sessualità aderiscono spesso alle comunità di base, e trovano poco spazio espressivo all'interno della Democrazia Cristiana; caso a sé rappresenta invece il Partito Radicale, unico reale interlocutore parlamentare del movimento per quanto riguarda le tematiche civili (aborto, educazione sessuale,

113 “Costruiamo un centro sociale”, Sestri Ponente – Genova, 1976 [gruppo misto] (Fondo Richebuono, Archivio dei Movimenti di Genova).

114 “La nostra sessualità”, Collettivo Femminista Genovese, 1974 (Fondo Boselli, Archivio dei Movimenti di Genova).

115 *Educazione sessuale: esperienze e prospettive nel campo dei consultori familiari e dell'attività scolastica*, Roma, 11-13 novembre 1975.

116 F. Ermani, *Un romanzo rosa chiamato “Unità”*, in *L'Espresso*, 22 marzo 1981.

diritto alla contraccezione...), ma spesso criticato per le simpatie filoamericane e invisibile alla parte più politicizzata e ideologica del femminismo.

A livello di movimento, la sessualità diviene ben presto un terreno di scontro politico, un paradigma per ribaltare – o modificare - il rapporto di dominio e potere tra i sessi. È un passaggio che porta quindi al di là del terreno autocoscienziale, in una ricerca di teoria che tenta di coniugare le diverse anime del movimento femminista: un'operazione che non riuscirà del tutto, se non a livello locale (si pensa ad esempio alle Nemesiache di Napoli, che arrivano a operare un importante lavoro di teorizzazione), e la cui mancanza si sentirà negli anni a venire, quando il fronte femminista si troverà spaccato proprio su questioni “teoriche” della sessualità (caso esemplare, la gestazione per altri) senza aver creato la cornice teorica per affrontarle, perlomeno a livello nazionale¹¹⁷.

A Paestum – 1976 – in un convegno affollatissimo, si riconosce che la sessualità è il terreno su cui operare un cambiamento del rapporto tra i sessi, ma si chiede non più una “pratica”, ma una teoria, e una leadership nazionale (al gruppo milanese di farsi testa del movimento).¹¹⁸

4.2.2 *L'autocoscienza*

Si parlava molto banalmente e sinceramente della nostra tragica sessualità. (Rosalba, Torino)

Secondo l'antropologa Margaret Mead, perché una donna raggiunga la piena soddisfazione sessuale è necessario che viva in una società che riconosca il suo desiderio e lo valorizzi, che possa comprendere i meccanismi che stanno alla base della sua anatomia sessuale e che la sua cultura preveda un insegnamento delle tecniche sessuali che possono portarla all'orgasmo¹¹⁹. Com'è evidente, nessuno di questi fattori era presente nell'Italia degli anni Sessanta: il femminismo tenta di dare risposte in questa direzione, e contemporaneamente di fornire un orizzonte di senso alle tante che si sentono inadeguate al modello “libero” vigente, tanto quanto a quello repressivo proposto dalla generazione precedente.

117 La nascita degli studi di genere ha riguardato in Italia soprattutto le discipline storico-sociologiche, perlomeno negli anni Settanta e Ottanta. È solo a partire dagli anni Novanta che si apre lo spazio per le riflessioni filosofiche e speculative.

118 Documento manoscritto, senza data (Fondo Melandri, Fondazione Badaracco).

119 In C. Blackledge, *Storia di V. Biografia del sesso femminile*, il Saggiatore, Milano 2005.

Recuperare una sessualità al femminile significa sovvertire l'ordine simbolico e strutturale maschile, riaffermando la propria femminilità – il proprio diritto alla differenza – all'esterno dei canoni stereotipati della donna dicotomica “santa o puttana”. Per le donne, dichiarare l'esistenza e il diritto al piacere ha voluto dire riappropriarsi della propria femminilità, in contrasto con i tentativi di omologazione emancipatoria che avevano contraddistinto le femministe di epoca precedente (Carla Lonzi utilizza la parola “emancipata” in senso dispregiativo a più riprese nei suoi diari).

Prima, per rifiutare il ruolo di donna, avevo rifiutato moltissimo la mia sessualità, facevo una censura su me stessa. Solo attraverso la negazione della mia determinazione sessuale riuscivo a pormi, nel rapporto con gli altri, come “persona” al di fuori dei ruoli sessuali e a farmi accettare in quanto tale.¹²⁰

Il primo e fondamentale passaggio è il confronto, la scoperta che la propria angoscia privata (come abbiamo visto, solo le riviste femminili fornivano un nebuloso conforto) è in realtà un problema collettivo – addirittura politico, in un passaggio successivo.

Dopo due giorni [dal mio primo rapporto] mi capitò di parlare della cosa, c'erano le solite a dire quanto fosse bello, ma proprio tanto bello, tanto bello, e allora non ne ho potuto più e me le chiamo a parte e faccio: “Ma voi questo amore lo avete fatto? Perché, guardate che io l'ho fatto e non ho provato niente”. Una di loro mi guarda e si stringe nelle spalle, come per dire di lasciare andare, e allora io insisto: “No, voglio sapere cosa hai provato tu, che parli sempre tanto”, dico alla più fatale, la vissuta del gruppo: “Be', veramente non è che provi molto, neanche'io”. “Io invece” dice la più timida “pensavo di essere l'unica a non sentire niente”. Insomma, per concludere, nessuna aveva provato niente.¹²¹

Nelle sedute di autoscienza i livelli simbolici, individuali e politici del discorso sulla sessualità si sovrappongono, andando a creare un discorso che, senza soluzione di continuità, passa dalle difficoltà a raggiungere l'orgasmo alla ribellione contro la riduzione del corpo femminile ad apparato riproduttivo, dal valore del sesso nella società patriarcale alle esperienze personali con gli uomini. Si va così a formare un “patrimonio collettivo”¹²², una base comune con cui potersi confrontare per cercare di uscire personalmente dalla percezione di subalternità nelle relazioni (soprattutto fisiche) con gli uomini, e socialmente dalla concezione fallocentrica della sessualità, e dalla reificazione del corpo della donna.

120 E. Forni, *Coppia: a ciascuna la sua*, in *Effe*, dicembre 1976.

121 L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 113.

122 A. Ribero, *Una questione di libertà*, cit., p. 213.

4.2.3 Critica alla rivoluzione sessuale

La rivoluzione sessuale maschile è stata l'ultimo atto con cui il patriarcato ha cercato di rendere rivoluzionaria un'oppressione: 'Il sesso è bello! Il coito è bello!' inganna ancora una volta la donna su ciò che è bene per lei.¹²³

Le Nemesiache rigettano le false risoluzioni della libertà sessuale poiché ritengono che i rimedi che il maschio vuole farci intravedere non fanno che rafforzare l'opposizione e la violenza: la lotta contro il congegno mostruoso dell'industria e della politica del sesso, è la ricerca di una sessualità in armonia con la natura della donna, non con la falsa natura che l'uomo ci ha voluto attribuire in conseguenza della violenza fattaci, una sessualità, dunque, che non comprometta e non violenti la possibilità della donna di generare vita.¹²⁴

La critica alla rivoluzione sessuale maschile è uno dei punti fermi da cui si muove la scoperta di una sessualità al femminile. L'apertura del mondo mainstream a una "cultura del sesso" di stampo liberale, centrata sulla sessualità al maschile, porta le donne a una riflessione sulle proprie dinamiche intime e relazionali.

Io non parlo più di liberazione sessuale, parlo di libertà sessuale. Liberazione sessuale era quella sessantottina; quella femminista è la libertà. È una cosa diversa. La libertà sessuale sei tu al centro, scegli liberamente; la liberazione era non fare quello che ti veniva detto prima, ma fare quest'altro, che era il modello che ti veniva proposto. Il modello della sessualità maschile: una disposizione a quello, che era l'unico modello di liberazione sessuale. (Luciana, Milano)

Neanche le versioni hippie dell'amore libero convincono le femministe, che criticano il sistema patriarcale e produttivistico sotteso alla "plurisessualità" concepita come collezione di rapporti sessuali coitali.

Sentendo parlare di plurisessualità probabilmente ci viene spontaneo pensare al cosiddetto "amore di gruppo" versione tardo capitalista in cui l'amore centra [*sic*] ben poco. Queste orge collettive non sono altro che l'antitesi necessaria e complementare all'amore coniugale borghese allo stesso modo in cui la prostituzione è l'antitesi necessaria e complementare alla monogamia borghese. La plurisessualità è all'opposto la massima valorizzazione dei rapporti tra individui autonomi e la negazione dell'amore coniugale borghese attraverso l'estensione di tutto ciò che è normalmente riservato alla coppia nella sua complessità, di cui la sessualità è solo parte.¹²⁵

Se il sesso si pone come uno degli strumenti più evidenti per contestare la società borghese, la rigidità familiare, l'educazione cattolica e oppressiva, la ribellione

123 C. Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, cit.

124 *Manifesto delle Nemesiache*, in *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 95.

125 "Prima le donne e i bambini", Mestre, 1976 (Fondo Richebuono, Archivio dei Movimenti di Genova). Il documento è scritto da un uomo, in un tentativo di autocoscienza e autocritica maschile.

rimane però – perlomeno a livello diffuso – a un livello molto superficiale, in cui la pratica sovrasta la teoria. I ragazzi e le ragazze del Sessantotto si trovano alle prese con un abbattimento dei tabù inculcati dall'infanzia che non va di pari passo a una messa in discussione più strutturale della repressione sessuale sociale e porta a una scissione che assume talvolta contorni tragici sul piano personale.

Credo di aver avuto le prime esperienze sessuali non per fare un piacere a me stessa, ma per fare un dispiacere ai miei genitori: senza dubbio quello era il mio obiettivo. Sono sempre stata schizzinosa: era proprio una cosa che mi turavo il naso, era una cosa che si doveva pur fare! [...] L'incontro col femminismo è quello che mi ha fatto capire che cosa veramente desideravo. Tutto sommato, che potevo conquistare [gli uomini] l'avevo dimostrato – e poi? Ero anorgasmica, guarda un po'! (Intervista originale n. 17)

La coscienza che quella rivoluzione sia soprattutto maschile si fa strada lentamente ma nettamente nei pensieri delle giovani donne, che faticano a trovare riscontro dei propri desideri e sentimenti tanto nella vulgata mainstream quanto nella filosofia hippie o libertaria.

Io, avendo anche partecipato al '68, con questi compagni entusiasti del fatto che le donne si stavano liberando – però la sessualità la sentivo ancora la vecchia sessualità maschile. Non mi riconoscevo, anche se noi ci sentivamo di avere rapporti prematrimoniali con loro. C'era qualche cosa che andava indagato: volevo capire dov'era la mia, di sessualità. Per questo ho messo in piedi tutta questa autocoscienza, perché ci potessimo confrontare sul nostro immaginario. (Melusina, Milano)

Ma la battaglia contro la repressione maschile a livello sessuale è difficile da sostenere, soprattutto a livello personale: è così che alla teorizzazione politica si affianca la pratica dell'autocoscienza, nel tentativo di ricomporre quella scissione interna che individuava il “nemico” nel “compagno”.

Il concetto di liberazione sessuale così come viene portato avanti da certi strati più “avanzati” della popolazione maschile (vedi hippies, reichiani e molti compagni della sinistra) si presenta poi doppiamente oppressivo in quanto dà per scontato che quello che la donna si aspetta da un rapporto sessuale soddisfacente sia esattamente quello che l'uomo trova soddisfacente per lui. Caduti i pregiudizi morali le donne non si sentono abbastanza “evolute” se non “scopano” con il maggior numero di maschi possibile. Salvo poi trovarsi allo sbaraglio nel caso di un aborto o di una maternità al di fuori del matrimonio perché vivono una situazione fittizia non sostenuta da una oggettiva realtà esterna. Così come l'operaio vende al padrone la sua forza lavoro la donna vende il suo corpo in cambio di una sicurezza sociale ed economica. Questa vendita che oggi viene spacciata come conclusione logica dell'amore era in passato molto meno mistificata e l'operazione veniva conclusa dai genitori senza nemmeno il consenso delle parti.¹²⁶

4.2.4 Critica al fallocentrismo, rifiuto del coito, ricerca del piacere

Sperimentare nuove forme e

126 Documento del Movimento femminista romano, febbraio 1973 (Fondo Percovich, Fondazione Badaracco).

portare avanti un discorso sulle modalità di fare l'amore è un po' faticoso. La strada del coito è così evidente. (Francesca, Genova)

Le Nemesiache vogliono una sessualità non pericolosa e si dichiarano per un erotismo libero e una sessualità vaginale solo per la riproduzione. Il femminismo non è lesbismo; non vogliamo mettere al sesso un'altra etichetta.¹²⁷

Alla ricerca di un nuovo piacere, o di nuove forme per ottenerlo, il femminismo prende di mira il fallo, inteso come elemento simbolico e fattuale del dominio maschile in campo sessuale. La battaglia si muove su un piano ideologico, con un'interpretazione radicale e sovversiva dei paradigmi freudiani, e si trasforma in applicazione pratica nel rifiuto del coito in favore di una sessualità più giocosa e meno genitale.

All'interno del movimento omosessuale la difficoltà della lotta non tarda a farsi sentire, e se il livello teorico continua a cercare di destrutturare il fallocentrismo (“privatizzazione dell'ano che va di pari passo con la pubblicizzazione del fallo, quest'ultimo quale misura della sessualità maschile – cioè oggi di tutta la sessualità – e del suo valore di scambio”¹²⁸), a livello personale i tentativi di coerenza sono ben più ardui:

Io in quel momento avevo una difficoltà di cui non ero molto cosciente rispetto alla penetrazione. Perché nella mia ideologia, influenzata dalla dimensione femminista della penetrazione come violenza, io mi dicevo e praticavo anche una sessualità in cui la penetrazione non aveva un ruolo centrale, poteva anche essere completamente assente. Comunque la vivevo molto più liberamente con partner occasionali che con il mio partner. Tant'è che l'unica volta che lui ha fatto per penetrarmi io sono quasi svenuto – non perché lui ce l'avesse così portentoso o traforante, solo che io dicevo: “No, come, tu che sei il mio amore, mi penetri!”. (Intervista originale n. 18)

Al contrario, l'omosessualità femminile assume un valore politico particolarmente pregnante, proponendo un modello di piacere non penetrativo.

