
**Dalla rivoluzione alla liberazione.
Autocoscienza femminista e sessualità nel “lungo Sessantotto”**

Virginia Niri*

L'articolo propone uno sguardo sulla “rivoluzione sessuale” degli anni Sessanta e Settanta in Italia nella cornice interpretativa della storia emozionale, con un ampio ricorso alla metodologia orale. Attraverso l'analisi di inedite fonti orali e il contrappunto della “posta del cuore” dei rotocalchi femminili del periodo, l'Autrice si interroga sull'apporto del metodo femminista dell'autocoscienza nella recezione e nella modifica degli input della cosiddetta rivoluzione sessuale. Prendendo in esame il contesto italiano del “lungo Sessantotto” l'Autrice ha analizzato come i nuovi modelli di una sessualità apparentemente più libera siano stati incorporati e modificati all'interno della controcomunità emozionale creata dal femminismo autocoscienziale, nella direzione di ciò che sarà poi definita “liberazione sessuale”, e si è interrogata sulle aperture e sui limiti che questo approccio ha comportato.

Parole chiave: femminismo, autocoscienza, sessualità, liberazione sessuale, storia orale

From revolution to liberation. Feminist consciousness raising and sexuality in the 1970s

The paper proposes a look at the “sexual revolution” (Italy, 1960s and 1970s) in the interpretative framework of emotional history, with a wide use of oral history. Through the analysis of unpublished oral sources and the counterpoint of the agony aunt column of women's magazines, the Author questions the contribution of the feminist method of consciousness raising in the reception and modification of the inputs of the so-called sexual revolution. Taking into consideration the Italian context of the “long 1968”, the Author analyzes how the new models of an apparently freer sexuality were incorporated and modified within the emotional counter-community created by consciousness raising feminism, in the direction of what will be later defined “sexual liberation”. Furthermore, the Author questions the openings and limits that this approach has entailed.

Key words: feminism, consciousness raising, sexuality, sexual liberation, oral history

Saggio proposto alla redazione il 26 febbraio 2021, accettato per la pubblicazione il 28 ottobre 2021.

* Università di Genova; virginia.niri@gmail.com

Introduzione

“Fare l’amore e fare la rivoluzione non potevano essere nettamente separati”, scriveva Eric Hobsbawm¹ a proposito delle proteste degli anni Sessanta, ma in una crescente “erotizzazione della vita sociale”² le donne scoprivano ancora una volta di essere l’oggetto e non il soggetto della rivoluzione. “Girls say yes to boys who say no”, lo slogan per incitare alla renitenza alla leva negli Stati Uniti, rappresenta perfettamente il nuovo paradigma di una sessualità che si voleva improvvisamente libera ed emancipata, in contrasto con il mito della verginità fino ad allora vigente, ma sempre al servizio del desiderio maschile³.

Il movimento femminista degli anni Settanta⁴ — in Italia nel contesto del lungo Sessantotto⁵ — giocò un ruolo critico fondamentale in questa dinamica, portando il piacere femminile al centro della scena e segnando il passaggio da rivoluzione a “liberazione” sessuale⁶, soprattutto grazie al metodo politico dell’autocoscienza⁷. È bene specificare come non si sia trattato dell’unico

¹ Eric Hobsbawm, *Il secolo breve*, Milano, Bur, 2010, p. 392.

² Jeffrey Weeks, in Sheila Jeffreys, *Anticlimax. A feminist perspective on sexual revolution*, New York, New York University Press, 1990, p. 67.

³ La rivoluzione sessuale è un fenomeno che, come il “Sessantotto”, conosce simultaneamente più centri d’espressione, e le cui dinamiche rimbalzano di paese in paese e di continente in continente. Per un’ampia panoramica della simultaneità delle istanze, Gert Hekma, Alain Giami (a cura di), *Sexual Revolutions*, New York, Palgrave Macmillan, 2014; Dagmar Herzog, *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, New York, Cambridge University Press, 2011, capitolo IV; David Allyn, *Make Love, not War. The Sexual Revolution, an Unfettered History*, New York, Little, Brown and Company, 2000.

⁴ Maud A. Bracke, *Women and the Reinvention of the Political: Feminism in Italy, 1968-1983*, New York, Routledge, 2014; Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, 2005; *Anni Settanta*, “Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche”, 2004, III/1; *Il movimento femminista negli anni Settanta*, “Memoria. Rivista di storia delle donne”, n. 19-20, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.

⁵ Per una traccia del dibattito sul concetto di “lungo Sessantotto”: Angelo Ventrone, “Vogliamo tutto”. *Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione, 1960-1988*, Roma-Bari, Laterza, 2019; Francesca Socrate, *Sessantotto. Due generazioni*, Roma-Bari, Laterza, 2018; John Foot, *Looking Back on Italy’s “Long 68”*, in Ingo Cornils, Sarah Waters (a cura di), “*Memories of 1968*”, *Cultural History and Literary Imagination*, Vol. 16, Berna, Peter Lang, 2010; Anna Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Bari, Laterza, 2008.

⁶ Sulla “femministizzazione” della rivoluzione sessuale: Joe B. Paoletti, *Sex and Unisex. Fashion, Feminism and the Sexual Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2015; Lillian Rubin, *Erotic Wars. What Happened to the Sexual Revolution?*, New York, Harper Perennial, 1991.

⁷ È bene definire cosa si intenda qui per autocoscienza: un metodo politico, derivato dagli Stati Uniti e fatto proprio in Italia con un pensiero teorico fortemente originale e un’applicazione pratica che risente 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. La maggior parte dei gruppi di autocoscienza 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. Parlare og-

strumento politico portato avanti nel contesto femminista nella direzione dello slogan “il personale è politico”, né sia possibile tentare una stima quantitativa della sua diffusione, data la natura particolare e mutevole dei collettivi di autocoscienza. Si tratta comunque di un approccio che merita attenzione in virtù delle possibilità di contronarrazione che ha aperto alle donne che lo praticavano, e che si rivela oggi particolarmente interessante per studiare un argomento che spesso presenta problemi di comunicabilità — e che ai piccoli gruppi di autocoscienza stava a cuore — ovvero quello della sessualità.

In che modo, quindi, le donne sono riuscite a districarsi tra gli input contrastanti nell’ambito della sessualità che provenivano dal contesto familiare, dalle istituzioni e, infine, dai movimenti giovanili e mediatici in cui erano immerse? Qual è stato, in questa direzione, l’apporto dell’autocoscienza? Quali nodi sono stati sciolti e quali invece sono rimasti? Oppure, ci si può chiedere, se ne sono creati di nuovi?

Queste alcune delle domande cui la ricerca — da cui prende le mosse questo articolo — ha tentato di rispondere, con un focus sul contesto italiano, tramite la raccolta di inedite fonti orali⁸ e il contrappunto di una

gi di autocoscienza significa analizzare un nuovo linguaggio, un nuovo modo di fare politica, di stare insieme tra donne. L’approccio italiano è stato fin da subito orientato verso l’esterno, a parte alcune eccezioni: lo “stare meglio” era una condizione possibile solo in una struttura differente da quella patriarcale, e lavorare su di sé era utile solo nella misura in cui portava a un’accreciuta consapevolezza politica, alla possibilità di agire sul reale. 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 se 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.