Le omosessuali del FUORI! DONNA individuano nella società attuale quella che pratica il terrorismo sessuale, affinché la sessualità, da potenziale gioioso e aperto, si chiuda in sessualità procreativa ed eterosessuale; quella che priva il sesso della meravigliosa pluralità di espressioni cui oggi guardano le lesbiche, e possono guardare le non lesbiche [...].¹²⁹

127 *Manifesto delle Nemesiache*, in *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 95.

128 *Omosessualità e amore. Primo congresso internazionale di controinformazione sulla sessualità*, Roma, 13-14 ottobre 1973 (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

129 “Documento del gruppo Fuori! e del Fuori! Donna di Torino per il II Congresso del MLD a Roma”, aprile 1975 (Archivio del FUORI!, Fondazione Sandro Penna).

La strada era stata aperta da Anna Koedt, che nel suo *Il mito dell'orgasmo vaginale* (1970) scriveva

Il riconoscimento dell'orgasmo clitorideo minaccerebbe le istituzioni eterosessuali. Dal momento che indicherebbe che il piacere sessuale è ottenibile sia dagli uomini che dalle donne, ciò renderebbe l'eterosessualità non un assoluto, ma un'opzione. Aprirebbe quindi la questione delle relazioni sessuali umane oltre i confini del presente sistema di ruoli maschile-femminile.¹³⁰

Il rifiuto del coito – oltre a destrutturare la centralità del fallo e della genitalità – è infine anche il rifiuto di una sessualità esclusivamente procreativa, (ri)produttiva, finalizzata.

In un mondo fondato sulla repressione sessuale e su quell'immonda schifezza – che è il *Lavoro* –, tutti gli improduttivi, tutti coloro che non chiavano (soprattutto nella classe operaia) al solo fine di moltiplicare il numero dei disoccupati sul mercato del lavoro, tutti coloro che sono stufi di questa merda di civiltà giudeo-cristiana, borghese e kapitalista, non hanno alternativa che la resistenza o la rivolta.¹³¹

In questa direzione di “improduttività” l'amore omosessuale si rivela particolarmente efficace nel sottrarre il sesso dalla “etica del lavoro”¹³² eterosessuale.

L'amore omosessuale è attualmente l'unico amore che mira all'eguaglianza perché, marginale, non è di alcuna utilità sociale, perché i rapporti di forza non ci sono iscritti all'origine della società; perché i ruoli uomo/donna, attivo/passivo, padrone/schiavo vi sono instabili e invertibili in ogni momento.¹³³

Anche in ambito eterosessuale il rifiuto della logica riproduttiva significa un sovvertimento della sessualità al maschile, alla ricerca di un “piacere diffuso”, non esclusivamente genitale.

Io per un sacco di tempo con la mia sessualità ho avuto tantissimi problemi. Con mio marito non riuscivo ad avere una sessualità normale; soffrivo di vaginismo, ero clitoridea già da allora. E quando nelle manifestazioni dicevano “Col dito, col dito” era una cosa reale per me. L'autocoscienza mi è servita per capire che c'erano donne come me, che non era una questione di sessualità maschile, era proprio il mio corpo che aveva l'esigenza di una sessualità diversa, una sessualità più ampia, più estesa: il mio corpo intero doveva essere coinvolto. (Intervista originale n. 19)

A questo si aggiunge una dimensione giocosa, che le donne ritrovano al di fuori della coppia, nelle avventure di una sola notte un tempo appannaggio maschile, ma anche ricalibrando la propria sessualità al di fuori delle logiche coitali: una sessualità che in molte avevano reputato infantile, puberale o “poco seria”.

130 A. Koedt, *Il mito dell'orgasmo vaginale*, in *Donne è bello*, documento a cura di L'Anabasi, Milano, 1972 (http://www.bibliotecadigitaledelledonne.it/824/1/donne_e_bello.pdf, 4/9/2019).

131 “*Dalla rivolta alla rivoluzione*”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 52.

132 B. Ehrenreich, E. Hess, G. Jacobs, *Remaking Love*, cit., p. 196.

133 “*Per una concezione omosessuale del mondo*”, in F.H.A.R., *op. cit.*, p. 93.

Io avevo sempre dato per scontato, non solo io di essere monogama, ma che fossero monogami anche quelli con cui mi relazionavo. Sapevo perfettamente che il mondo non andava così, ma le donne serie si trovano degli uomini seri! Quindi la monogamia veniva scardinata; veniva scardinata da un'idea di sessualità che voleva essere gioiosa. Io non ne potevo più di avere una sessualità di routine. Non era roba da poco. (Intervista originale n. 20)

Il rifiuto – o il ridimensionamento – del coito porta con sé una messa in crisi delle modalità maschili: gli uomini si trovano infatti del tutto impreparati a fronteggiare le nuove richieste delle donne, dal momento che le riflessioni avvengono perlopiù in ambito separatista e solo alla fine sono riportate a livello di coppia o di relazione a due. La presa di coscienza femminista non porta necessariamente a una totale destrutturazione della relazione uomo-donna (anche se i casi non sono rari, tanto a livello personale che politico), ma quasi sempre avviene una ridiscussione di quelli che fino a quel momento erano percepiti come i ruoli tradizionali della relazione sessuale.

Allora, a te piace il coito: ok, facciamo 'sto cazzo di coito. Ti dico cosa mi piace a me e cerchiamo di soddisfare anche me, e poi però usciamo insieme, andiamo al cinema, a teatro, all'assemblea, sulla piazza pubblica. Quello che a me mi è sempre stato stretto era la casa: l'idea che la mia condizione era la mia branda, la mia cucina – tant'è vero che non ho mai fatto figli. [...] Vuoi fare il coito? E facciamo 'sto coito. Ricordati a) che esisto io, b) che mi devi dare piacere e c) che mi devi trattare non bene, ma divinamente. Questo era il mio obiettivo. Il coito è uno strumento per farmi trattare divinamente? Sì, perché i maschi ti amano solo quando ti trombano – detta così è veramente tremenda, però lo penso. (Intervista originale n. 1)

4.2.5 Il piacere: clitorideo o vaginale?

Voglio da ora che il mio corpo, la mia mente, la mia fantasia non siano estranee all'amore. Da oggi voglio anch'io provare piacere. Non mi importa se lui sentirà male, perché io è da secoli che sto zitta e lo lascio fare.¹³⁴

“Col dito, col dito, orgasmo garantito”, urlavano le femministe per stupire i borghesi (maschi). La scoperta, per molte, era recente: rotto il velo di pudore sulla masturbazione, appresa la propria anatomia grazie a *Noi e il nostro corpo* o nelle sedute di autovisita, le femministe trovano un piacere mai provato prima – o tenuto profondamente nascosto come qualcosa di infantile, peccaminoso, sbagliato.

Ovviamente io ero convinta che il coito mi avrebbe procurato un piacere molto maggiore di

134 “Il ventre magico”, Collettivo femminista di Casalmaggiore, gruppo di autocoscienza, 1976-77 (Fondo Libreria delle Donne, Fondazione Badaracco).

quello della masturbazione... E dato che eravamo tutt'e due abbastanza inesperti, io sono andata avanti molto tempo senza [che mi piacesse]. Io avevo vergogna di dirgli cosa volevo. Non era solo vergogna, io pensavo una cosa, me lo ricordo bene: "A furia di essere masturbata, io mi sono abituata a una sessualità infantile e non alla vera sessualità che è questa. Bisogna che io – ovviamente, io – devo imparare a godere di questa cosa". E mi ricordo che uscivo sempre da questi rapporti con un senso di frustrazione molto grande, perché mi ero eccitata – lui mi piaceva molto, fisicamente, ero innamorata – e non venivo. (Intervista originale n. 7)

Gli studi scientifici statunitensi degli anni Sessanta avevano sottolineato la difficoltà femminile a raggiungere l'orgasmo durante il coito, ma questo limite era stato visto come una disfunzione accessoria, causata più che altro da fattori sociali e culturali, tanto che Masters e Johnson erano arrivati a proporre un vero e proprio "metodo" scientifico per "curare" le donne. È *Il rapporto Hite*, della giovane studiosa Shere Hite, a segnare un cambiamento di passo e prospettiva sul piacere delle donne.

Insistere ad affermare che la donna dovrebbe avere l'orgasmo durante il coito come conseguenza di questo, significa costringerla ad adattare il proprio corpo a una stimolazione inadeguata; le difficoltà e i frequenti insuccessi intrinseci nel tentativo alimentano continue sensazioni di insicurezza e di rabbia.¹³⁵

La stessa Hite sarà poi la curatrice di un ampio servizio sulla sessualità, pubblicato su *L'Espresso* nel 1977 e tra i primi a portare al grande pubblico italiano – per quanto intellettuale – la tematica dell'orgasmo femminile.

In ambito femminista, il discorso sulla riscoperta del piacere della donna non può prescindere dai due testi caposaldi dell'epoca: *Il mito dell'orgasmo vaginale* di Anna Koedt e *La donna clitoridea e la donna vaginale* di Carla Lonzi, pubblicato per la prima volta nel 1971.¹³⁶

Dal punto di vista patriarcale la donna vaginale è considerata quella che manifesta una giusta sessualità mentre la clitoridea rappresenta l'immatura e la mascolinizzata, per la psicoanalisi freudiana addirittura la frigida. Invece il femminismo afferma che la vera valutazione di queste risposte al rapporto col sesso che opprime è la seguente: la donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca mentre la clitoridea è una che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro, che sono quelle che hanno presa sulla donna passiva, e si è espressa in una sessualità non coincidente col coito.¹³⁷

135 S. Hite, *Il rapporto Hite. Una inchiesta nuova sulla sessualità femminile*, Bompiani, Milano 1977, p. 267.

136 Non si hanno certezze per quanto riguarda i contatti tra Carla Lonzi e gli scritti femministi d'oltreoceano. Il documento della Koedt sarà diffuso in italiano da Anabasi nel 1972, ma è possibile che Lonzi l'avesse letto nel suo viaggio negli Stati Uniti. Non ci sono comunque riferimenti espliciti al testo in nessuno dei suoi scritti. (Cfr. M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit.).

137 C. Lonzi, *Donna clitoridea e donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1971, p. 7.

L'opera di Carla Lonzi traccia una netta distinzione di merito tra clitoridee e vaginali, etichettando le seconde come “donne sulle quali il condizionamento culturale a godere durante il coito è efficace” e riconoscendo un processo di liberazione dal potere patriarcale solo alle prime.

Il piacere vaginale non è per la donna il piacere più profondo e completo, ma è il piacere ufficiale della cultura sessuale patriarcale. Raggiungerlo per la donna significa sentirsi realizzata nell'unico modello gratificante per lei: quello che appaga le aspettative dell'uomo.¹³⁸

Una distinzione che torna anche nei suoi diari¹³⁹, in cui “vaginale” è l'aggettivo che la Lonzi utilizza per designare le donne con cui non si trova in sintonia, con insofferenza malcelata. Anche Maria Luisa Boccia, massima studiosa del pensiero di Carla Lonzi, sottolineerà poi come quella lonziana sia una distinzione approssimativa, che non tiene conto della possibilità di ricerca di un piacere vaginale anche al di fuori del regime patriarcale¹⁴⁰. Nei gruppi di autocoscienza degli anni Settanta, però, gli scritti di Rivolta femminile sono difficilmente messi in discussione, e le donne si affannano a cercare e affermare un piacere clitorideo, anche a discapito di vie personali eventualmente più appaganti: l'orgasmo vaginale diviene ben presto un tabù.

Al di là dei limiti “anatomici” dell'idea di Carla Lonzi, *Donna clitoridea e donna vaginale* è uno scritto profondamente politico, in cui alla ricerca del piacere si lega indissolubilmente la lotta – politica e personale – per l'abbattimento del patriarcato.

La rinuncia al piacere è la rinuncia alla propria autonomia e alla propria identità. Il costituirsi nel rapporto sessuale di uno schema di sottomissione esclude ogni possibile reciprocità, ogni relazione libera, tra l'uomo e la donna. La donna che pone il proprio piacere, la propria realizzazione sessuale nell'adesione al modello maschile, nel coito vaginale, accetta di farsi complementare dell'uomo, di riconoscersi lì dove egli vuole, dove egli ha bisogno che stia.¹⁴¹

Gli scritti di Anna Koedt – per quanto l'impianto sia meno sociale, più scientifico – non sono certo più morbidi: per la Koedt la vagina femminile è pressoché insensibile, e non c'è quindi da stupirsi se le donne non riescono a raggiungere l'orgasmo con il coito. Un punto di vista sarcasticamente criticato da Jill Johnston, che nel suo *Lesbian Nation* osserva come

Studiando la letteratura femminista ho capito che le femministe avevano trovato la motivazione

138 Ibidem.

139 C. Lonzi, *Taci, anzi parla*, cit.

140 M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 185.

141 M. L. Boccia, *Per una teoria dell'autenticità*, cit.

perfetta per la loro frustrazione e la scusa per non dover più sentirsi costrette a scopare con un uomo. [...] Mi sembra stupefacente che ciò che rivendicavano fosse un ostinato rifiuto ai rapporti convenzionali sulla base di una vagina insensibile. (Senza alcun riferimento a mani, banane o dildi).¹⁴²

Al di là del (mancato o parziale) dibattito sul piacere clitorideo, le femministe rivendicano una “sessualità diffusa”, non genitale e non coitale, che possa uscire dalle logiche parcellizzate della sessualità maschile, nonché del sistema capitalista.

Capire che il nostro corpo nella sua interezza (un corpo vivo quindi animato da ragione, desideri, trasporti, consapevolezza, linguaggio) può essere fonte di piacere, che nella sua interezza dev'essere coinvolto nel rapporto con l'uomo [...] significa porre una grossa domanda, una rivendicazione esplosiva. Stare insieme senza ansia, uscire dalla dimensione strettamente genitale, lasciare veramente emergere le nostre pulsioni, viverle con consapevolezza, non essere estraniare nei rapporti sessuali, vivere quello che abbiamo definito una “sessualità diffusa”, che ha tempi e forme di espressione diversi da quelli del semplice coito, che significa gioco e espansione della nostra autonomia di persone, vuol dire cominciare a rovesciare (a partire dal letto o dal prato) una logica che è la logica dominante, “del sistema”.¹⁴³

Una logica “produttivistica” che secondo le femministe neanche la filosofia hippie aveva abbandonato, trasformando gli incontri sessuali in un trionfo quasi meccanicistico dei sensi.

Il capellone, cioè, fa piazza pulita, in un sol colpo, di tutta una quantità di consuetudini, usanze, riti ed abitudini. Niente corteggiamenti, approcci, paroline dolci e sdolciate! Egli arriva subito al sodo, tanto che appare, a chi lo osservi e sia al di fuori del suo ambiente, perfino brutale. Il capellone, rivolgendosi a coloro che gli rimproverano una troppo sbrigativa iniziativa, si giustifica affermando che nel comportamento umano quello che conta è il lato istintivo, i sensi.¹⁴⁴

Al tempo stesso, nei collettivi si parla di orgasmo, lo si analizza nei dettagli, talvolta scientificamente con l'aiuto di alcuni libri, in altri casi partendo da sé e dalle proprie esperienze, mettendo in discussione il livello teorico per approdare all'analisi sperimentale delle sensazioni.

E quindi, era ovvio che io non provassi l'orgasmo! Era così ovvio, nella modalità in cui facevamo l'amore, che si-sco-pa-va. Insomma, tre spinte pelviche, cinque, dieci, quelle che erano, e io – ero molto innamorata di quest'uomo, molto attratta – però io non godevo, assolutamente, e rimanevo insoddisfatta. Poi, appunto, non mi ero mai masturbata, e quindi non è che mi masturbassi per arrivare all'orgasmo io. E quindi rimanevo sempre con questo senso di frustrazione, un desiderio che poi mi rimaneva lì. Allora ho cominciato a fare questo, a capire – sto parlando di cose molto terra terra, non parlo di sentimenti – ho cominciato a masturbarmi, mi sono guardata... non l'avevo mai guardata. (Intervista originale n. 7)

Il ritrovarsi tra donne dà il via inoltre a quel processo di “nominazione” (di cui si è

142 J. Johnston, *Lesbian Nation*, Simon and Schuster, New York 1974, p. 169.

143 “La nostra sessualità”, Collettivo Femminista Genovese, 1974 (Fondo Boselli, Archivio dei Movimenti di Genova).

144 E. Ichx, *Ho vissuto un anno coi capelloni*, Edizioni Meb, Torino 1967, p. 39.

già parlato a proposito dell'oppressione di genere), che avviene anche per il piacere sessuale.

L'orgasmo è un tema di cui io ho sentito parlare nel collettivo, perché altrimenti ne avrei ignorato l'esistenza – se non perché avevo provato io delle sensazioni. Lì queste sensazioni hanno trovato delle parole per dirle, perché altrimenti non le avrebbero avute. (Lisetta, Novi Ligure)¹⁴⁵

Nominazione che va di pari passo con una presa sulla realtà, un'affermazione di sé nella relazione di coppia e a livello pubblico che fino a quel momento le donne non sentivano di avere, e che porta a una maggiore sicurezza anche a livello sessuale.

Se tu non avevi il tuo piacere ti sentivi assolutamente tranquilla nel pretenderlo. [...] È la stessa cosa di quando Pennac ci ha detto che potevamo non finire i libri. Dici, “Ma non lo sapevi prima?”. Sì, però... E così l'idea del piacere clitorideo: è stato così affermato, che ci sentivamo in diritto di pretenderlo laddove non l'avessimo raggiunto. Quindi io ne ho avuto grande giovamento, da quel punto di vista, perché nella relazione mi sentivo molto tranquilla. (Intervista originale n. 21)

Man mano che acquisiscono conoscenza e consapevolezza nel confronto con le altre donne, le femministe danno il via a un percorso di sperimentazione – personale o condiviso con le compagne – che sovverte, per un breve ma intenso periodo, le dinamiche di conquista uomo-donna, esasperando la cesura con il mondo maschile, incapace di comprendere queste nuove istanze così corporee e poco teoriche – perlomeno agli occhi degli uomini¹⁴⁶.

Dicevo: “Ma com'è possibile che non riusciamo a darci piacere? Può essere così bello, ma è così raramente bello, chi sbaglia?”. Io [...] pensavo sin da giovane che [gli uomini] erano negati, perché non si erano mai interrogati, perché pensavano che era così che si trombava, che si zompava su una donna. E lo sentivo dire dalle amiche di mia mamma e da mia mamma, e dal Collettivo Femminista. Allora io non ti posso dire che mi ha salvato, il Collettivo Femminista, molto di più. Mi ha dato una libertà, un respiro, una sensazione di non esser sola, che stavo facendo una ricerca che era più grande di me. (Intervista originale n. 1)

4.2.6 Maternità e aborto

Dio la benedica, la pillola, perché ci ha tolto dalle angosce che avevano avuto le nostre sorelle maggiori. (Francesca, Genova)

145 “Le parole per dirlo”, titolo di un romanzo di Marie Cardinal sulla scoperta del femminismo, è una delle espressioni utilizzate più di frequente dalle militanti di allora.

146 B. Ehrenreich, E. Hess e G. Jacobs suggeriscono come il film pornografico *Gola profonda* (1972), in cui una prostituta scopre che il proprio clitoride si trova in gola, sia una reazione maschile alla destrutturazione dell'orgasmo vaginale e alla ricerca del piacere clitorideo: integrando il clitoride nelle proprie fantasie, gli uomini riescono a non soccombere alle nuove richieste femminili (*Remaking Love*, cit., p. 87).

Fra la Mater dolorosa e Medea, versione procreativa dell'antinomia vergine/puttana, non c'è spazio per la paura, il dubbio, la sprovvedutezza, il sacrosanto rifiuto del sacrificio a tutti i costi, la voglia di autonomia, e altro ancora.¹⁴⁷

Il dibattito sulla maternità si scatena in parte a corollario della discussione sulla libertà sessuale. La pillola anticoncezionale era stata sicuramente il motore – perlomeno commerciale – della rivoluzione sessuale¹⁴⁸, e aveva liberato una generazione di donne dall'incubo della gravidanza indesiderata, nonché dalla pena del coito interrotto, che già Margaret Sanger¹⁴⁹, pioniera del movimento per il controllo delle nascite negli anni Venti, aveva individuato come responsabile dell'impossibilità femminile di godere del sesso.

[Il coito interrotto ha un] effetto malvagio sulla condizione nervosa della donna. La donna non ha completato il suo desiderio, è sotto un'alta tensione nervosa, il suo intero essere è forse sull'orlo della soddisfazione. E lei è quindi lasciata in questo stato insoddisfacente, che non è neanche lontanamente umano.¹⁵⁰

Negli Stati Uniti il controllo delle nascite è un tema caldo: già da diversi decenni associazioni e organizzazioni si occupano di informare le donne sulla possibilità di non avere figli non desiderati; nel 1965 il Presidente Johnson si esprime a favore degli anticoncezionali per limitare la sovrappopolazione mondiale nel Discorso sullo Stato dell'Unione. E non è il primo Presidente statunitense a spendersi in questa direzione: già Eisenhower, prima di lui, era stato presidente onorario della Planned Parenthood¹⁵¹, in un impegno che vedrà gli Stati Uniti schierati per diversi decenni anche sul piano internazionale, tramite finanziamenti, organizzazioni sovranazionali e campagne promozionali, come quella affidata alla Disney nel 1967 (*Family Planning*, tradotto in 24 lingue).¹⁵²

In Italia le cose sono ben diverse, e il brano di Patty Pravo *Quale signora* (1974), in

147 A. Bravo, *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci*, cit., p. 4.

148 Un riferimento cinematografico per una riflessione sull'impatto della pillola anticoncezionale è *L'harem* di Marco Ferreri (1967), in cui è proprio la perdita della pillola a privare la protagonista del suo ascendente sugli uomini e ad avviare il declino della sua libertà, fino al tragico epilogo.

149 Margaret Sanger (1879-1966), pioniera dell'educazione sessuale, diffuse il concetto di controllo delle nascite negli Stati Uniti e contribuì attivamente alla creazione di cliniche e centri specializzati, oltre ad organizzazioni informative sfociate oggi nella Planned Parenthood.

150 In J. D'Emilio, E. B. Freedman, *Intimate Matters*, cit., p. 244.

151 La Planned Parenthood è un insieme di associazioni statunitensi che si battono su temi inerenti alla genitorialità pianificata: diritto alla contraccezione e all'aborto, educazione sessuale, accessibilità ai servizi medici...

152 Sul tema, M. Connelly, *Fatal Misconception. The Struggle to Control World Population*, Belknap Press, Cambridge and London 2008. Cfr. anche D. Allyn, *Make Love, Not War*, cit., pp. 30 e segg.

cui si ammicca alla pillola (“Da due giorni non la prendo più, non sarò meno vuota ma più donna, questo sì”), è censurato dalla RAI e arriva solo nei jukebox. Procurarsi gli anticoncezionali non è semplice: fino al 1978 l’“incitamento a pratiche contro la procreazione o [la] propaganda a favore di esse” è punito dall’articolo 553 del codice penale. Le giovani riescono a procurarsi ugualmente gli anticoncezionali, con l’aiuto di medici conniventi e di alcune associazioni (in particolare, l’AIED e il CISA), sperimentando sulla propria pelle, in modo “illegale” e – letteralmente – di contrabbando.¹⁵³

A un certo punto io dissi “Vado in Svizzera” - non so perché, già allora mi agitavo scompostamente nel globo - e lei [*la fondatrice dell’AIED*] mi disse: “Ah, compraci venti spirali!”. È bellissimo... Io tornai con questo pacco di contrabbando di spirali, che portai all’AIED, pensa che tempi. (Silvia, Genova)

Il tema della maternità come scelta possibile è quindi ben presente nelle ragazze dell’epoca, ma alle scelte personali si affianca ben presto la riflessione politica: i figli come ricerca, come negazione o negoziazione delle proprie libertà, come questione personale e non più sociale né di coppia. “La maternità ti toglie la presa sul mondo”¹⁵⁴, chiosa Silvia, ricordando il dibattito scaturito all’interno del Collettivo Femminista Genovese sul tema, a partire dagli scritti di Juliet Mitchell¹⁵⁵ che per prima coniugava l’aspetto sociale del materno con quello sessuale. Si è già visto come il tema avesse causato problemi all’interno dei piccoli gruppi di autocoscienza o delle comuni: preme qua sottolineare come il tema della maternità non possa essere scollegato dalla liberazione sessuale femminista, dalla inedita separazione tra coito e procreazione e, ancor prima, tra sesso e coito. Il rifiuto del ruolo di donna fattrice, già proprio del femminismo emancipazionista, assume forme nuove quando si apre la possibilità – divenuta quasi un dovere – di ricercare il piacere al di là della procreazione: quei piaceri non riproduttivi che la società normativa indicava come “perversi” secondo Foucault.¹⁵⁶

A livello teorico pietra miliare è Adrienne Rich, che nel suo *Nato di donna* opera una distinzione fondamentale tra i significati della maternità.

Il rapporto potenziale della donna con le sue capacità riproduttive e con i figli; e l’istituto della

153 Cfr. A. Treves, *Le nascite e la politica nell’Italia del Novecento*, LED, Milano 2001.

154 Intervista a Silvia, Genova, 17/12/2016.

155 J. Mitchell, *La condizione della donna*, cit.

156 M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit.

maternità, che mira a garantire che tale potenziale – e di conseguenza le donne – rimanga sotto il controllo maschile.¹⁵⁷

In questo contesto, la lotta per l'aborto non si pone solo - sottolinea giustamente Anna Bravo – come l'opportunità, per le femministe dei gruppi extraparlamentari, “di uscire 'all'esterno' cara alla loro formazione movimentista”¹⁵⁸ e di trovare un terreno di alleanza con i compagni maschi, andando ad agire nel movimento e nella politica istituzionale, ma anche una nuova valutazione del potere e della necessità e capacità procreativa. L'aborto libero rappresenta la liberazione da una sessualità alienante, lontana dai bisogni e dal piacere femminile. Accanto alle istanze per l'accesso all'aborto si fa strada anche una corrente di pensiero per rivalutare e riconquistare quella scienza e quella medicina al femminile che nei secoli era stata oppressa: la pubblicazione del piccolo libro *Le streghe siamo noi*¹⁵⁹ pone un ulteriore tassello nella destrutturazione del pensiero “medico-freudiano” allora vigente a proposito della maternità e della salute femminile.

La critica al mito della maternità va a toccare non solo le relazioni tra i sessi, ma anche il ruolo stesso dei padri: una “scoperta” che modifica profondamente le relazioni di coppia e che sarà tra le più durature del movimento femminista.

C'è una completa identificazione tra sessualità e riproduzione, c'è il mito della maternità e quello profondissimo e radicato della paternità, su cui si basa quasi tutta la lotta emotiva e la giustificazione della sofferenza dell'operaio, dell'emigrante costretto a lavorare per trovare il pane per i suoi figli. Il rapporto emotivo della madre per i figli si è esteso a quello dei padri per i figli; infatti non c'è un'autorità razionale da parte del padre ma una passione verso i figli che ripete molti dei motivi materni chiaramente deformati dalla mistificazione del potere.¹⁶⁰

La battaglia per l'autodeterminazione della donna nel campo della maternità non riguarda infatti solo elementi di ordine pratico – contraccettivi, aborto, impostazione della relazione di coppia – ma l'abbattimento di convinzioni diffuse, anche di stampo progressista, sul ruolo fondamentale della madre nel corretto sviluppo del bambino. È il caso, ad esempio, del “rivoluzionario” manuale del dottor Spock¹⁶¹ – molto amato e diffuso tra i giovani genitori degli anni Settanta per le sue tesi antiautoritarie – che insiste sulla necessità della presenza materna, in particolar modo nei primi anni

157 A. Rich, *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Garzanti, Milano 1977, p. 49.

158 A. Bravo, *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci*, cit., p. 5.

159 B. Ehrenreich, D. English, *Le streghe siamo noi*, Stampa alternativa, Roma 1975?.

160 *Manifesto delle Nemesiache*, in *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 101.