⁸ Ho intervistato 51 donne e 3 uomini, in dieci diverse parti d’Italia. Per la selezione mi sono affidata al metodo “palla di neve”, con l’unico vincolo che le e i testimoni avessero fatto esperienze autocoscienziali. L’intervistata più anziana è del 1933, la più giovane del 1955; 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); la maggior parte degli incontri è avvenuta nella casa delle testimoni. La scelta di un campione così vasto non ha purtroppo permesso di entrare in profondità con l’analisi biografica di ognuna, soprattutto nell’ambito delle interviste collettive. Non si è trattato di superficialità da parte mia, ma i miei tentativi di andare in quella direzione si sono spesso scontrati con la volontà da parte delle intervistate di sottolineare la pervasività del metodo autocoscenziale, tale da sovrastare le specificità di vita di ognuna. Ho comunque cercato di analizzare i tratti salienti delle esperienze di vita delle intervistate, soprattutto laddove mi sembrava si potessero riscontrare argomenti interessanti all’interno dello studio su autocoscienza e sessualità. Con questo approccio non è stato possibile — in particolare per ragioni di tempo — valorizzare quanto avrei desiderato le storie di vita di ciascuna: è un limite che si riscontra a livello storiografico, ma che mi ha permesso di non andare a forzare la narrazione, ottenendo buoni risultati per quanto riguarda un argomento così delicato come la storia sessuale. Va inoltre sottolineato come, nonostante le interviste siano state effettuate in tutta Italia, siano presenti in questo articolo solo

selezione di lettere prese dalla “posta del cuore” di alcuni rotocalchi dell’epoca⁹.

La chiave interpretativa che ho voluto scegliere nella conduzione del progetto è stata quella della storia delle emozioni¹⁰, prospettiva analitica alla base di un filone di ricerca che ha ormai raggiunto una discreta visibilità e corposità, specialmente in ambito anglosassone. La comprensione degli stati emozionali degli agenti di storia permette di provare a indagare il contesto espressivo/repressivo in cui questi sentimenti prendono forma, e capire lo stretto legame di reciprocità tra eventi ed emozioni in una prospettiva storica: si tratta quindi di comprendere quali “comunità emozionali”¹¹ si muovano in ogni società, se queste propongano uno standard condiviso¹², e le modifiche — reali e potenziali — che questi standard subiscono.

La presa di coscienza e le rivendicazioni femministe hanno comportato un abbattimento — o una modifica — 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. Il neofemminismo, nel suo “cammino carsico”¹³, ha quindi saputo creare una nuova comunità emozionale¹⁴, andando

testimonianze di donne provenienti dalle grandi città centro-settentrionali (Genova, Milano, Torino e Firenze): restano quindi da analizzare le specificità socio-geografiche, rispetto alle città di provincia e, soprattutto, all’Italia meridionale.

⁹ Ho analizzato le rubriche presenti in: *Grazia* (dal 1958 al 1960; a rispondere erano Mike Bongiorno e Donna Letizia); *Bolero film*, poi *Bolero teletutto* (dal 1960 al 1974; le risposte sono di Enrico Dallarno); *Confidenze. Settimanale di vita femminile* (dal 1958 al 1960 con le risposte di “Bianca Maria”; dal 1960 al 1967 con quelle di Mike Bongiorno; dal 1968 al 1972 con Alberto Lupo); *Arianna* (dal 1960 al 1972, con Enrica Cantani). Ho inoltre utilizzato la selezione delle risposte che Brunella Gasperini proponeva alle lettrici sulle pagine di *Annabella* e *Novella* presenti in Brunella Gasperini, *Più botte che risposte*, Milano, Baldini&Castoldi, 1997.

¹⁰ Con particolare riferimento alla contemporaneità, si veda almeno: Rebecca Clifford, *Emotions and Gender in Oral History: Narrating Italy’s 1968*, “Modern Italy”, maggio 2012, vol. 17, n. 2; Penelope Morris, Francesco Ricatti, Mark Seymour (a cura di), *Politica ed emozioni nella storia d’Italia dal 1848 a oggi*, Roma, Viella, 2012; Jan Plamper, *The History of Emotions. An Introduction*, Croydon, Oxford University Press, 2005; Jeff Goodwin *et al.* (a cura di), *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*, Usa, University of Chicago Press, 2001.

¹¹ Barbara H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, “The American Historical Review”, giugno 2002, vol. 107, n. 3, pp. 821-845.

¹² Paul N. Stearns, Carol Z. Stearns., *Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, “The American Historical Review”, ottobre 1985, vol. 90, n. 4, pp. 813-836. Per un dibattito sul tema della differenza tra standard e comunità emozionali, cfr. Jan Plamper, *The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, “History and Theory”, maggio 2010, n. 49, pp. 237-265.

¹³ Maria S. Palieri, “*Ce n’est qu’un début*”. *E le donne hanno fatto il resto*, in Paola Cioni *et al.* (a cura di), *Donne nel Sessantotto*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 14.

¹⁴ Pur nella consapevolezza delle moltissime tracce differenti che si possono riscontare nel neofemminismo, ho deciso qui di parlarne al singolare, in modo da valorizzare il portato collettivo, pervasivo e carsico che il movimento delle donne ha avuto negli anni Settanta, al di là delle distinzioni proposte da gruppi e collettivi differenti.

a inserirsi tra le tante proposte di nuovi modelli emozionali già apportate dalla rivoluzione culturale degli anni Sessanta e dalla cultura underground. Nello specifico, si è trattato a mio parere della creazione di ciò che Maud Bracke ha recentemente definito “controcomunità emozionale”: una comunità che rifiuta coscientemente lo standard emozionale egemonico in un dato contesto, proponendo un’alternativa condivisa e politica¹⁵.

Come controcomunità emozionale il movimento femminista ha fatto largo uso di espressività non verbali: l’importanza che il filosofo Robert Solomon attribuisce ai corpi e all’ordine sociale in cui i corpi si muovono nel “fare” le emozioni¹⁶ è perfettamente interpretata dal femminismo degli anni Settanta, 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 femministe¹⁷, 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, come movimento globale, si è fatto carico di un lato fondamentale della proposta di un nuovo set emozionale, e che non a caso dà il titolo a un testo cardine di quegli anni: *Le parole per dirlo*¹⁸. Non sono state solo le emozioni a essere modificate, o l’aspettativa su di esse, ma il modo di comunicarle: il movimento delle donne ha compiuto un’autoanalisi approfondita — tramite l’autocoscienza, la riflessione su di sé e gli scritti più teorici — di un lessico al femminile che era manchevole, quando non addirittura stigmatizzante. Trovare le parole per esprimere i propri sentimenti — vecchi e nuovi — ha significato appropriarsene, ma anche renderli pubblici, farli uscire dal contesto privato dell’emotività (non emozionalità) al femminile.

A essere analizzate in questa ricerca sono state dunque 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 para-

¹⁵ Maud A. Bracke, *Building a ‘Counter-community of Emotions’: Feminist Encounters and Socio-cultural Difference in 1970s Turin*, “Modern Italy”, maggio 2012, vol. 17, n. 2, pp. 223-236. Per la definizione di “comunità emozionale”, cfr. Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York, Cornell University Press, 2006, p. 2: “[un gruppo in cui] le persone aderiscono alle stesse forme di espressione emozionale e valutano — o svalutano — le stesse emozioni”.

¹⁶ In M. Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is that Makes Them Have a History)?*, cit., p. 194.

¹⁷ Sull’importanza del movimento e della musica come fattori di coesione di un movimento sociale, cfr. James M. Jaspers, *Emotions and Social movements: Twenty Years of Theory and Research*, “Annual Review of Sociology”, agosto 2011, n. 37, pp. 285-303.

¹⁸ Marie Cardinal, *Le parole per dirlo*, Milano, Bompiani, 1976. Sull’importanza del contesto lessicale per il cambiamento degli standard emozionali, cfr. P.N. Stearns, C.Z. Stearns, *Emotionology*, cit.

digma tracciato da James Jaspers¹⁹. In questa direzione l'autocoscienza si pone come un perfetto terreno di indagine della storia emozionale, dal momento che, nell'illuminante suggestione di Ida Dominijanni, è al tempo stesso presa di parola e pratica del corpo²⁰. Nell'ambito della sessualità, nel passaggio tra anni Sessanta e Settanta, trovare le parole per dirlo va talvolta al di là del significato emozionale, poiché 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 manuali²¹. Il piacere femminile, inesplorato dalla scienza, manca di parole per essere pensato, detto, descritto.

Rivoluzione sessuale, tra nuove forme e vecchi retaggi

È il 1969. Da una decina d'anni la pillola si è diffusa dagli Stati Uniti in tutto il mondo occidentale, nonostante le resistenze legislative²² e le direttive morali che papa Paolo VI diffonde con l'*Humanae Vitae*. La rivoluzione sessuale è visibile nei consumi e nei comportamenti: da San Francisco, 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. Simili imperativi rimbalzano dalle barricate del maggio '68 a Parigi alla Germania dell'Ovest, all'Italia e a ogni paese dell'Europa occidentale, ognuno con le sue peculiarità²³; anche oltrecortina e nei paesi non allineati l'attenzione alle tematiche sessuali si fa impellente²⁴ e spinte in questa

¹⁹ J.M. Jaspers, *Emotions and Social movements*, cit.

²⁰ In Barbara Sandrucci, *Aufklärung al femminile. L'autocoscienza come pratica politica e formativa*, Pisa, Ets, 2005, p. 291.

²¹ I più utilizzati sono The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, Milano, Feltrinelli, 1974 e William Masters, Virginia Johnson, *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna*, Milano, Feltrinelli, 1967.

²² Lara V. Marks, *Sexual chemistry. A history of the contraceptive pill*, New Haven/London, Yale University Press, 2001.

²³ Tra gli approfondimenti possibili: Michel Brix, *L'amour libre. Brève histoire d'une utopie*, Paris, Molinari, 2016; Josie McLellan, *Love in the Time of Communism: Intimacy and Sexuality in the Gdr*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Fiammetta Balestracci, *La sessualità degli italiani. Pratiche, consumi e culture dal 1945 a oggi*, Roma, Carocci, 2020; Hannah Charnock, *Teenage Girls, Female Friendship and the Making of the Sexual Revolution in England, 1950-1980*, "The Historical Journal", 2020, vol. 63, n. 4, pp. 1032-1053.

²⁴ Dan Healey, *The Sexual Revolution in the Ussr. Dynamics Beneath the Ice*, in G. Hekma, A. Gami (a cura di), *Sexual Revolutions*, cit., pp. 236-248; Angieszka Koscianska, *Sex on Equal Terms? Polish Sexuology on Women's Emancipation and "Good Sex" from the 1970s to the Present*, "Sexualities", 2016, vol. 19, pp. 236-256; Zsófia Lóránd, 'A Politically Non-Dangerous Revolution is Not a Revolution': *Critical Readings of the Concept of Sexual Revolution by Yugoslav Feminists in the 1970s*, "European Review of History: Revue européenne d'histoire", 2015, vol. 22/1, pp. 120-137.

direzione si trovano persino nei paesi in uscita dai regimi dittatoriali, tanto in Europa²⁵ quanto in America Latina²⁶. La controcultura esalta il sesso nelle manifestazioni, nelle espressioni artistiche dissacranti, nelle comuni hippie; il mercato editoriale si apre alle nuove sollecitazioni, pubblicando manuali sulle “gioie del sesso” e su una conduzione familiare e di coppia che non prescinda più dall’amore carnale²⁷.

Eppure questo fermento, che si propone come universale, presenta dei limiti. Innanzitutto esclude in toto, come ebbero a notare John D’Emilio ed Estelle Freedman, alcune forme di sessualità, giudicate inaccettabili o addirittura patologiche, dall’omosessualità al sadomasochismo: “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”²⁸. Inoltre, l’attenzione è rivolta essenzialmente alla sessualità 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 *Human Sexual Response*²⁹ che nel 1966 aveva portato l’esplorazione della sessualità — sia a livello personale che a livello mediatico — a un pubblico ampio e non specializzato, si proclamano fe-

²⁵ Nikolaos Papadogiannis, *Confronting “Imperialism” and “Loneliness”. Sexual and Gender Relations among Young Communists in Greece, 1974-1981*, “Journal of Modern Greek Studies”, 2011, vol. 29, pp. 219-250; David Beorlegui Zarranz, “Detrás de lo que quieren que seamos, está lo que somos”. *Revolución sexual y políticas sexuales feministas durante las décadas de los setenta y de los ochenta. Una aproximación al caso del País Vasco*, “Feminismos”, 2019, vol. 33, pp. 199-223.

²⁶ Con l’ovvia particolarità dei contesti di instabilità e di transizione democratica. Cfr. Karina Felitti, *La revolución de la pildora anticonceptiva y la cuestión demográfica en Buenos Aires. Apropiaciones y resignificaciones de un debate internacional*, in Kathya Araujo, Mercedes Prieto (a cura di), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Quito, Flacso, 2008, pp. 161-178.