161 B. Spock, *Il bambino. Come si cura e come si alleva*, Longanesi, Milano 1955.

di vita dei bambini. Anche la progressista Enrica Cantani, pur non facendosi scrupolo in altre occasioni a schierarsi in favore dell'aborto, dell'educazione sessuale e degli anticoncezionali dalle colonne di *Arianna*, così risponde a una madre che non sa se tornare a lavorare dopo la nascita del primo figlio, in modo da potersi permettere qualche “sfizio in più”:

Tra un imperfetto sviluppo psicologico del bambino e il sacrificio del superfluo, è forse meglio scegliere quest'ultimo.¹⁶²

4.2.7 Il corpo

Ero solita chiedermi se il mio corpo fosse anormale, anche se non avevo alcun motivo per crederlo.¹⁶³

Un'educazione che ha represso con punizioni e divieti o eliminando dal linguaggio e dalla vita stessa ogni espressione che poteva riferirsi alla sessualità, è presente in ognuna di noi, iniziata subito o con la pubertà. Ciò che si nega è la ricerca del piacere e della comunicazione attraverso il corpo. Infatti non solo è stato represso con violenza ogni tentativo di conoscersi e di conoscere gli altri toccandosi, ma è stato quasi inesistente un autentico rapporto corpo a corpo con i genitori, portando così alcune di noi a non avere per nulla l'esperienza del piacere che si può raggiungere attraverso la masturbazione, a vivere nell'infanzia la sessualità come un'esperienza carica di sensi di colpa, vissuta di nascosto e, dopo le prime repressioni, da sole.¹⁶⁴

Agente primario della sessualità, con il femminismo il corpo diviene corpo politico. La coscienza della reificazione e della mercificazione del corpo femminile è uno dei primi collanti dei gruppi femministi, che spesso si riuniscono per organizzare mostre e manifesti contro le pubblicità sessiste, e passano in rassegna riviste, rotocalchi e *La Settimana Enigmistica* per perfezionare la critica al modello femminile proposto tanto dagli articoli quanto dalle barzellette. È naturale, quindi, che proprio dalla liberazione del corpo – non tanto, ancora, dall'imposizione dei canoni di bellezza, quanto più nell'attenzione per la “bella presenza”, per il giusto abbigliamento e atteggiamento – passi la liberazione sessuale femminista. Un corpo, inoltre, liberato dalla sua funzione procreatrice, o quantomeno svincolato, capace di decidere per se stesso e non solo in funzione del suo ruolo sociale.

¹⁶² *Arianna*, dicembre 1968-

¹⁶³ The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 24.

¹⁶⁴ Collettivo Femminista Genovese – Collettivo di autocoscienza del martedì, *L'uomo è il passato della donna* (luglio 1974), in *Effe*, settembre 1976.

Dal momento in cui il suo corpo diventa materia per la riproduzione della specie e oggetto della soddisfazione sessuale dell'uomo, la donna perde autonomia e la sua possibilità di esistenza storica [...]. La donna che entra nella storia ha già perso concretezza e singolarità: è la macchina economica che conserva la specie umana, ed è la Madre, un equivalente più generale della moneta, la misura più astratta che l'ideologia patriarcale abbia inventato.¹⁶⁵

La scoperta della nudità è un parametro fondamentale per la presa di coscienza e il dialogo tra donne. Una nudità che non è certo inedita, negli anni Settanta (gli hippie avevano aperto la strada ormai quasi un decennio prima, negli Stati Uniti), ma che in ambito femminista assume un valore euristico e liberatorio differente.

Ricordo che il primo pensiero che mi era nato, quando nella locandina che pubblicizzava il festival [di Re Nudo a Zorbo] ho letto spiaggia, fiume, è stato: certo una ragazza si spoglierà [...]. Avviandomi per la strada di campagna la mia paura di restare ferita da una libertà sessuale nella quale la donna fosse ancora un oggetto erotico era grande. Avevo paura delle ragazze mezze nude, che avrebbero colpito il mio pudore (che ho capito essere fatto tutto di odio verso lo sguardo dell'uomo, di rifiuto di competere con le donne per lo sguardo dell'uomo), avevo paura che il comportamento di queste ragazze attenuasse agli occhi delle mie compagne femministe, ai miei, a quelli dell'uomo per il quale avevo speso tante parole a evidenziarli, la oppressione che c'è su un sesso, facendo balenare un miraggio di liberazione "sopra" i sessi; avevo paura di essere umiliata dalla nudità delle ragazze davanti all'uomo al quale volevo anche piacere.¹⁶⁶

La negazione del corpo femminile (nonché del confronto con quello maschile) proviene dall'infanzia, quando i giochi sono censurati dall'attento occhio genitoriale, che non permette la visione né la condivisione della propria fisicità, tanto con gli adulti quanto tra bambini.

Tutto quello che ha a che fare col mio corpo, col mio fisico, mi fa vergognare. [...] Arrivo a vergognarmi di mia madre e lei dice che sono una fissata, ma quando ero piccola era lei che stava sempre a dirmi: "Piccolina sudiciona, via, non fare la pipì a letto; una bambina per bene si nasconde quando fa la cacchina; si copre davanti agli estranei", mentre invece mio fratello tutto nudo, col "pipino" di fuori, girava felicissimo per casa ed era da tutti palpeggiato, conteso, esaltato: "Sembra un puttino, sembra una fontanella". Insomma, lui la pipì la poteva fare davanti a tutti, ma io no. Il pudore, la decenza, la femminilità insomma, richiedevano da parte mia pratiche precise e, chissà perché, la vergogna di qualche cosa, che non si sa cos'è, che apparteneva solo a me, al mio fisico, al mio sesso. La mia vergogna nasce da una vergogna così antica che se ne è perduto anche il nome.¹⁶⁷

Da notare come nella testimonianza che segue i partecipanti di un gioco infantile ("quando ero bambina") si trasformino in soggetti più adulti ("c'era un ragazzo") nel momento in cui interviene la censura materna, a simboleggiare semanticamente la presa di coscienza che il corpo riguarda la "adulità".

Io ho due fratelli e avevo un padre. Andavano in giro al massimo dei massimi in mutande, ma

165 L. Melandri, *L'infamia originaria*, manifestolibri, Roma 2017, p. 42.

166 *Sottosopra*, n. 1, 1973, p. 46.

167 L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 48.

mia madre non voleva. Diceva: “Vatti a vestire!” - a mio padre, soprattutto - “gh'è a figetta!”, c'è la bambina. Quindi non ho avuto occasione di vedere [...]. Ricordo, quando ero bambina di aver giocato ai dottori in campagna – abbiamo costruito una specie di tenda in giardino con degli amichetti. E c'era un ragazzo che mi visitava la pancia. È arrivata mia madre... ci ha detto di tutto! (Intervista originale n. 7)

La riscoperta del corpo femminile è collettiva, nelle sedute di autovisita, o privata, quando le sollecitazioni dell'autocoscienza portano a voler conoscere di più di se stesse. Compare, al tempo stesso, una riscoperta del corpo maschile, non più solo immagine dell'uomo virile e inossidabile, ma come materialità tenera, accogliente. Negli anni Settanta il linguaggio visuale si modifica anche in questa direzione, e i corpi degli uomini divengono corpi (anche) dei padri, con una ricerca attiva del contatto fisico con i figli¹⁶⁸: qualcosa di impensabile, fino a pochi anni prima.

4.2.8 *Fantasie*

La paura delle nostre fantasticherie [...] ha contribuito a mantenerci sessualmente passive.¹⁶⁹

Secondo Maxine Davis le donne nascono prive di desiderio sessuale, al contrario degli uomini: apprenderlo è un lavoro che richiede tempo e fatica, e a cui la buona moglie dovrebbe dedicarsi attivamente (*The Sexual Responsibility of Woman*, 1957). Alla pari del corpo, le fantasie femminili sono qualcosa di innominabile, che non si può guardare da vicino.

Le fantasie sessuali maschili hanno da tempo (da sempre?) l'accettazione, quasi la legittimazione, sociale, sia nella forma più becera delle “storielle sporche” da bar, sia in quella più “nobile” della letteratura e del cinema erotico [...]: l'immaginario che scaturisce dall'erotismo femminile, invece, non solo ha comportato un tabù, una censura, una rimozione da parte della società, ma è stato anche demonizzato, censurato, rimosso dalle protagoniste stesse, da noi donne.¹⁷⁰

Il mio giardino segreto, criticatissima raccolta di fantasie erotiche femminili, è pubblicato in Italia solo nel 1986 (l'edizione originale è del 1973), eppure già in *Noi e il nostro corpo* il Collettivo di Boston aveva aperto le porte alle fantasticherie sessuali, sottolineando come potessero essere lontane dal “politicamente corretto”

168 Cfr. N. Lodato, *Il caso Duepiù. Il giornale che rivoluzionò le reazioni e i sentimenti in Italia*, Infinito edizioni, Formigine (Mo) 2013, p. 80.

169 The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 49.

170 M. Rusconi, in N. Friday, *Il mio giardino segreto. Le fantasie erotiche femminili*, Tea, Milano 1997, p. 11.

femminista.

Imparare dalle nostre fantasticherie invece di reprimerle può essere liberante e aiutarci a prendere l'iniziativa nel rapporto sessuale, accettando anche l'attrazione per una persona del nostro stesso sesso con la consapevolezza che possiamo scegliere se agire o no in base alle nostre fantasticherie. Imparare ad accettare le nostre fantasticherie è stato così esaltante che vogliamo riportarne alcune. La loro varietà dimostra quanto la nostra sessualità sia complessa, e ci fa piacere incominciare a esplorare questa complessità.¹⁷¹

Potersi aprire su questo terreno significa per le donne scoprire un mondo nuovo, sia comparando i propri desideri con quelli delle altre, sia esprimendo il disagio che talvolta le fantasie comportano.

Nei miei sogni erotici c'è sempre qualcuno che mi osserva, mi condanna, mi punisce: Dio, mia madre, il fratello maggiore, a volte anche io stessa, ma deformata. Quasi altra. Ancora il senso del peccato appiccicato addosso che nella dimensione onirica cambia perfino i connotati fisici.¹⁷²

Ma a essere analizzate sono anche, più semplicemente, le pratiche sessuali, i giochi, le dinamiche tra i sessi.

Il parlare aveva permesso a noi di scoprire che per esempio alcune pratiche sessuali non erano tabù. Soprattutto noi ragazze pensavamo di essere molto avanti, ma in verità scoprivamo di avere dei timori, dei tabù fortissimi, che nelle discussioni all'interno dell'autocoscienza in qualche modo venivano a cadere. La dichiarazione di molte era stata: "Io sono riuscita a capire che non è una cosa brutta" oppure "che quella pratica non era una cosa da puttane". E noi non partivamo da un presupposto da beghine. Io ricordo un'autocoscienza sul sesso orale in cui ero tornata a casa assolutamente sconvolta: "Oh! Tanta roba!". (Intervista originale n. 22)

D'altra parte ancora nel 1970 Brunella Gasperini deve ricordare che "non c'è niente che possa 'umiliare' una moglie, se fatto con amore e per amore", a una donna che si lamenta che l'uomo non si "contenta" del "dovere coniugale" e pretende di più.¹⁷³ La censura sulle pratiche sessuali che esulano dal coito porta le donne (ma, in misura minore, anche gli uomini) a non avere parametri collettivi con cui confrontare le proprie fantasie o le richieste del marito, e a non sapere quindi come comportarsi.

L'autocoscienza, oltre a permettere un confronto di base su cosa sia frequente o infrequente, "normale" o "perverso", porta a un tentativo di consapevolezza sulle dinamiche psichiche sottese alle fantasie sessuali: una consapevolezza che non prescinde da un certo grado di ideologia, ma che è indubbiamente funzionale a un percorso di accettazione del proprio mondo interiore, qualunque esso sia.

171 The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 49.

172 *Alcune testimonianze tratte dalla riunione su educazione cattolica e sessualità*, in *Sottosopra*, n. 2, 1974, p. 76.

173 B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 246.

Per tutte noi il femminismo e l'autocoscienza hanno comportato una revisione spesso dolorosa dei nostri rapporti con l'altro sesso: [...] c'è una coscienza che riconosce con lucidità il riprodursi di emozioni e di situazioni sado-masochistiche; e dall'altro lato permangono meccanismi psichici fondamentali che permettono l'eccitamento e l'emozione nel rapporto col maschio, solo quando questo sia riconosciuto come "superiore", e solo a costo di "negarsi" e di farsi "sconfiggere" da lui.¹⁷⁴

In questa stessa direzione va il riconoscimento del fascino del leader, dell'uomo di potere: è il compimento del ribaltamento della rivoluzione sessuale al maschile, quando della carica erotica del potere approfittavano solo i maschi.

Io sono – tranne questa prima mia esperienza di tre anni – stata sempre attratta da uomini di potere. [...] Perché ci piaceva [Lucio] Magri? Sì che era bello, però aveva il potere. Quando dico potere... Agnelli non mi piaceva. Potere riconosciuto. Però comunque allora a me l'uomo dolce, femminile – che adesso mi attira tantissimo –, non interessato a imporsi, non mi attirava. [...] Per me era potere intellettuale, ecco. [...] E quindi ero attratta dal potere, ma da quel potere che io riconoscevo come tale. Salvo poi metterlo in discussione. [...] era come se mi eccitasse questo rapporto col potere, con questo potere di cui ti dicevo. Però poi *avevamo* bisogno di metterlo in discussione, criticarlo, distruggerlo. (Intervista originale n. 7)

Come è evidente dalla frammentarietà della testimonianza, anche le fantasie che con il tempo sono state accettate non sono presentate con linearità, e il passaggio finale al plurale (ero attratta dal potere/avevamo bisogno di metterlo in discussione) ricolloca la fantasia in un ambito di accoglienza femminista, in cui il processo di accettazione sia condiviso e non personale. Accoglienza che talvolta è un problema: nel caso di fantasie o pratiche considerate "inaccettabili" in ambito femminista spesso l'affidamento autocoscienziale vacilla e la riflessione rimane inevitabilmente incompleta.

Io mi sentivo veramente in colpa a usare il porno. Io potevo parlare con le mie compagne di quello che facevo, anche un po' fuori dai limiti, [...] con l'uomo. Però dire che [usavo il porno]... Credo che avrei suscitato una reazione negativa: "Ah, io, il porno...!". C'erano molte persone che dicevano: "Ah, io non le posso neanche guardare, queste cose!". (Intervista originale n. 7)

Se negli Stati Uniti la riflessione sulle sessualità alternative si presenta come uno degli sviluppi naturali del movimento femminista¹⁷⁵ – con una forte ibridazione con il movimento omosessuale¹⁷⁶ – in Italia il terreno delle sperimentazioni rimane relegato

174 "Proposta di discussione sulla presa di coscienza da parte del gruppo 'femminismo e psicologia'", Genova, gennaio 1975 (Fondo Boselli, Archivio dei Movimenti di Genova).

175 Una corrente oggi definita "sex positive"; è bene però ricordare come alcune frange di movimento femminista non si riconoscano affatto in questa prospettiva.

176 Tra i prodotti più interessanti di questa riflessione c'è sicuramente *Coming to power. Writing and graphics on lesbian S/M*, SAMOIS, Palo Alto, 1981. SAMOIS, come recita la copertina, era un'organizzazione "lesbo-femminista S/M". Si segnalano anche i Leather Archives di Chicago, che dal 1991 si occupano di rendere accessibile la cultura "leather, kink, BDSM e fetish" tramite

a livello individuale, senza dare mai avvio a una prassi o a una teorizzazione politica, con l'eccezione di piccole nicchie del movimento gay.¹⁷⁷

Nella prima parte [del libro] c'è il mio stupore e le mie esperienze [nei gruppi sadomasochistici in U.S.A.]: mi ero accorto di molte cose: l'adesione ai ruoli sadici e masochistici era convenzionata a tempo, con parola d'uscita: io sono tuo servo o padrone per x tempo e posso interrompere: capii che era un possibile modo di esorcizzare e controllare questo desiderio comune.¹⁷⁸

4.3 Cosa rimane?

È il 1978, e Brunella Gasperini così riassume una decina di anni di dibattito sul piacere:

Non esistono orgasmi “veri” e orgasmi “finti”, orgasmi “superiori” e orgasmi “inferiori”: c'è un solo tipo di orgasmo, che può essere più o meno forte, ma parte sempre e solo dal clitoride. Che lo si raggiunga con pratiche diverse dall'atto sessuale vero e proprio non implica “anormalità” o “frigidity” di sorta. La storia che il petting renda frigide deve essere stata inventata da qualche moralista, come quella dell'autoerotismo che rende impotenti. L'orgasmo raggiunto durante il coito può essere o sembrare più intenso unicamente per motivi psicologici (un maggior senso di vicinanza, di eccitante fusione). Ma la sede del piacere non cambia. È un problema comunissimo [non raggiungere l'orgasmo durante il coito], che comunque si risolve facilmente in un solo modo: sdrammatizzandolo. Primo, smettendo di credere che il coito sia qualcosa di fantasmagorico, capace di procurare sensazioni deliranti, di provocare orgasmi super, tutti diversi da quelli che altre pratiche erotiche procurano; secondo, smettendo, una buona volta, di puntare all'orgasmo come cani da preda. L'orgasmo non è una lepre. E il rapporto amoroso-sessuale non deve tendere solo a quello, non deve essere una ricerca affannosa, un'attesa sfibrante, un angoscioso sforzo, un esame da superare, ma una libera e tenera distensione, priva di schemi, traguardi, tempi fissi.¹⁷⁹

Sono passati relativamente pochi anni da quando la stessa giornalista non rispondeva a una domanda sulle basi dell'educazione sessuale per non essere giudicata troppo “scabrosa”. È sdoganato il sesso, l'orgasmo, il piacere senza coito, la sessualità diffusa.

Se la rivoluzione sessuale era stata appannaggio dei più giovani – o di determinate categorie di persone, come gli hippie – la liberazione sessuale femminista ha un impatto mediatico che va ben oltre l'ideologia. Certo, ciò che arriva alla stampa mainstream non è la critica al sistema (ri)produttivistico, né tantomeno le riflessioni lonziane, ma una più generica possibilità di pretendere e ottenere il piacere femminile in campo sessuale. È così che una donna di sessant'anni scrive a *Duepiù* di essere più felice e di avere una relazione più bella con il marito da quando ha

“ricerca, conservazione, educazione e impegno comunitario” (leatherarchives.org, 4/9/2019).

177 Si segnala ad esempio un gruppo nato a Milano nel 1977, “Masochista-sadista”.

178 C. Levi, *New Kamasutra. Didattica sadomasochistica*, ES, Milano 2013, p. 11.

179 B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 259.

scoperto l'autoerotismo¹⁸⁰ e le riviste si riempiono di articoli e servizi sull'armonia sessuale della coppia.

Negli Stati Uniti, dopo una prima riflessione sul sé sessuale e una presa di coscienza sull'oppressione subita anche in questo ambito, il femminismo si divide in più correnti, e non mancano le voci estremamente censorie sull'erotismo alternativo o sulla pornografia¹⁸¹; altre militanti continuano invece le proprie battaglie per una *sex-positiveness* che migliori la vita delle donne. Betty Dodson, ad esempio, invita le compagne a rimpiazzare il “femminismo radicale” con un “femminismo erotico”.

È tempo che supportiamo il piacere sessuale in qualsiasi forma si presenti e che andiamo avanti con la vita, la libertà e la ricerca della felicità. Un orgasmo è un orgasmo è un orgasmo.¹⁸²

In Italia il dibattito sulla sessualità subisce una battuta d'arresto con il calare del movimento femminista¹⁸³, ma “l'onda lunga” delle riflessioni arriva a toccare molte più donne di quanto fosse lecito aspettarsi all'epoca.

[La consapevolezza liberatoria del proprio eros e dei suoi fantasmi] arriva dunque da un “viaggio” [...]: è l' “onda lunga” del femminismo, che ha toccato in modi più o meno coinvolgenti, talvolta solo sfiorato, almeno una grande fetta dell'universo femminile; è come un sasso lanciato nel mezzo di uno stagno: disegna cerchi concentrici sempre più larghi e calmi che raggiungono punti assai remoti, fino a lambire la riva. Voglio dire che non occorre aver fatto parte direttamente del movimento femminile, non occorre aver praticato l'autocoscienza o il “piccolo gruppo” (con i loro aspetti talvolta anche discutibili) per raccogliere, magari a propria insaputa, qualche seme germogliato in luoghi lontani nello spazio e nel tempo.¹⁸⁴

La presa di coscienza femminista – intesa qui nel duplice senso delle sedute autocoscienziali e della valorizzazione del proprio sé – contribuisce a ottenere ciò che con la rivoluzione sessuale degli anni Sessanta si era raggiunto solo in parte: una democratizzazione della sessualità, del piacere e dell'erotismo, con una partecipazione attiva e propositiva delle donne anche in questo ambito. E se le previsioni non sono tutte compiute (“In teoria S/M era un passaggio logico per la rivoluzione sessuale. [...] S/M era un modo per riportare insieme uomini e donne offrendo loro una forma di sesso autocosciente e attentamente negoziato. Il potere

180 N. Lodato, *Il caso Duepù*, cit., p. 87.

181 Particolarmente rigido sul tema sarà il NOW, le cui posizioni su sessualità alternative e sperimentali causeranno diverse rotture tra le militanti.

182 B. Dodson, *Self Love and Orgasm*, autopubblicato da Betty Dodson, New York 1983, p. 68, cit. in S. Jeffreys, *Anticlimax*, cit., p. 170.

183 “Secondo me il movimento delle donne, dopo aver scoperto all'inizio e dichiarato che la sessualità, così come viene intesa in questa cultura, è puramente fallica, penetrativa e violenta, se n'è dimenticato. Non se n'è più parlato. È stata censurata”, intervista a Daniela, Milano, 4/10/2017.

184 M. Rusconi, in N. Friday, *Il mio giardino segreto*, cit., p. 12.

poteva essere razionato, distribuito a chi ne voleva di più – e a chi meno”¹⁸⁵), e la sessualità “al femminile” ha iniziato solo negli ultimi due decenni a farsi spazio in campo commerciale e mainstream, la liberazione sessuale ha comunque ottenuto per le donne uno spazio di agibilità politica all’interno dell’erotismo, il passaggio dal diritto al rifiuto al diritto alla proposta. Di tutte le battaglie portate avanti dal movimento femminista, la liberazione sessuale è quella che ha percorso i canali più sotterranei, che più ha visto dividersi e fronteggiarsi gruppi e militanti, che più ha avuto impatto sulla vita quotidiana di allora e di oggi, sulle relazioni, sulla libertà, sulle decisioni. Il discorso sul sesso – declinato anche al femminile – è stato finalmente accolto e normalizzato anche al di fuori del femminismo e, più in generale, dei movimenti: ciò che è andata persa, perlomeno a livello collettivo, è stata la portata politica eversiva che era invece ben presente nella teoria femminista.

Non credere che, accettando il sesso, si rifiuti il potere; si segue al contrario il filo del dispositivo generale di sessualità. Bisogna liberarsi dell’istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d’appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri.¹⁸⁶

185 B. Ehrenreich, E. Hess, G. Jacobs, *Remaking Love*, cit., p. 179.

186 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 156.

CONCLUSIONI

La presa di coscienza è la principale tecnica di analisi, di struttura organizzativa, di metodo nella prassi e di teoria del cambiamento sociale prodotta dal movimento delle donne.¹

L'ascesa del movimento femminista in Italia coincide con il lento e progressivo declino del movimento operaio e studentesco, stretto tra la morsa del ricatto della crisi economica e l'exasperazione dello scontro operata dalle frange lottarmatiste e terroristiche. In modo quasi spontaneo il metodo autocoscienziale si pone come modello sostitutivo della dialettica marxista e operaista, che fino a quel momento era stata la chiave di lettura del mondo per l'intera sinistra radicale. La sostituzione del genere alla classe, e dell'individuo al collettivo, pur nel mantenimento di una prospettiva politica attiva e propositiva, porta il movimento delle donne a uscire dall'impasse che grava invece sulle istanze del lungo Sessantotto, dalle rivendicazioni operaie alle modifiche degli assetti culturali, sociali e burocratici dello Stato.

La politica parlamentare risponde in modo riformista e mediato alla stagione dei movimenti: un riformismo più che altro di facciata, che non convince gli intellettuali dell'epoca,² ma che contribuisce al calo – se non a un vero proprio crollo – della prospettiva rivoluzionaria marxista. Calo acuito da alcune cause sistemiche – la crisi economica – e da altre ideologiche – l'impossibilità di verifica delle previsioni marxiane, i contrasti con il socialismo reale, il fallimento della prospettiva rivoluzionaria; in Italia, il compromesso storico – e che porta all'ascesa di nuove istanze e nuove modalità: contro l'alienazione della società capitalistica si teorizza allora una politica dell'esperienza.³ Nel declino del modello marxista – spesso presentato, dall'iconografia alla prassi quotidiana, come maschile se non addirittura machista – la contronarrazione dell'autocoscienza è una risposta che sovverte in toto la dinamica politica vigente, sostituendo allo scontro dialettico il partire da sé, all'analisi l'autoanalisi, alla prospettiva di classe la prospettiva individuale, alla teoria i corpi.

È possibile pensare il 1977 italiano come l'anno in cui la sinistra extraparlamentare

1 L. Passerini, *Storie di donne e femministe*, cit., p. 188.

2 Cfr. G. Crainz, *Il paese mancato*, cit., pp. 419 e segg.

3 Dallo studio antipsichiatrico di Robert Laing, *La politica dell'esperienza e l'uccello del paradiso*, Feltrinelli, Milano 1968.

si trova a dover operare una scelta metodologica, tra il declino operaista e l'ascesa dell'autocoscienza e della lotta armata: gli esperimenti unici e di breve durata che ne derivano, dagli indiani metropolitani⁴ ai tentativi comunitari, passando per Macondo⁵ e le radio libere, sono l'espressione di un'ibridazione tra nuovi e vecchi input, con i tentativi – perlopiù falliti – di coniugarli uno all'altro. Eppure, nonostante l'apparente fallimento delle nuove modalità, il metodo autocoscienziale non rimane confinato al movimento femminista o alle tematiche di genere: le lotte che contraddistinguono la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta risentono molto del partire da sé, del nuovo paradigma “individuale-collettivo” (o personale-politico, per usare l'espressione del tempo) portato in essere dal movimento delle donne. Si pensi ai movimenti ecologisti, dal disastro di Seveso al movimento antinucleare, o a quelli pacifisti, che proprio in questi anni si spogliano dei riferimenti internazionalisti e di lotta di classe e assumono una dimensione radicale (un cambiamento segnalato simbolicamente dal passaggio dell'esperienza dei Proletari in Divisa⁶ alle lotte per il servizio civile in alternativa al servizio militare⁷). Si tratta di movimenti che fanno leva sul personale (la paura per il nucleare o per la diossina, il rifiuto della naja) per poi trasporre le lotte sul piano politico, collettivo, comunitario: una dinamica inusuale, in una prospettiva di dialettica marxista.

A livello individuale, l'autocoscienza è il metodo con cui è appianato il dilemma sul modello a cui aderire – se quello ricevuto nell'educazione familiare o quello

4 Di ispirazione situazionista, gli indiani metropolitani sono considerati l'ala creativa del movimento del '77, con azioni politiche dissacranti e ironiche. Si tratta di collettivi di breve durata e con una partecipazione minoritaria, ma che hanno molto segnato l'immagine mediatica dei “ragazzi del '77”. (Cfr. A. Iacarella, *Indiani metropolitani. Politica, cultura e rivoluzione nel '77*, Red Star Press, Roma 2018).

5 Centro culturale milanese fondato, tra gli altri, da Mauro Rostagno, diviene per breve tempo (1977-78) il punto di riferimento della sinistra radicale, con una politica culturale e sociale particolarmente attiva. L'esperienza durerà meno di un anno, ma rimarrà il modello di uno stile di vita e di politica alternativo anche nell'ambito della sinistra. (Cfr. C. Castellacci, M. Rostagno, *Macondo*, SugarCo, Milano 1978).

6 Organizzazione nata da un gruppo di militanti di Lotta Continua durante il periodo di leva obbligatorio, che si proponeva come movimento antiautoritario all'interno dell'esercito, per una democratizzazione dell'esperienza militare. (Cfr. E. Francescangeli, *Tra incubo cileno e sogno portoghese. L'attività della nuova sinistra nelle forze armate italiane*, in *Zapruder*, n. 16, maggio-agosto 2008, pp. 104-109).

7 Il servizio civile è istituito con una legge del 1972 per coloro che si fossero dichiarati obiettori di coscienza, ma per molti anni l'accesso rimase difficoltoso; basti pensare che l'Ufficio nazionale per il servizio civile sarà istituito solo nel 1998. (Cfr. R. Venditti, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*. Giuffrè, Milano 1999).

alternativo che inizia a permeare alcuni strati sociali. La creazione di una “terza via”, che integri nella prospettiva di genere il senso di rivolta quotidiana contro un'oppressione diffusa e le rivendicazioni di spazi di libertà femminile che hanno invece storia antica, permette alle femministe di trovare una via d'uscita funzionale e funzionante.