²⁷ Sul tema, Anna E. Ward, *Sex and the Me Decade. Sex and Dating Advice Literature of the 1970s*, “Women’s Studies Quarterly”, 2015, vol. 43, pp. 120-136. Tra i manuali il più diffuso è Alex Comfort, *The Joy of Sex. A Gourmet Guide to Lovemaking*, New York, Simon and Schuster, 1972, ma è preceduto da Helen Gurley Brown, *Sex and the Single Girl*, New York, Bernard Geis Associates, 1964 e da “J”, *The Sensuous Woman*, Usa, Lyle Staurt, 1969. In Europa conoscono buona diffusione anche i film di educazione sessuale del tedesco Oswald Kolle (cfr. D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit., p. 137). Con taglio più scientifico segnano invece l’epoca i volumi di Alfred Kinsey e di Masters&Johnson: Alfred Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia/London, Saunders Company, 1948; Alfred Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia, Saunders Company, 1953; William H. Masters, Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response*, Boston, Little, Brown & Co., 1966. Per un’analisi sull’impatto di queste pubblicazioni in Italia, Fiammetta Balestracci, *The Influence of American Sexual Studies on the ‘Sexual Revolution’ of Italian Women*, in Ann-Kathrin Gembries et al., *Children by Choice? Changing Values, Reproduction, and Family Planning in the 20th Century*, München, De Gruyter Oldenbourg, 2018, pp 145-163.

²⁸ John D’Emilio, Estelle B. Freedman, *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*, New York, Harper & Row, 1988, p. 277.

²⁹ Pubblicato da Feltrinelli in Italia l’anno successivo con il titolo *L’atto sessuale nell’uomo e nella donna*.

rocemente antifemministi, arrivando a dichiarare che le “donne emancipate” rischiano di causare una “disfunzione sessuale nel maschio”³⁰. Le donne, quasi assenti dal dibattito sul tema, vedono cambiare il proprio ruolo nel paradigma sessuale *mainstream*, e al dovere della purezza si sostituisce il dovere della promiscuità³¹. 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 indicano alle giovani donne limiti e confini di cosa sia “giusto” — il tutto in una logica, è bene sottolinearlo, eteronormativa³² 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 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 facendo³³.

In Italia il problema principale rimane la mancanza di informazione sul tema: se a livello privato le ragazze vengono a conoscenza del funzionamento del proprio corpo solo con le poche parole scambiate in famiglia o con le confidenze amicali, a livello “pubblico” e popolare sono innanzitutto i rotocalchi a parlare di sessualità. Le rubriche dei consigli sono i luoghi dove più si manifesta la natura ambivalente delle riviste femminili, quelle “dicotomie tra modelli culturali e sociali che caratterizzarono l’emancipazione della donna italiana”³⁴: le ragazze degli anni Cinquanta e Sessanta conquistano 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”³⁵.

³⁰ S. Jeffreys, *Anticlimax*, cit., p. 170.

³¹ Cfr. Massimo Perinelli, “Second Bite of the Apple”. *The Sexual Freedom League and Revolutionary Sex in 1960s United States*, “Genesis”, 2012, XI/1-2, pp. 41-66.

³² Con “eteronormativo” ci si riferisce a un modello culturale in cui l’eterosessualità è percepita come normale, attesa e scontata, a discapito di altre espressioni e orientamenti sessuali. Il concetto è stato introdotto da Michael Warner (M. Warner, *Introduction: Fear of a Queer Planet*, “Social Text”, 1991, n. 29, pp. 3-17) e si è rapidamente diffuso nell’ambito degli studi LGBTQ+.

³³ H. Gurley Brown, *Sex and the Single Girl*, cit., p. 78. Gurley Brown diventerà qualche anno più tardi la direttrice di *Cosmopolitan*.

³⁴ Manuela Di Franco, *Rotocalchi femminili nell’Italia Fascista. Grazia (1938-43)*, “The Italianist”, 38/3, 2018, pp. 402-417, p. 413.

³⁵ Anna Del Bo Boffino, *Prefazione*, in B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 14. Per riferimenti sull’uso storiografico della “posta del cuore” e delle riviste femminili: Anna Bravo, *Il fotoromanzo*, Bologna, il Mulino, 2003; Penelope Morris, *The Harem Exposed: Gabriella Parca’s Le italiane si confessano*, in Penelope Morris (a cura di), *Women in Italy, 1945-1960. An Interdisciplinary Study*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 109-130; Ead., *Problems and Prescriptions. Motherhood and Mammismo in Postwar Italian Advice Columns and Fiction*, in Penelope Morris, Perry Willson (a cura di), *La mamma. Interrogating a National Stereotype*,

Un esempio emblematico di questo intreccio ambivalente è fornito per esempio dalla risposta che Mike Bongiorno ammannisce nel 1958 a una giovane ragazza che, dalle colonne di “Grazia”, si domanda: “Perché non posso avere un boyfriend come le ragazze americane?”. Questo il parere del conduttore televisivo:

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 sceglierà³⁶.

Sulle colonne del rotocalco Bongiorno tiene una rubrica di stampo americano-progressista, senza tuttavia perdere l’occasione per rimarcare quei limiti anagrafici che la classe media italiana non metterà in discussione ancora per più di un decennio. Alla mancata accettazione della crescita delle adolescenti e del cambiamento dei tempi si accompagna una mancanza di educazione sessuale e sentimentale, che manda le ragazze allo sbaraglio tra non-detti e rassicurazioni generiche. È una situazione paralizzante, che compromette 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: pur nella differenza tra testate e tra differenti archi cronologici³⁷, sembra di intravedere l’applicazione perfetta della teoria foucaultiana secondo cui la sostituzione delle categorie di normalità e anormalità con quelle metafisiche di peccato e virtù è uno dei piani fondamentali del controllo sociale sulla sessualità nel mondo occidentale³⁸.

Contestualmente, neanche la divulgazione “medica” — le virgolette sono d’obbligo — riesce a scalfire la pervasività della morale. Nel 1960, nella rubrica “I consigli del medico” di “Grazia”, le richieste delle lettrici non sono riportate. Il professionista 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”³⁹ e facendo abbondanza di corsivi ammiccanti: “Il timore di Rossella... non sembra *seriamente* fondato”⁴⁰, “da *quel* punto di vista è molto meno diversa di quanto crede da molte sue coetanee”⁴¹, “non pensa di poter contribuire *personalmente* alla guarigione [del marito]?”⁴².

New York, Palgrave, 2018, pp. 77-104; Alessandra Gissi, *Corpi e cuori della Repubblica: privato e politico nella produzione di Anna Del Bo Boffino*, in Stefania Bartolini (a cura di), *Attraversando il tempo: centoventi anni dell’Unione femminile nazionale (1899-2019)*, Roma, Viella, 2019, pp. 145-163.

³⁶ *Parlate con Mike Bongiorno*, “Grazia”, 25 maggio 1958.

³⁷ Per una disamina puntuale, cfr. Penelope Morris, *A window on the private sphere: Advice columns, marriage, and the evolving family in 1950s Italy*, “The italianist”, 2007, n. 27, pp. 304-332.

³⁸ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.

³⁹ *I consigli del medico*, “Grazia”, 24 luglio 1960.

⁴⁰ *I consigli del medico*, “Grazia”, 7 agosto 1960.