Il metodo dell'autocoscienza ha il suo banco di prova nella sessualità, che ne evidenzia pregi e limiti, forze e debolezze. Il discorso sul sesso è l'esempio più chiaro di come nuovi metodi di narrazione del sé e di analisi politica del vissuto portino a una pratica quotidiana differente, che va a destrutturare relazioni interpersonali e categorie di interpretazione della realtà. L'autocoscienza è la strategia femminile – femminista – di riappropriarsi, perlomeno parzialmente, del discorso sul sesso: quella “macina senza fine della parola”⁸ che Foucault ha poi individuato come caratteristica precipua della sessualità nel mondo occidentale cristiano, ma che fino allora era rimasta appannaggio di un linguaggio maschile e al maschile. Sostituendo alla censura una disinvoltura del corpo e della parola fino allora inedita per le donne, che passa attraverso balli, gesti e slogan, le femministe si riappropriano di una dimensione espressiva, anche volgare, dal grande valore dirompente. Un'operazione che avviene tanto a livello relazionale quanto su un piano personale, a causa della giovane età della maggior parte delle partecipanti alle sedute autocoscienziali – e in generale al movimento femminista – ma anche dell'attenzione costante che la società riserva e ha riservato alla sfera sessuale: in un'ottica “di classe” – affatto aliena al movimento femminista che, soprattutto in Italia, è comunque sorto dalle ceneri della Nuova Sinistra – si tratta di uno dei terreni su cui combattere la borghesia, che ha fatto della sessualità un punto centrale della propria identità.⁹

La relazione sessuale, in quanto esperienza istintiva primaria, è il terreno su cui gli standard emozionali si scontrano maggiormente: il disagio personale nei confronti della proposta di un nuovo modello di sessualità – libera, disinibita e rivoluzionaria sulla carta, ma sistemica e maschile nella prassi – si trasforma ben presto in una

8 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 43.

9 Oltre alle teorie di Foucault, per una disamina storica del legame tra sessualità e borghesia cfr. D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit. e H. Cook, *The Long Sexual Revolution. English Women, Sex, and Contraception, 1800–1975*, Oxford University Press, Oxford 2005.

rivolta collettiva verso un mondo visto come appannaggio esclusivo della maschilità, incapace di accogliere bisogni, necessità e piacere femminili. Trovare le parole per dirlo, prima, e i gesti per farlo, subito dopo, ha significato per il femminismo andare a costruire una sessualità (auto)cosciente, non più imposta né subita ma perseguita con curiosità. È anche attraverso le parole che si plasma il nuovo standard emozionale, che si dota di un nuovo lessico specifico (di cui, soprattutto nel campo della sessualità, le giovani donne erano prive, come dimostrano le lettere dell'epoca ai rotocalchi) e generazionale. Non c'è quindi da stupirsi se, nelle teorie di allora, si riscontra una rigidità che poco si sposa al concetto di sessualità libera: non si tratta solo dell'impronta ideologica del periodo, ma anche del difficile processo di appropriazione di un nuovo set emozionale, che porta con sé una radicalità – perlomeno a parole. La negazione del piacere nell'atto sessuale coitale, che si riscontra in numerose testimonianze e ancor più negli scritti di allora, non è stata necessariamente il portato di un vissuto personale, quanto più la scoperta e la rivendicazione di nuovi e differenti piaceri, che per affermarsi e trovare legittimità devono passare dalla rivolta contro le prassi precedenti.

Eppure il passaggio non è semplice né immediato, e l'autocoscienza mostra i suoi limiti nel non riuscire a intaccare la parte più profonda del sé, lasciando solo all'esperienza, al vissuto corporeo, il compito di funzionare da esempio, da “segno storico”¹⁰ contro cui combattere:

La nostra emancipazione “esterna” (professionale, sociale, economica, di parità nei diritti civili e così via) è andata ben oltre la nostra liberazione personale. Spesso (non sempre naturalmente) siamo donne che si muovono con sicurezza e leggerezza nel mondo (maschile) del lavoro e del “quotidiano”; non solo: facciamo l'amore con disinvoltura, siamo in possesso, come si dice oggi, di un “corpo liberato”, però attente a non mettere in gioco le emozioni, i desideri di totalità, gli sperdimenti... Abbiamo dimenticato nel più profondo di noi stesse, in un angolo buio e di paure, la “creatura erotica” (che non ha appunto niente a che fare con quella “sessuale”). Affrontare per lei il rischio più grande, il rischio del parto e della nascita, dovrebbe essere la nostra prossima meta; la ricomposizione di un'ormai antica schizofrenia tra mente, corpo e cuore.¹¹

Non andare a toccare il mondo psichico – non riuscire a trasformarlo in discorso politico – ha significato per il femminismo autocoscienziale scontrarsi con l'impossibilità di agire sulle strutture più profonde del sé e della realtà. Che si sia

10 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 35.

11 M. Rusconi. *Presentazione*, in N. Friday, *Il mio giardino segreto*, cit., p. 15.

trattato di un istinto di autoconservazione, di autoprotezione, di un peccato di gioventù o di una vera e propria volontà politica, la mancanza di questo passaggio non ha permesso all'autocoscienza di affermarsi al di fuori di quella esperienza unica che è stata il femminismo degli anni Settanta.

Ciononostante, è possibile individuare una pervasività sottile del metodo autocoscienziale – o, perlomeno, del partire da sé e del “personale-politico” di cui l'autocoscienza è massima espressione. Nel proporsi come metodo politico l'autocoscienza contribuisce a definire nuovi standard emozionali, che vanno a costruire modelli sociali e relazionali inediti: partendo dall'assunto che l'emozione possiede una dimensione fisica, corporea, è possibile interpretare la pratica femminista come la reificazione di un nuovo sistema emozionale, la procedura di espressione di sentimenti inediti e in contrasto non solo con le generazioni precedenti¹², ma anche con i nuovi standard proposti dalla sinistra radicale e dai movimenti underground. Anche sul piano emozionale, come su quello dell'attivismo politico, il paradigma autocoscienziale è opponibile al modello marxista-operaista, che si muoveva su canoni di esaltazione maschile del corpo e dell'azione (esprimendo il pensiero, la cultura e il lavoro intellettuale come pratica attiva di politica): il femminismo restituisce invece la dimensione emozionale del pensiero non necessariamente legato al gesto, del corpo espressivo e non necessariamente agente. Il lento e progressivo declino dell'operaismo lascia spazio a un femminismo vivo, capace di valorizzare l'esperienza del singolo all'interno di un panorama collettivo, senza per questo perderne la specificità: un'operazione inconsueta in un modello che, pur criticando il concetto di operaio-massa¹³, continua a parlare di classe e non di individui. Il passaggio dalla classe al “genere” – una categoria più fluida e più ampia – permette quindi di (ri)appropriarsi di quel portato soggettivo spesso mancante nella dimensione della militanza politica del lungo Sessantotto: nella narrazione delle esperienze di movimento la prima persona plurale è il soggetto più utilizzato, ed è con il femminismo che il singolare assume una sua dignità anche

12 Il contrasto tra differenti set emotivi è una delle possibili interpretazioni dello scontro generazionale e della rivolta antiautoritaria che caratterizzano il lungo Sessantotto (cfr. M. A. Bracke, *Building a 'counter-community of emotions'*, cit.).

13 M. Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966.

politica.

L'autocoscienza ha aperto strade e ha cambiato vite: ha permesso alle donne di pensarsi al di fuori della relazione con l'uomo, di apprezzarsi in una dimensione politica e attiva, di trovare vie di affermazione del sé quasi in ogni campo, pubblico e privato. Ma ognuna di queste scoperte è stata un'apertura, più che una conclusione: troppe negazioni, troppi non detti (in particolare per quanto riguarda potere e leadership), hanno minato la compiutezza del discorso. Nei decenni successivi gruppi di donne si sono riuniti per cercare di capire quali fossero le mancanze, e hanno spesso trovato una spiegazione in un livello trascendente – l'inconscio, la “naturalità” femminile, la maternità – di cui l'autocoscienza non era riuscita a farsi carico.

Sicuramente, ciò che rimane dell'autocoscienza è una nuova proposta di metodo, un partire da sé che ha la potenzialità di cambiare il discorso politico, un'apertura di strade e percorsi che non sempre le femministe di un tempo sono riuscite a percorrere compiutamente, ma che hanno segnato il passo delle generazioni successive. Il nuovo sguardo sulla sessualità è una di queste strade: una proiezione al futuro più che una conquista goduta dalle militanti stesse, che si sono invece spesso trovate in difficoltà a gestire il contrasto tra teoria e realtà, tra scoperte e inibizioni, tra il desiderio di esplorazione e l'educazione ricevuta. Il percorso di individuazione di un piacere femminile non ha comportato solo scoperte corporali, quasi anatomiche – paradossalmente semplici, per quanto sconvolgenti – ma anche un difficile lavoro per trovare uno spazio mentale e fisico che non fosse stato plasmato dalla sessualità maschile e mainstream. Questo ha significato, per le femministe, scontrarsi con modelli interiorizzati, capire se e come farli propri, talvolta accettando l'eccitazione derivata da forme maschili - persino maschiliste, ne è un esempio la pornografia - o da fantasie sessuali “politicamente scorrette” (come il sadomasochismo), talvolta addirittura destrutturandole e dando loro un nuovo valore ideologico.¹⁴ È un lavoro che è stato effettuato su più livelli, dal percorso personale – anche psicoanalitico –

14 “Per Pat Califia, lesbica femminista sadomasochista e fondatrice di una società sadomaso della West Coast, il sadomaso ha una funzione ideologica. È un modo per usare il sesso per dimostrare il reale potere sessuale, in questo caso femminile: “Il sadomaso non è dolore, ma potere”” (B. Ehrenreich, E. Hess, G. Jacobs, *Remaking love*, cit., p. 130).

alle prese di posizione politiche (soprattutto, sul tema, in ambiente omosessuale), ma che si manifesta storicamente più come una traccia sottile che come una vera e propria rivoluzione.

In modo forse inaspettato, l'emancipazione delle donne si è compiuta nella sfera pubblica molto più che in quella privata¹⁵, come anche le agende politiche contemporanee ci ricordano: in parte perché le traiettorie individuali si sono trasformate in private¹⁶, spogliandosi di quel confronto collettivo che permetteva di compiere un discorso politico, in parte perché l'indagine sulla sessualità è andata a toccare punti impreveduti dell'inconscio e della costruzione del sé, in primis il tema della maternità (agita come madri e “subita” come figlie). L'incompiuto del movimento femminista degli anni Settanta rispetto alla liberazione sessuale appare oggi il passaggio dal sesso – inteso come analisi dell'atto sessuale e del coinvolgimento fisico-corporeo – all'erotismo, rimasto terreno pressoché inesplorato per molti anni, perlomeno a livello politico. L'apertura di questa strada ha portato con sé un compito lasciato alle figlie – reali e ideali – delle generazioni successive: trovare, scoprire, analizzare e proporre nuovi modelli di relazione e sessualità, nuove piste di liberazione dalla centralità genitale e riproduttiva. Un compito che il transfemminismo di oggi sembra portare avanti con convinzione, se si guarda alla diffusione delle filosofie sex-positive, queer e post porno e al costante ampliamento del fronte LGBTQ+ verso nuovi paradigmi di sessualità e relazione: “siamo le nipoti delle streghe che non siete riusciti a bruciare”, come recita uno slogan della nuova ondata femminista.

15 “Il privato [è] il luogo della disuguaglianza, mentre nel pubblico le donne [hanno] raggiunto importanti conquiste” (A. Riberio, *Una questione di libertà*, cit., p. 165).

16 “La privatizzazione, non ultima conseguenza di un esterno sempre più aggressivo, ha grandemente contribuito a gettare uno spesso velo di solitudine su percorsi individuali che molte donne hanno individuato all'interno di una discussione e analisi collettiva, spegnendo e distorcendo quella che comunque era nata come una scelta tutta politica” (“La redazione di questo numero pensa che...”, in *Differenze. Speciale politica*, novembre 1979, p. 48).

BIBLIOGRAFIA

Metodologia

- L'aeroplano e le stelle. Storia orale di una realtà studentesca prima e dopo la Pantera*, manifestolibri, Roma 1995
- Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, "Il movimento femminista negli anni '70", Rosenberg & Sellier, Torino 1987
- Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983
- Bermani C. (a cura di), *Introduzione alla storia orale. Storia, conservazione delle fonti e problemi di metodo*, Odradek, Roma 1999
- Blau Duplessis R., Sintow A. (a cura di), *The Feminist Memoir Project Voices from Women's Liberation*, Rutgers University Press, New Brunswick 2007
- Bosio G., *L'intellettuale rovesciato*, JacaBook, Milano 1998
- Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998
- Bourdieu P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001
- Bowles G., Duelli Klein R. (a cura di), *Theories of Women's Studies*, Routledge, Londra 1983
- Boyd N. A., *Who Is the Subject? Queer Theory Meets Oral History*, in *Journal of the History of Sexuality*, vol. 17, n. 2, maggio 2008
- Bracke M. A., *Building a 'counter-community of emotions': feminist encounters and socio-cultural difference in 1970s Turin*, in *Modern Italy*, vol. 17, n. 2, maggio 2012
- Briggs L., McCromick G., Way J. T., *Transnationalism: a category of analysis*, in *American Quarterly*, vol. 60, n. 3, settembre 2008
- Burke P. (a cura di), *A new kind of history form the writings of Febvre*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1973
- Cartosio B., *Parole scritte e parlate. Intrecci di storia e memoria nelle identità del Novecento*, Società di mutuo soccorso Ernesto de Martino, Venezia 2016
- Clifford R., *Emotions and gender in oral history: narrating Italy's 1968*, in *Modern Italy*, vol. 17, n. 2, maggio 2012
- Contini G., Martini A., *Verba manent. L'uso delle fonti orali per la storia contemporanea*, Carocci, Roma 1993
- Crawford M., Popp D., *Sexual double standards: A review and methodological critique of two decades of research*, in *Journal of Sex Research*, 2003/1
- Davis M., Kennedy E. L., *Oral History and the Study of Sexuality in the Lesbian Community: Buffalo, New York, 1940-1960*, in *Feminist Studies*, Vol. 12, n. 1 (Spring, 1986)
- De Ferrari P., Cartaregia O. (a cura di), *Reti della memoria. Censimento delle fonti per la storia delle donne in Italia*, Coordinamento Donne Lavoro Cultura, Genova 1996
- De Martino E., *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973

- Duby G. (a cura), *L'amore e la sessualità*, Dedalo, Bari 1986
- Febvre L., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976
- Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013
- Foucault M., *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984
- Franchini S., *Stampa "femminile" e stampa di consumo: dalle definizioni ai problemi storiografici*, in *Passato e Presente*, a. XVIII, n. 51, 2000
- Freedman E. B., D'Emilio J., *Problems Encountered in Writing the History of Sexuality: Sources, Theory and Interpretation*, in *The Journal of Sex Research*, vol. 27, n. 4, novembre 1990
- Frisch M., *A shared authority. Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, SUNY Press, Albany 1990
- Gagnon J., *An Interpretation of Desire. Essays in the Study of Sexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2004
- Giddens A., *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 1992
- Goodwin J., Jaspers J. M., Polletta F. (a cura di), *Passionate Politics. Emotions and social movements*, University of Chicago Press, USA 2001
- Grispigni M., Musci L., *Guida alle fonti per la storia dei movimenti in Italia (1966-1978)*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2003
- Halbawachs M., *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano 2001
- Herzog D., *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, Cambridge University Press, New York 2011
- Jaspers J. M., *Emotions and Social movements: Twenty Years of Theory and Research*, in *Annual Review of Sociology*, n. 37, agosto 2011
- K'Meyer T. E., Crothers A. G., *"If I See Some of This in Writing, I'm Going to Shoot You": Reluctant Narrators, Taboo Topics, and the Ethical Dilemmas of the Oral Historian Source*, in *The Oral History Review*, vol. 34, n. 1, inverno-primavera 2007
- Leydi R., *I canti popolari italiani*, Mondadori, Milano, 1973
- McCracken E., *Decoding Women's Magazines. From Mademoiselle to Ms.*, MacMillan, Houndmills 1993
- Melandri L., *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga edizioni, Milano 1991
- Morris P., Ricatti F., Seymour M., *Introduction: Italy and the emotions*, in *Modern Italy*, vol. 17, n. 2, maggio 2012
- Musatti C., *Elementi di psicologia della testimonianza*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1991
- Novaria P., Ronco C. (a cura di), *Archivi delle donne in Piemonte. Guida alle fonti*, Centro Studi Piemontesi, Torino 2014
- Oakley A., *Interviewing Women: a Contradiction in Terms*, in H. Roberts (a cura di), *Doing Feminist Research*, Routledge, London 1981

- Pampller J., *The history of emotions. An introduction*, Oxford University Press, Croydon 2005
- Parks R., Thomson A. (a cura di), *The Oral History Reader*, Routledge, Londra e New York 1998
- Passerini L., *Storie di donne e femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991
- Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di), *Genere, la costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna 1996
- Portelli A., *Storie orali*, Donzelli, Roma 2007
- Revelli N., *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Einaudi, Torino 1977
- Rosenwein B., *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University Press, New York 2006
- Rossi-Doria A., *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Viella, Roma 2007
- Scheer M., *Are emotions a kind of practice (and is that makes them have a history)? A bourdieuan approach to understanding emotions*, in *History and Theory*, n. 51, maggio 2012
- Scott J., *The Fantasy of Feminist History*, Duke University Press, London 2011
- Scott J., *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013
- Solè J., *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Laterza, Bari 1979
- Sorba C., *Gli storici e Freud*, in *Contemporanea*, a. XI, n. 2, aprile 2008
- Stearns P. N., Stearns C. Z., *Emotionology: Claryfing the History of Emotions and Emotional Standards*, in *The American Historical Review*, vol. 90, n. 4, ottobre 1985
- Wieviorka A., *L'era del testimone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999

Contesto di riferimento

- Diario del mese*, "La meglio gioventù. Accadde in Italia 1965-1975", a. II, n. 5, dicembre 2003
- Lui, Lei e l'amore. Le lettere a Duepiù: una fotografia della sessualità, dei sentimenti, del costume degli italiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1984
- Basaglia F., *L'istituzione negata*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1968
- Bellassai S., *La morale comunista. Pubblico e privato nella rappresentazione del PCI (1947-1956)*, Carocci, Roma 2000
- Berman P., *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Einaudi, Torino 1996
- Bravo A., *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci*, in *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, III/1, 2004
- Bravo A., *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Editori Laterza, Bari 2008
- Castellacci C., Rostagno M., *Macondo*, SugarCo, Milano 1978
- Circolo Gianni Bosio (a cura di), *Un anno durato decenni. Vite di persone comuni prima, durante e dopo il '68*, Odradek, Roma 2006
- Cooper D., *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino 1972
- Cornils I., Waters S. (a cura di), "Memories of 1968", *Cultural History and Literary Imagination*, Vol. 16, Peter Lang, Berna 2010

- Crainz G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli Editore, Roma 2003
- De Luna G., *Le ragioni di un decennio, 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Feltrinelli, Milano 2009
- Fachinelli E., Muraro Vaiani L., Sartori G., *L'erba voglio. Pratica non autoritaria nella scuola*, Einaudi, Torino 1971
- Flores M., De Bernardi A., *Il Sessantotto*, il Mulino, Bologna 1998
- Fortini F., *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Francescangeli E., *Tra incubo cileno e sogno portoghese. L'attività della nuova sinistra nelle forze armate italiane*, in *Zapruder*, n. 16, maggio-agosto 2008
- Frazier L. J., Cohen D. (a cura di), *Gender and Sexuality in 1968. Transformative Politics in the Cultural Imagination*, Palgrave Macmillan, New York 2009
- Galletta G., Rossini R., Silingardi A. (a cura di), *Gli anni del '68. Voci e carte dell'Archivio dei Movimenti*, Associazione per un Archivio dei Movimenti, Genova 2018
- Giachetti D., *Nessuno ci può giudicare*, DeriveApprodi, Roma 2005
- Gildea R., Mark J., Warring A. (a cura di), *Europe's 1968. Voices of Revolt*, Oxford University Press, Oxford 2013
- V. Roghi, *La lettera sovversiva*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018
- Gramaglia M., *Affinità e conflitto con la nuova sinistra*, in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, 1987
- Hall R. L. (a cura di), *Black Separatism and Social Reality. Rhetoric and Reason*, Pergamon Press, USA 1977
- Iacarella A., *Indiani metropolitani. Politica, cultura e rivoluzione nel '77*, Red Star Press, Roma 2018
- Ichx E., *Ho vissuto un anno coi capelloni*, Edizioni Meb, Torino 1967
- Laing R., *La politica dell'esperienza e l'uccello del paradiso*, Feltrinelli, Milano 1968
- Lodato N., *Il caso Duepiù. Il giornale che rivoluzionò le relazioni e i sentimenti in Italia*, Infinito edizioni, Formigine (Mo) 2013
- Mayer S. (a cura di), *Lettere dei capelloni italiani*, Longanesi & C., Milano 1968
- Orotleva P., *I movimenti del '68 in Europa e in America*, Il Cerchio, Roma 1998
- Passerini L., *Autoritratto di gruppo*, Giunti, Firenze 1988
- Porta G., *Amore e libertà. Storia dell'AIED*, Laterza, Roma 2013
- Ricci A., *I giovani non sono piante*, SugarCo, Milano 1978
- Socrate F., *Sessantotto. Due generazioni*, Laterza, Roma-Bari 2018
- Tronti M., *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966
- Venditti R., *L'obiezione di coscienza al servizio militare*. Giuffrè, Milano 1999
- Ventrone A., *"Vogliamo tutto". Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione, 1960-1988*, Laterza, Roma-Bari 2019
- Voli S., *Soggettività dissonanti*, Firenze University Press, Firenze 2015

Femminismo, maschilità e questioni di genere

- Care compagne cari compagni. Lettere a Lotta Continua*, Edizioni Lotta Continua, Roma 1978
- Badinter E., *XY. L'identità maschile*, Longanesi & C., Milano 1992
- Baeri E., Fichera S. (a cura di), *Inventari della memoria. L'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania (1980-1985)*, Fondazione Badaracco – Franco Angeli, Milano 2001
- Baritono R., *An ideology of sisterhood?. American women's movements between nationalism and transnationalism*, in *Journal of Political Ideologies*, giugno 2008
- Baritono R., *Soggetti globali/soggetti transnazionali: il dibattito femminista dopo il 1985*, in *Genesis*, VIII/2, 2009
- Bellassai S., Malatesta M. (a cura di), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni Editore, Roma 2000
- Bertilotti, Scattigno A. (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma 2005
- Bracke M. A., *Women and the reinvention of the political: feminism in Italy, 1968-1983*, Routledge, New York 2014
- Bravo A., *Il fotoromanzo*, il Mulino, Bologna 2003
- Buonanno M., *Naturale come sei. Indagine sulla stampa femminile in Italia*, Guaraldi Editore, Rimini-Firenze 1975
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990
- Capobianco C., *Interpreti e protagoniste del movimento femminista napoletano, 1970-1990*, Le tre ghinee, Napoli 1994
- Cardinal M., *Le parole per dirlo*, Bompiani, Milano 1976
- Cardinal M., *In altri termini*, Bompiani, Milano 1977
- Centro di documentazione delle donne – Bologna (a cura di), *Il movimento delle donne in Emilia-Romagna*, Edizioni Analisi, Bologna 1990
- Chapman R., Rutherford M. (a cura di), *Male Order: Unwrapping Masculinity*, Lawrence & Wishart, London 1988
- Cioni P., Di Caro E., Palieri M. S. [et al.] (a cura di), *Donne nel Sessantotto*, il Mulino, Bologna 2018
- Connell R. W., *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano 1995
- De Beauvoir S., *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 2002
- Duchen C., *Feminism in France. From May '68 to Mitterand*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986
- Duden B., *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringhieri, Torino 2006
- Echols A., *Daring to be Bad. Radical Feminism in America, 1967-75*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1989
- Edwards T., *Erotics & Politics. Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism*, Routledge, London

1994

- Ehrenreich B., English D., *Le streghe siamo noi*, Stampa alternativa, Roma 1975?
- Farabotta B. (a cura di), *La politica del femminismo*, Savelli, Roma 1976
- Fraire M. (a cura di), *Lessico politico delle donne*, Fondazione Badaracco - FrancoAngeli, Milano 2002
- Gardiner J. K. (a cura di), *Masculinity studies & feminist theories. New directions*, Columbia University Press, New York 2005
- Gasperini B., *Più botte che risposte*, Baldini&Castoldi, Milano 1997
- Gianini Belotti E., *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano 2014
- Grasso L., *Compagno padrone. Relazioni interpersonali nella famiglie operaie della sinistra tradizionale e della sinistra extraparlamentare*, Guaraldi, Rimini 1974
- Guerra E., *Femminismo/femminismi: appunti per una storia da scrivere*, in *Genesis*, III/1, 2004
- Hale C. R., *Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala*, in *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5, dicembre 1997
- Harrison L., *La donna sposata. Mille mogli accusano*, Feltrinelli, Milano 1972
- Irigaray L., *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994
- Jones B., Brown J., *Toward a Female Liberation Movement*, in L. Tanner, *Voices from Women's Liberation*, Penguin Book, USA 1971
- La Cecla F., *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Mondadori, Milano 2000
- Leonardi P., Vigliani F. (a cura di), *Perché non abbiamo avuto figli. Donne "speciali" si raccontano*, FrancoAngeli, Milano 2009
- Love B. J. (a cura di), *Feminists Who Changed America (1963-1975)*, University of Illinois Press, Chicago 2006
- Lussana F., *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci, Roma, 2012
- MacKinnon C., *Feminism, Marxism, Method and State*, in *Agenda for Theory*, n. 7, 1982
- Marcos S., *Feminismos ayer y hoy*, in *Poiésis, Tubarão*, v. 8, n. 13, gennaio-giugno 2014
- Melandri L., *L'infamia originaria*, manifestolibri, Roma 2017
- Mitchell J., *La condizione della donna. Il nuovo femminismo*, Nuovo Politecnico, Torino 1974
- Morgan R. (a cura di), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Random House, Stati Uniti 1970
- Morris P. (a cura di), *Women in Italy, 1945-1960. An Interdisciplinary Study*, Palgrave Macmillan, New York 2006
- Mosse G. L., *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi Editore, Torino 1996
- Neonato S. (a cura di), *La ragazza che ero, la riconosco. Schegge di autobiografie femministe*, Iacobelli editore, Genova 2017
- Palagi G., *Nodi che non legano*, Ibiskos Editrice Risolo, Empoli 2014

- Parca G., *Le italiane si confessano*, Feltrinelli, Milano 1964
- Parca G., *I sultani. Mentalità e comportamento del maschio italiano*, Rizzoli, Milano 1965
- Percovich L., *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Fondazione Badaracco – Franco Angeli, Milano 2005
- Ribero A., Vigliani F. (a cura di), *Cento titoli. Guida ragionata al femminismo degli anni Settanta*, Luciana Tufani Editrice, Ferrara 1998
- Ribero A., *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg&Sellier, Torino 1999
- Rich A., *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti*, Garzanti, Milano 1977
- Santini M., Tavernini L. (a cura di), *Mia madre femminista. Voci da una rivoluzione che continua*, Il poligrafo, Padova 2015
- Schiavo M., *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Fondazione Badaracco – FrancoAngeli, Milano 2002
- Schwarzer A., *Simone de Beauvoir Today. Conversation 1972-1982*, Hogarth Press, London 1984
- Spock B., *Il bambino. Come si cura e come si alleva*, Longanesi, Milano 1955
- Stearns P., *Be a Man! Males in Modern Society*, Holmes & Meier, Teaneck 1990
- Stelliferi P., *Una liberazione "fratricida e iconoclasta". L'impatto dei femminismi sugli uomini della nuova sinistra nell'Italia degli anni Settanta*, Tesi di dottorato della Scuola dottorale inter-ateneo in studi storici, geografici, antropologici dell'Università degli studi di Padova – Verona – Ca' Foscari di Venezia, Ciclo XXVIII, 2016
- Zumaglino P., *Femminismi a Torino*, Franco Angeli, Torino 1996

Omosessualità e tematiche LGBT

- Gay gay. Storia e coscienza omosessuale*, la salamandra, Milano 1976
- Benadusi L., *Il nemico dell'uomo nuovo*, Feltrinelli, Milano 2005
- Bolognini S., *Balletti verdi. Uno scandalo omosessuale*, Liberedizioni, Brescia 2000
- Carter D., *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*, Saint Martin's Griffin, New York 2011
- Cristallo M., *Uscir fuori. Dieci anni di lotte omosessuali in Italia: 1971-1981*, Sandro Teti Editore, Roma 2017
- D'Emilio J., *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, University of Chicago Press, Chicago 1983
- D'Emilio J., *In a New Century. Essays on Queer History, Politics and Community Life*, University of Wisconsin Press, Madison 2014
- Dragone M. (a cura di), *Il movimento delle lesbiche in Italia*, Il Dito e la Luna, Milano 2008
- Ferluga G., *Il processo Braibanti*, Silvio Zamorani editore, Torino 2003
- F.H.A.R (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire), *Rapporto contro la normalità*, Guaraldi Editore, Rimini 1972