⁴¹ *I consigli del medico*, “Grazia”, 24 luglio 1960.

⁴² *I consigli del medico*, “Grazia”, 23 ottobre 1960.

I motivi di preoccupazione rimangono ignoti, per quanto immaginabili: le “risposte in maschera”, come le chiama Enrico Dallarno dalle pagine di “Bolero film”⁴³, o le “lettere scabrose” di Mike Bongiorno su “Confidenze” non danno modo di scoprirlo chiaramente, né al lettore moderno né all’angosciata ragazza che scrutava i rotocalchi in cerca di una seppur minima rassicurazione, stretta nella morsa dell’ignoranza della propria anatomia, che la riempiva di angosce gratuite (“Devo essere operata di appendicite e ho paura che il medico si accorga che non sono più pura”⁴⁴).

Negli anni Settanta la liberazione sessuale, si vedrà, dovrà innanzitutto passare per la conoscenza e la liberazione del proprio corpo, che sarà 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 imene⁴⁵.

In ambito familiare, come le fonti orali ci mostrano in modo assai chiaro, la situazione non è migliore. La “educastrazione”⁴⁶ (come ebbe a dire Mario Mieli) in famiglia inizia dal 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, né tantomeno di piacere o rapporti sessuali. La trasmissione di conoscenza sulla sessualità è affidata alle voci tra amiche, ai sussurri del sottoscandalo; 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 fisiologico degli apparati riproduttivi.

Le raccomandazioni materne riescono difficilmente a trasmettere un senso positivo alla sessualità: in una nota indagine condotta da Lieta Harrison nel 1972 il sesso (matrimoniale) è descritto dalle donne con espressioni quali “un vizio”, “come essere dei cani”, “un po’ bestia”, “degradante”⁴⁷. Anche negli ambienti in cui il sesso non è un tabù (le comunità contadine, per 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.

⁴³ Per 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 [...]”, *Bolero film*, “Chi sono?”, 31 dicembre 1967. *Bolero film* è stato il secondo periodico italiano a pubblicare fotomanzoni, rivolti a un target giovane.

⁴⁴ *Chi sono*, “Bolero film”, 26 novembre 1967.

⁴⁵ *Chi sono*, “Bolero film”, 28 giugno 1970.

⁴⁶ Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 17.

⁴⁷ Lieta Harrison, *La donna sposata. Mille mogli accusano*, Milano, Feltrinelli, 1972, p. 26.

La scoperta di sé: mestruazioni e masturbazione

Uno dei grandi tabù educativi degli anni Cinquanta riguarda certamente le mestruazioni. È di nuovo un'indagine di Lieta Harrison — nel 1966 — a mostrare come su 256 genitori solo 18 avessero provato a fornire alle figlie un'educazione sessuale, e, di questi, 14 si fossero limitati a spiegare il ciclo mestruale⁴⁸. Non è un tema di cui si parli a scuola, e le madri oscillano tra la più totale reticenza e pochi dettami di ordine igienico-pratico. Le poche e confuse indicazioni sono talvolta passate dalle sorelle maggiori o dalle amiche più grandi o già sviluppate, con mezze frasi che non fanno che acuire quel senso di proibizione e tabù di cui le mestruazioni sono ammantate. Sempre Harrison ci mostra come le informazioni di cui dispongono le ragazze siano 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).

La comparsa della prima mestruazione segna senz'altro un momento di passaggio dall'infanzia alla pubertà. Molte testimoni lo ricordano con fastidio, dal momento che è stato loro sottolineato dalle donne di casa esclusivamente per i suoi aspetti negativi, e ha portato quindi con sé un'implicita condanna della condizione femminile: sei donna, non puoi più giocare, divertirti, devi comportarti da persona “per bene” — questo il messaggio sotteso. Così lo troviamo nelle parole di Francesca, nata nel 1947 a Genova da famiglia operaia⁵¹:

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.

⁴⁸ Lieta Harrison, *L'iniziazione. Come le adolescenti italiane diventano donne*, Milano, Rizzoli, 1966.

⁴⁹ L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 39.

⁵⁰ L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 46.

⁵¹ Le lunghe interviste a Francesca sono state materiale prezioso per la mia ricerca. L'amicizia che ci lega — e una certa disinvoltura generale dell'intervistata — mi ha permesso di entrare in confidenza su punti della sessualità che non è stato possibile indagare con altre testimoni, nonché di contestualizzare le sue esperienze all'interno di una storia di vita che Francesca mi ha raccontato in diverse occasioni. La forte presenza delle sue parole in queste pagine non è perciò da intendersi come volontà di renderle rappresentative di un'intera generazione, quanto più come tentativo di tracciare una linea biografica “ideale” di una ragazza degli anni Settanta alla scoperta della propria sessualità nel contesto femminista. Le interviste sono state effettuate nel 2014, 2016 (collettiva) e 2017, a casa di Francesca, e sono oggi conservate presso l'Archivio dei Movimenti di Genova.

L'ignoranza ha talvolta risvolti tragici: come racconta un'intervista raccolta da Harrison, una ragazza, 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 giovane⁵².

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, come racconta Emilia, nata nel 1946 a Genova:

Mi ricordo mia madre che mi raccontava — abbastanza bene, devo dire — tutta la storia delle 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 lei⁵³.

Negli ambienti in cui la rete sociale al femminile è ancora forte il menarca rappresenta perlomeno l'ingresso in comunità⁵⁴: una delle intervistate racconta per esempio di essersi "sentita finalmente una donna degna di essere presa in esame"⁵⁵, con la possibilità di condividere il "sapere femminile" di antica costruzione. Ferdinanda (nata nel 1949 a Torino) racconta con queste parole la sua esperienza, in una famiglia in cui era evidentemente 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 ubriaca⁵⁶.

Più spesso le mestruazioni sono accompagnate da una serie di divieti di ordine superstizioso che rendono l'esperienza ancor più traumatica. Ancora dalle parole di Francesca, vediamo come i divieti si trasformino in una paralisi fisica: prima ancora di tornare a casa e subire i "rimproveri" della madre, infatti, questo era stato il vissuto del primo giorno di mestruazioni.

⁵² L. Harrison, *L'iniziazione*, cit., p. 44.

⁵³ Intervista collettiva effettuata a Milano nell'ottobre 2017, a casa di Emilia. Erano presenti cinque donne, facenti parte di un collettivo di autoscienza costituitosi su base lavorativa (insegnanti di scuola media) e attivo ancora oggi.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Paola, Milano, nata nel 1933.

⁵⁶ Intervista collettiva effettuata nel maggio 2017 a Torino, presso lo studio di una delle intervistate. Oltre a Ferdinanda, erano presenti altre tre donne, legate da un'amicizia decennale ma che non avevano condiviso l'esperienza autoscienza.

Sapevo cos'erano le mestruazioni, perché alcune mie amiche l'avevano avute prima di me — anzi, io non vedevo l'ora che mi arrivassero per essere grande. L'ho detto a mia zia. È stata brava, mia zia, non mi ricordo niente di particolare, mi ha dato un pannolino — ancora i pannolini di lino. Mi ricordo 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. “Ah, bene, sei una signorina adesso”. 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”. Allora sono rimasta lì. [...] E quindi mi ricordo di avere passato delle ore a leggere [...], lì in casa. Tra l'altro è successo 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 lo so. E mi sono seduta vicino alla finestra dove arrivava questa lama di luce, per asciugarli. E poi ho fatto così [per alzarmi] e non riuscivo ad alzarmi. Ho provato una fitta tremenda nell'utero, nella vagina, non lo so dove. Non ci ho più riprovato, pensando si fosse avverata la profezia di mia zia. E quindi sono stata lì per molto tempo, finché loro sono arrivati... queste sono state le mie prime mestruazioni.

Anche in altre testimonianze il menarca è associato a un senso di paralisi che si impone alle ragazzine su più livelli: è lo shock della scoperta del sangue — con il conseguente eventuale spavento e/o fascinazione — ma al tempo stesso una paralisi prescritta dai dettami superstiziosi o di buon costume (il doversi comportare come “signorine”, la cessazione delle attività e delle compagnie infantili), che spesso si trasforma in un sentimento di paralisi fisica (l'idea di non potersi più muovere per il dolore o per lo spavento).

Le ragazze italiane cresciute tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta imparano a gestire le proprie mestruazioni da un punto di vista esclusivamente igienico, e i dettami non fanno che acuire il senso di stigmatizzazione sociale. D'altra parte, anche in campo femminista la discussione non sarà semplice; persino Simone De Beauvoir, tra le intellettuali simbolo del movimento, non si dimostra certo a suo agio nel parlare del proprio ciclo mestruale:

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 appassite⁵⁷.

Anche l'autoerotismo è ammantato da tabù dai contorni simili. Contravvenire ai dettami sulla masturbazione significa sfidare non solo la collera genitoriale, ma anche quella divina, in uno strascico del pensiero magico che segna un passaggio dall'infanzia non ancora completato. Il periodico femminista *Sottosopra* pubblica spesso, nel corso degli anni Settanta, stralci di conversazioni avvenute all'interno di collettivi femministi, utilizzati allora per fornire spunti di confronto, e che possiamo oggi sfruttare come guide sottili per cercare di interpretare le sensazioni di quella comunità emozionale. Quando Lieta Harrison chiede alle sue 300 intervistate se si fossero mai masturbate, scopre che il 53%

⁵⁷ Simone De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 367.

di loro l'ha fatto tra i dodici e i tredici anni, ma di queste solo il 26% ha continuato a farlo anche crescendo⁵⁸. Attraverso la condanna dell'atto autoerotico passa la colpevolizzazione di un corpo sessuato (in special modo quello femminile), della propria anatomia, del proprio piacere, così riassunta sulle pagine di "Sottosopra": "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"⁵⁹. L'autoerotismo sembra quindi essere 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. 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, riassumibili nel dettame "Quando dormi metti le mani sopra alle lenzuola" che molte intervistate ricordano come regola inderogabile, per quanto sibillina.

E se nei gruppi di autocoscienza il ciclo mestruale è uno degli argomenti che sorgono spontanei fin dalle prime discussioni, portando le ragazze a confrontarsi in modo aperto sul tema, 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 che se ne parli, analizzando i modi e sfatando i tabù. Così l'esplorazione della propria intimità è ricordata da due intervistate, provenienti da background culturali differenti ma accomunate dalla stessa necessità esplorativa, e che ci sembra di poter indicare come caratterizzanti di una certa generazione politica:

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. (Mariangela, nata nel 1950 a Torino⁶⁰)

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. (Francesca, Genova)

I collettivi di autocoscienza arrivano raramente ad analizzare il valore simbolico che mestruazioni e autoerotismo ricoprono per il corpo delle donne: la riflessione sul ciclo mestruale avrà luogo solo alcuni anni più tardi, nell'ambito

⁵⁸ L. Harrison, *L'iniziazione*, cit.

⁵⁹ *Alcune testimonianze tratte dalla riunione su educazione cattolica e sessualità*, "Sottosopra", 1974, n. 2, p. 75.

⁶⁰ Mariangela ha fatto parte dell'unico collettivo di autocoscienza "misto" di cui io abbia traccia, che ha riunito per un breve periodo donne femministe e uomini omosessuali, a Torino. L'intervista è stata raccolta nel luglio 2017 a casa della testimone.

di quel femminismo più orientato a un recupero dell’armonia con la terra e con il proprio essere profondo⁶¹; per la masturbazione femminile saranno rappresentativi soprattutto i lavori di Betty Dodson⁶².

Verginità, prime volte e frigidità

La “prova suprema” della propria “dedizione” è qualcosa che una ragazza di buona famiglia non dovrebbe mai concedere: “possibile che a vent’anni lei sia ancora tanto sciocchina?”⁶³, risponde Donna Letizia nel giugno 1958 a una giovane che domanda se le richieste del partner siano lecite. Attraverso le rubriche della posta del cuore possiamo tracciare uno sviluppo ideale del concetto di verginità proposto alla “lettrice modello”⁶⁴. Il mito della verginità possiede confini poco chiari: “Hai 24 anni. Un bacio non può togliere niente alla tua purezza”⁶⁵, risponde Enrico Dallarno nel 1960, dalle pagine di “Bolero film”, a una ragazza preoccupata di comprometersi. Ricorsivo è poi lo spauracchio della propria moralità, che indica la giusta via e la giusta misura, così nelle parole di Mike Bongiorno su “Confidenze” nel 1966:

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 conseguenza⁶⁶.

Il mito della verginità è alla base del doppio standard⁶⁷ imperante nella società italiana. La sociologa Laura Carpenter ha individuato tre cornici interpreta-

⁶¹ In Italia sul tema ha lavorato molto Luciana Percovich, dalla traduzione di Barbara Ehrenreich, Deirdre English, *Le streghe siamo noi*, Milano, La Salamandra, 1975 al suo volume *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, FrancoAngeli, 2005. Per un approfondimento: Elise Thiébaud, *Questo è il mio sangue. Manifesto contro il tabù delle mestruazioni*, Torino, Einaudi, 2018; Sophie Laws, *Issues of Blood. The Politics of Menstruation*, Houndmills, MacMillan, 1990.

⁶² Betty Dodson, *Liberating Masturbation. A Meditation on Self Love*, New York, Dodson, 1978.

⁶³ *Saper vivere*, “Grazia”, 22 giugno 1958.

⁶⁴ Cfr. Umberto Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.

⁶⁵ *Chi sono?*, “Bolero film”, 5 giugno 1960.

⁶⁶ *Confidenze con Mike Bongiorno*, “Confidenze. Settimanale di vita femminile”, 13 febbraio 1966. “Confidenze”, fondato dalla scrittrice Liala e diretto poi per quasi quarant’anni da Emilio d’Emilio, si rivolgeva a un target popolare.