- Gruppo Soggettività Lesbica Libera Università delle Donne – Milano, *Cocktail d'amore. 700 e più modi di essere lesbica*, DeriveApprodi, Roma 2005
- Jivani A., *It's Not Unusual. A History of lesbian and Gay Britain in the Twentieth Century*, Michel O'Mara Books Limited, London 1997
- Johnson D., *The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gay and Lesbians in the Federal Government*, University of Chicago Press, Chicago 2004
- Johnston J., *Lesbian Nation*, Simon and Schuster, New York 1974
- Marcasciano P., *AntoloGaia. Vivere sognando e non sognare di vivere: i miei anni Settanta*, Alegre, Roma 2014
- Milletti N., Passerini L. (a cura di), *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007
- Milletti N., Pintadu I., *Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi*, in *Genesis*, n. XI/1-2, 2012
- Moravia A., Eco U., Gatti A. [et al.], *Sotto il nome di plagio: studi e interventi sul caso Braibanti*, Bompiani, Milano 1969
- Newton E., *Margaret Mead Made Me Gay*, Duke University Press, Durham and London 2000
- Pedote P., Poidimani N., *We will survive!: lesbiche, gay e trans in Italia*, Mimesis, Milano, 2007
- Pescatori V. C., *La maschia. La prima storia di una comune gay*, Edizioni Renudo, Milano 1979
- Pezzana A., *Dentro e fuori. Una autobiografia omosessuale*, Sperling & Kupfer, Milano 1996
- Rossi Barilli G., *Il movimento gay in Italia*, Feltrinelli Editore, Milano 1999
- SAMOIS, *Coming to power. Writings and graphics on lesbian S/M*, Up Press, Palo Alto 1981
- Scarmoncin L. (a cura di), *Gli studi lgbtiq in Italia. Uno sguardo multidisciplinare*, Contemporanea, vol. 15, n. 4 (ottobre-dicembre 2012)
- Spolato M. (a cura di), *I movimenti omosessuali di liberazione*, Samonà & Savelli, Roma 1972
- White E., *Le gioie dell'omosessualità*, Centro Studi Terapie Sessuali s.n.c. Editore, Bologna 1985
- Wittig M., *Il corpo lesbico*, Edizioni delle Donne, Milano 1976

Autocoscienza

- Coscientizzazione e rivoluzione. Conversazione con Paulo Freire*, IDAC – Centro di Documentazione, Pistoia 1973
- Baeri E., *I Lumi e il Cerchio*, Editori Riuniti, Roma 1992
- Bailey J. P., *Consciousness raising groups for women: implications of Paulo Freire theory of critical consciousness for psychotherapy and education (1976). Doctoral Dissertations 1896*, University of Massachusetts Amherst, febbraio 2014
- Boccia M. L., *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990
- Boccia M. L., *Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi*, in *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 19-20, 1987

- The Chicago Women's Liberation Union, *How to start your own consciousness-raising group*, 1971
- Jenkins L., Kramer C., *Small Group Process: Learning from Women*, in *Women's Studies Int. Quart.*, 1978, Vol. 1
- Kalcik S., "Like Ann's Gynecologist or the Time I Was Almost Raped": *Personal Narratives in Women's Rap Groups*, in *The Journal of American Folklore*, vol. 88, n. 347, gennaio-marzo 1975
- La Belle T. J., *From Consciousness Raising to Popular Education in Latin America and the Caribbean*, in *Comparative Education Review*, vol. 31, n. 2, maggio 1987, University of Chicago Press
- Lombardo-Radice M. (a cura di), *L'ultimo uomo. Quattro confessioni-riflessioni sulla crisi del ruolo maschile*, Savelli, Roma 1977
- Lonzi C., *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta femminile, Milano, 1970
- Lonzi C., *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, Rivolta Femminile, Milano 1972
- Lonzi C., *Taci, anzi parla*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1978
- Lonzi C., *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, et. al. Edizioni, Milano 2011
- Martinelli A., *Autocoscienza*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1975
- Melandri L., *Come nasce il sogno d'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1988
- Melandri L., *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli – Fondazione Badaracco, Milano 2007
- Sandrucci B., *Aufklärung al femminile. L'autocoscienza come pratica politica e formativa*, Edizioni ETS, Pisa 2005
- Sarachild K., *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*, First National Conference of Stewardesses for Women's Rights in New York City, marzo 1973
- Schwarzer A., *La "piccola differenza"*, Moizzi Editore, Milano 1977
- Segre S., *L'antimaschio. Critica dell'incoscienza maschile*, Moizzi, Milano 1977
- Shreve A., *Women Together, Women Alone: The Legacy of the Consciousness-Raising Movement*, Fawcett Columbine, New York 1989

Storia della sessualità, rivoluzione e liberazione sessuale

- Allyn D., *Make Love, Not War. The Sexual Revolution: An Unfettered History*, Little, Brown and Company, New York 2000
- Barbagli M., Dalla Zuanna G., Garelli F., *La sessualità degli italiani*, il Mulino, Bologna 2010
- Bellassai S., *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma 2006
- Bernardi M., *La maleducazione sessuale*, EMME Edizioni, Trieste 1977
- Blackledge C., *Storia di V. Biografia del sesso femminile*, il Saggiatore, Milano 2005
- Boneschi M., *Senso. I costumi sessuali degli italiani dal 1880 a oggi*, Mondadori, Milano 2000
- The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Feltrinelli, Milano 1974

- Brown G., *Sex and the Single Girl*, Bernard Geiss Associates, New York 1962
- Byrne, Romana, *Sadomasochism as Aesthetic Sexuality: a Cultural History from the Late Eighteenth Century to the Present*, University of Melbourne, Melbourne 2010
- Carpenter L., *Virginity Lost. An Intimate Portrait of First Sexual Experiences*, New York University Press, New York and London 2005
- Connelly M., *Fatal Misconception. The Struggle to Control World Population*, Belknap Press, Cambridge and London 2008
- Cook H., *The Long Sexual Revolution. English Women, Sex, and Contraception 1800-1975*, Oxford University Press, New York 2004
- D'Emilio J., Freedman E. B., *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*, Harper & Row, New York 1988
- Ehrenreich B., Hess E., Jacobs G., *Remaking Love. The Feminization of Sex*, Anchor Press – Doubleday, Garden City – New York 1986
- Fabris G., Davis R., *Il mito del sesso. Rapporto sul comportamento sessuale degli italiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1978
- Ferrero Camoletto M., *Dalla rispettabilità all'autenticità? La ridefinizione del significato della verginità tra i giovani*, in *Polis*, 3/2010
- Friday N., *Il mio giardino segreto. Le fantasie erotiche femminili*, Tea, Milano 1997
- Grant L., *Sexing the Millennium: A Political History of the Sexual Revolution*, HarperCollins, New York 1993
- Harrison L., *L'iniziazione. Come le adolescenti italiane diventano donne*, Rizzoli, Milano 1966
- Hite S., *Il rapporto Hite. Una inchiesta nuova sulla sessualità femminile*, Bompiani, Milano 1977
- Hunt M., *Sexual behavior in the 1970s*, Playboy Press, USA 1974
- Jeffreys S., *Anticlimax. A Feminist Perspective on Sexual Revolution*, New York University Press, New York 1990
- Kinsey A., *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Bompiani, Milano 1950
- Kinsey A., *Il comportamento sessuale della donna*, Bompiani, Milano 1965
- Levi C., *New Kamasutra. Didattica sadomasochistica*, ES, Milano 2013
- Lewin Hufnagel G., *A History of Women's Menstruation from Ancient Greece to the Twenty-First Century. Psychological, Social, Medical, Religious and Educational Issues*, Edwin Mellen Press, USA, 2012
- Linden, Robin (a cura di), *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*, Frog in the Well, East Palo Alto 1983
- Lombardo Radice M., Ravera L., *Porci con le ali*, Savelli editore, Roma 1976
- Lonzi C., *Donna clitoridea e donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1971
- Mancini E., *Magnus Hirschfeld and the Quest for Sexual Freedom*, Palgrave Macmillan's, New York 2010
- Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1977

- Masters W., Johnson V., *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*, Feltrinelli, Milano 1967
- McLaren A., *Twentieth-century sexuality. A history*, Blackwell, Oxford 1999
- Nozzoli G., Paoletti P. M., "*La Zanzara*". *Cronache e documenti di uno scandalo*, Feltrinelli, Milano 1966
- Pasolini P. (a cura di G. Chiarocci, M. D'Agostini), *Comizi d'amore*, Contrasto, Roma 2015
- Pellegrini D., *Liberiamoci della bestia. Ovvero di una cultura del cazzo*, Global Print, Gorgonzola (MI) 2016
- Reich A., *Se tuo figlio ti domanda. Un manuale di educazione sessuale per I genitori democratici*, Edizioni Savelli, Roma 1973
- Reich W., *La lotta sessuale dei giovani*, Samonà e Savelli, Roma 1972
- Reich W., *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1977
- Rubin G. S., *Deviations*, Duke University Press, Durham and London, 2011
- Rubin L. B., *Erotic Wars. What Happened to the Sexual Revolution?*, Harper Perennial, New York 1991
- Solanas V., *S.C.U.M. (Society for Cutting Up Men) Manifesto*, Olympia Press, London 1971
- Staderini M., *Pornografie. Movimento femminista e immaginario sessuale*, Manifestolibri, Roma 1998
- Thiébaud E., *Questo è il mio sangue. Manifesto contro il tabù delle mestruazioni*, Einaudi, Torino 2018
- Tonelli A., *Comizi d'amore. Politica e sentimenti dal '68 ai Papa boys*, Carocci, Roma 2007
- Treves A., *Le nascite e la politica nell'Italia del Novecento*, LED, Milano 2001
- Vance C. S. (a cura di), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge & Kegan Paul, Boston 1984
- Wanrooij B. P. F., *Storia del pudore. La questione sessuale in Italia 1860-1950*, Marsilio Editori, Venezia 1990
- Wolf N., *Vagina. Una storia culturale*, Mondadori, Milano 2013
- Zani B., Bonini M. C., Xerri M. L., *La storia infinita. L'educazione sessuale a scuola*, Franco Angeli, Milano 1993

SITOGRAFIA

aisoitalia.org
archivesautonomies.org
bibliotecadigitaledelledonne.it
blog.openpolis.it
donnaedinapoli.coopdedalus.org
dwf.it
efferivistafemminista.it
femminismoruggente.it
jofreeman.com/joreen/tyranny.htm
lalgbtcenter.org
leatherarchives.org
maschileplurale.it
ourbodiesourselves.org
redstockings.org
serenalucecastaldi.wixsite.com
universitadelledonne.it
vault.fbi.gov/mattachine-society
villagevoice.com

FILMOGRAFIA

Comizi d'amore, P. Pasolini, Italia 1965
Donne in movimento, G. Pangrazio, Italia 2012
L'harem, M. Ferreri, Italia 1967
Helga, E. Bender, Repubblica Federale di Germania 1967
Vuoti di memoria, "Carla Lonzi. Abitare il cielo", G. Mazzini, Italia 2002

RINGRAZIAMENTI

*Gli storici rendono la morte un episodio minore,
qualcosa di transitorio più che di finale
(J. Scott)*

Per una ricerca come questa i primi e doverosi ringraziamenti vanno a tutte le donne (e ai pochi uomini) che hanno deciso di affidarmi la loro voce, tanto dal vivo quanto in via virtuale. È impossibile citarle qui tutte, ma a loro va la mia più sentita e calorosa riconoscenza. Si sono destreggiate tra viaggi, traslochi e impegni per poter trovare qualche ora per parlare con me; mi hanno offerto pranzi, cene, brindisi e merende; mi hanno fatto ridere di cuore e commuovere nei momenti più inaspettati. Spero di aver saputo trasporre sulla carta il calore che mi è arrivato, l'amore che ho provato per ognuna di voi. Un doveroso ringraziamento anche alle Mulheres Internacionalistas, che mi hanno accolto nella loro reunion viennese: anche se le loro testimonianze non sono riuscite a confluire in questo lavoro, sono loro immensamente grata per il tempo e lo spazio che hanno voluto dedicarmi.

Un ringraziamento altrettanto sentito alle archiviste che hanno permesso lo svolgimento di questa ricerca, raccogliendo e rendendo accessibili i documenti femministi, con uno sguardo proiettato al futuro che è raro trovare.

Questa ricerca non sarebbe stata possibile senza il supporto del prof. Cassata, che ha creduto nel progetto fin dall'inizio. Moltissime persone mi hanno aiutata con indicazioni, consigli, contatti, letture e riletture: per fare un figlio ci vuole un villaggio, ma per scrivere un libro ci vuole un'intera città.

Infine, qualche appunto personale. Se nulla sarebbe stato possibile senza la formazione ricevuta dai miei genitori e da mia sorella, e da quella grande famiglia che hanno saputo crearmi intorno, la passione per il femminismo non ha però origini familiari. Il primo ringraziamento va quindi a Paola e Francesca, che dieci anni fa mi hanno spalancato questo mondo, contribuendo a costruire giorno per giorno la mia nuova identità femminista. Accessoriamente, Paola mi ha anche insegnato un lavoro e Francesca mi ha fornito gli spunti fondamentali (nonché il titolo) per questa ricerca:

a loro il mio infinito affetto.

Grazie poi ad amiche, parenti e affini, che hanno sostenuto tutta la parte sommersa di un dottorato, tutto quello che non è ricerca ma vita.

Grazie alla mia compagna, all'approdo di questo viaggio, libertad.

Come mi ha detto F., accogliendomi nel bel mezzo di una mareggiata e facendomi capire che ero già arrivata in porto, si torna “alla casa dell'origine dove ancora non siamo mai stati”. Ho fatto un percorso lungo per poterci arrivare, e forse c'erano strade più semplici, ma nulla sarebbe stato possibile senza il mio compagno. A lui dedicavo la mia tesi precedente con lo slogan “love is an action, never simply a feeling”, e in questi quattro anni lui l'ha dimostrato giorno per giorno, nell'amore per me e per nostro figlio. La mia gratitudine è infinita, anche per aver saputo dimostrare che le eredità del femminismo stanno facendo il loro corso, e che l'amore non si divide ma si moltiplica. “Non più politici, i veri rivoluzionari saranno amanti”.