⁶⁷ 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 (Keith Thomas, *The Double Standard*, “Journal of the History of Ideas”, 1959, vol. 20, pp. 195-216).

tive entro cui inscrivere la perdita della verginità, fornendo una indicazione che può essere utile, in termini analitici, anche nel contesto esaminato: 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 (per esempio la verginità come dono femminile e stigma maschile)⁶⁸, e, negli anni Sessanta, si trovano talvolta alcune “varianti” morali volte a integrare il doppio standard nei nuovi modelli di intimità giovanile, come racconta Francesca:

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.

Sul tema, le esperienze raccontate dalle intervistate sono le più disparate, e non sembra sia possibile riscontrare un pattern sociale nelle reazioni familiari⁶⁹. Prendendo in analisi gli stralci di tre interviste, le cui autrici provengono da un contesto sociale simile (famiglie di origine operaia del Nord Italia), si va dalle dichiarazioni estreme (“O cambi vita o ti diamo un giorno per fare i bagagli”⁷⁰) 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’”⁷¹), passando per posizioni tiepide (“Questa mia inibizione della verginità me la sono costruita tutta io”⁷²): sul tema, ogni famiglia mette in scena il proprio set emozionale, che sembra essere decisamente più elastico e variegato di quanto la stampa femminile voglia rappresentare.

Una volta giunte illibate al matrimonio, la verginità si presenta poi alle donne 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 ses-

⁶⁸ Laura Carpenter, *Virginity Lost. An Intimate Portrait of First Sexual Experiences*, New York-London, New York University Press, 2005.

⁶⁹ Voglio sottolineare come anche il paradigma che vede un Nord più liberale e un Sud più conservatore non sia stato confermato dalle interviste da me effettuate. Il campione non è ovviamente rappresentativo in senso statistico, ma ritengo che il mito della “verginità meridionale” sia un concetto ancora da indagare.

⁷⁰ Piera, Genova, nata nel 1950 (?). Intervista raccolta presso l'Archivio dei Movimenti di Genova nell'aprile 2017.

⁷¹ Toni, Milano, nata nel 1955. Intervista collettiva raccolta presso la casa della testimone nel giugno 2017; oltre a lei erano presenti altre tre donne, facenti parte dello stesso collettivo di autocoscienza.

⁷² Rosalba, Torino, nata nel 1943. Intervista collettiva effettuata nel maggio 2017 a Torino, presso lo studio di una delle intervistate.

sualità “adulta”, riproduttiva: una vera e propria perdita dell’innocenza, della spensieratezza, nonché del rapporto paritario che era stato forse possibile instaurare durante il fidanzamento, come racconta Paola (nata nel 1933 a Milano):

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 farla⁷³!

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. Queste le parole sul tema di *Noi e il nostro corpo*, il manuale femminista sulla sessualità più diffuso all’epoca:

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 una frattura così brusca e aleatoria, se non è necessario⁷⁴.

La verginità si presenta come qualcosa di estraneo, non appartenente al proprio vissuto reale. Così, come già le ragazzine degli anni Cinquanta scrivevano angosciate ai rotocalchi 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. Nei contesti della nuova sinistra, 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. Le intervistate parlano spesso di un “peso” (per fare alcuni esempi: “A un certo punto era diventato per me un punto: ‘Qui, non posso più essere vergine!’”⁷⁵; “era una cosa di cui mi dovevo liberare, mi vergognavo quasi a dirlo, alla mia età”⁷⁶; “Basta.

⁷³ Intervista collettiva raccolta nel giugno 2017; oltre a lei erano presenti altre tre donne, facenti parte dello stesso collettivo di autocoscienza.

⁷⁴ The Boston Women’s Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 47.

⁷⁵ Franca, Torino, nata nel 1947. Intervista collettiva effettuata nel maggio 2017 a Torino, presso lo studio di una delle intervistate.

⁷⁶ Vanna, Firenze, nata nel 1950. Intervista collettiva effettuata nel settembre 2017 presso lo studio della testimone. Presenti sette donne che un tempo facevano parte del Collettivo Femminista delle Cure.

Lì ho deciso che l'avrei data senza matrimonio. Mi sembrava troppo un insulto alla mia intelligenza⁷⁷) e 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 avvenuto tra i 19 e i 21 anni, con un'uniformità che smentisce i timori di ognuna⁷⁸, ma le testimonianze riportano l'urgenza vissuta allora.

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. Prendiamo ancora una volta le parole di Francesca:

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.

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 di sfregio alle istituzioni, ci sono i compagni, la collettività, l'occupazione. È interessante notare come le due indicazioni temporali dell'intervistata non corrispondano: la manifestazione per Avola⁷⁹ è sicuramente dopo il 2 dicembre '68, e non “nel novembre” come invece è indicato all'inizio. È possibile che la piccola anticipazione sia dovuta alla fretta di stabilire la prima vol-

⁷⁷ Toni, Milano, nata nel 1955.

⁷⁸ Il dato è peraltro confermato dai risultati dell'indagine di Fabris e Davis del 1978, che attesta su una media di 19 anni il primo coito (senza distinzione di genere). Giampaolo Fabris, Rowena Davis, *Il mito del sesso. Rapporto sul comportamento sessuale degli italiani*, Milano, Mondadori, 1978.

⁷⁹ 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.

ta (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 sessuale⁸⁰. 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.

Ma una volta giunte finalmente all'atto, come trovare il piacere?

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 frigidità⁸¹.

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. 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 trovare spazio di espressione e sono destinate alla repressione — spesso anche inconscia, innominata⁸². Il femminismo analizza la frigidità per il suo ruolo funzionale nel mantenimento del potere maschile: non solo una limitazione della sessualità femminile, che sotto lo spauracchio della frigidità come colpa non è esplorata a livello di dinamica di coppia, ma anche l'espressione dell'auspicata passività femminile. 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 Brunella Gasperini che, con una mediazione per il grande pubblico, riporta il tema sulle pagine di “Annabella”, e spiega finalmente (siamo ormai nel 1970) come superare — il più delle volte — quella “frigidità” che assilla le donne.

Più che di frigidità si tratta, secondo me, di una sorta di malinteso sessuale, dovuto alla 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

⁸⁰ 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., capitolo I.

⁸¹ Gabriella Parca, *I sultani. Mentalità e comportamento del maschio italiano*, Milano, Rizzoli, 1965, p. 62.

⁸² Cfr. Ada Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999, p. 216.

loro uomo) sono piuttosto donne non capite: e non sono capite proprio perché tacciono e fiongono. 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 reciproca⁸³.

Liberazione sessuale

Le sedute di autoscienza — e le numerose pubblicazioni autoprodotte che seguono — segnano il passaggio che porta dalla rivoluzione sessuale alla “liberazione”, per usare il termine adottato al tempo, soprattutto negli Stati Uniti e nell'Europa Occidentale. L'espressione si trova per la prima volta come titolo di un workshop organizzato a Newark, negli Stati Uniti, dalle donne degli Sds (Students for a Democratic Society) 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 laboratorio 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 sadomasochiste 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, cui si aggiunge il fardello di una società che stenta ad adeguarsi alle novità giovanili tout court, non solo a quelle femminili. La critica all'istituzione familiare — quella che David Cooper decreterà come “morte della famiglia” nel 1972⁸⁴ — è elaborata in Italia come una difficile rete di compromessi e piccole rivoluzioni personali, in cui una sessualità libera è più una conseguenza che una causa della ribellione.

La sessualità è un tema portante delle sedute di autoscienza. 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 a tutte; perché il “nemico” è facile da individuare — non così tanto, poi, da combattere. Con l'eccezione di qualche critica a questa impostazione “sessuocentrica”⁸⁵, 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 inoltre l'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. L'autoscienza di gruppo è lo stru-

⁸³ B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 245.

⁸⁴ David Cooper, *La morte della famiglia*, Torino, Einaudi, 1972.

⁸⁵ Documento dattiloscritto di Agnese Piccirillo, “Autoscienza”, 1977 in Archivio delle Donne del Piemonte, Fondo Agnese Piccirillo, AP 1.

mento principale per questa ulteriore liberazione, per la creazione di nuovi parametri di sessualità, con la ricerca di una “sessualità diffusa”, non strettamente coitale: un’idea ripresa 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”⁸⁶. Recuperare una sessualità al femminile significava 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”. 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.

Nelle sedute di autocoscienza 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”⁸⁷, 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. Il ritrovarsi tra donne dà il via a quel processo di “nominazione” che, valido per tutte le tematiche trattate in autocoscienza, avviene anche per il piacere sessuale: per le femministe, è 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, come racconta Piera, di Genova, che all’epoca aveva 23 anni:

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.

La rivendicazione politica, riassunta così in un documento del 1974 del Collettivo femminista genovese, è quella di una sessualità svincolata 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

⁸⁶ Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalista*, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1976, p. 7.

⁸⁷ A. Ribero, *Una questione di libertà*, cit., p. 213.

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 diversi⁸⁸.

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 (1968, in Italia nel 1970) e *La donna clitoridea e la donna vaginale* di Carla Lonzi, pubblicato per la prima volta nel 1971⁸⁹. Per quanto per entrambi sia lecito muovere oggi delle critiche sull'impostazione rigida nella distinzione tra un orgasmo "libero" (quello clitorideo) e uno provato per il "godimento del patriarca"⁹⁰ (quello vaginale), si tratta di due rampe di lancio per il concetto tutto femminista della "sessualità diffusa", non genitale e non coitale, che possa uscire dalle logiche parcellizzate della sessualità maschile, nonché del sistema capitalista.

Nella ridiscussione delle modalità del fare l'amore e del procurarsi piacere a essere preso di mira è soprattutto 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. A sottolinearlo sono, tra le altre, le donne lesbiche⁹¹: 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 [...]⁹².

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

⁸⁸ Collettivo Femminista Genovese, "La nostra sessualità", 1974 in Archivio dei Movimenti di Genova, Fondo Elvira Boselli.

⁸⁹ 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. Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milano, La Tartaruga, 1990).

⁹⁰ Carla Lonzi, *Donna clitoridea e donna vaginale*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1971, p. 7.

⁹¹ Cfr. Elena Biagini, *L'emersione imprevista. Il movimento delle lesbiche in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Pisa, Ets, 2018.

⁹² "Documento del gruppo Fuori! e del Fuori! Donna di Torino per il II Congresso del Mld a Roma", aprile 1975 in Fondazione Sandro Penna, Archivio del FUORI!, fascicolo 193.

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 e dalle barzellette.

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: le seguenti parole di Francesca ci permettono di notare come i partecipanti di un gioco infantile (“quando ero bambina”) si trasformino in soggetti più grandi (“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 mia madre non voleva. Diceva: “Vatti a vestire!” — a mio padre, soprattutto — “gh’è a fignetta!”, 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!

La riscoperta del corpo 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) di padri, con una ricerca attiva del contatto fisico con i figli⁹³: qualcosa di impensabile, fino a pochi anni prima.

Oltre al corpo, le femministe scoprono di avere fantasie sessuali. Già in *Noi e il nostro corpo* il Collettivo di Boston apre le porte alle “fantasticherie” erotiche, sottolineando come potessero essere lontane dal “politicamente corretto” 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 complessità⁹⁴.

Eppure ancora nel 1970 Brunella Gasperini dalle pagine di “Annabella” 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 “conten-

⁹³ Cfr. N. Lodato, *Il caso Duepiù*, cit., p. 80.

⁹⁴ The Boston Women’s Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo*, cit., p. 49.

ta” del “dovere coniugale” e pretende di più⁹⁵. 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 partner, 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 infine 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. O quantomeno, questo è ciò che si auspica e si teorizza: nella pratica, l'affidamento all'interno dei gruppi di autocoscienza subisce duri colpi quando fantasie o pratiche sessuali non sono vissute come “politicamente” accettabili o accettate dal collettivo — dall'omosessualità alla pornografia, passando per fantasie di dominazione che “restituivano” all'uomo quel potere simbolico di cui era contestualmente spogliato in ambito politico. Così conclude infatti Francesca, andando peraltro a toccare uno dei punti cardine delle comunità emozionali, ovvero la condivisione di “emozioni morali”⁹⁶:

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!”.

Conclusioni

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”⁹⁷ 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 del-

⁹⁵ B. Gasperini, *Più botte che risposte*, cit., p. 246.

⁹⁶ J.M. Jaspers, *Emotions and Social movements*, cit., p. 295.

⁹⁷ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 43.

la 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, ha comunque molti punti di contatto con la Nuova sinistra — si tratta di uno dei terreni su cui combattere la borghesia, che ha fatto della sessualità un punto centrale della propria identità⁹⁸.

La relazione sessuale, in quanto esperienza istintiva primaria, è il terreno su cui le comunità 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 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 la proposta di un 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 certa 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”⁹⁹ contro cui combattere: 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 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.

⁹⁸ Oltre alle teorie di Foucault, per una disamina storica del legame tra sessualità e borghesia cfr. D. Herzog, *Sexuality in Europe*, cit., e Hera Cook, *The Long Sexual Revolution. English Women, Sex, and Contraception, 1800-1975*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁹⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 35.

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 ad attraversare compiutamente, ma che hanno aperto il passo alle 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 — ne è un esempio la pornografia — o da fantasie sessuali "politicamente scorrette" (come il sadomasochismo), talvolta addirittura destrutturandole e dando loro un nuovo valore ideologico¹⁰⁰. È un lavoro che è stato effettuato su più livelli, dal percorso personale — anche psicoanalitico — 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.

¹⁰⁰ "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 *et al.*, *Remaking love*, cit., p. 130).