

Il Sessantotto e la famiglia
Storia di una comune nella campagna marchigiana 1976-1987
Sofia Serenelli

Questo articolo rende conto di una ricerca svolta con i metodi della storiografia orale su di una comune di Ancona, fondata nel 1977 da un gruppo di sei persone — ex militanti di un gruppo extraparlamentare e femministe —, che si caratterizzava come un tentativo ideologicamente fondato di superare l'istituzione familiare in un ambiente rurale della regione Marche, dove il ruolo della famiglia è sempre stato egemonico. Attraverso l'analisi delle memorie dei partecipanti, comparate con una serie di letture da loro stessi indicate, l'articolo illustra come quelli che furono i fattori di crisi per molte altre comuni degli anni settanta, in questa comune furono pesantemente influenzati dal contesto socioculturale da cui essa ebbe origine.

Per prima cosa, l'autrice indaga nello specifico il progetto ideologico della comune. Sulla base delle 'memorie conflittuali', si evidenzia come l'assenza di modelli teorici abbia accresciuto la complessità di questo tentativo di costruire un modello alternativo di famiglia d'impronta culturale marxista e declinato nelle forme di reciprocità interna tipiche di un'azienda familiare' derivante dal vecchio sistema mezzadrile.

In secondo luogo, l'autrice esamina come il progetto sia andato via via scivolando verso una sorta di 'rispecchiamento' della famiglia mezzadrile tipica della tradizione locale, nei termini vuoi di una 'convergenza organica' degli individui nel loro 'lavoro' collettivo, vuoi di una condivisione ideologica di forme intime del privato.

In conclusione, la nozione di 'fallimento' (relativo alle comuni degli anni settanta) viene ripensata alla luce di un'idea diversa di storicità, nonché in relazione a quanto ancora oggi rimane dell'esperienza della comune di Ancona nei rapporti interfamiliari e nei comportamenti sociali attuali di coloro che ad essa parteciparono.

Through an oral history methodology, this article focuses on the case-study of a commune in Ancona, founded in 1977 by a group of six extra-parliamentary and feminist ex-militants as an ideological attempt to overcome the institution of family. It concentrates on a rural area of the Marche region, where the role of the family has traditionally been hegemonic. Through memory analysis and through the use of comparative sources from the group, the article shows how the sticking points for many other 70s communes are, in this case, deeply affected by the socio-cultural context from which the commune stemmed from.

Firstly, the article will explore the commune's specific ideological project. On the basis of 'conflicting memories', it will be shown how the absence of theoretical models enhanced the complexity of an alternative family model shaped by the Marxist cultural background and declined in the forms of internal reciprocity typical of the 'family firm' deriving from the old sharecropping system.

Secondly, the article will analyse how this project slipped into the complex forms of 'mirroring' the sharecropping family of local tradition in the kind of 'organic convergence' of the individuals in their collective 'work', as well as of the ideological sharing of interior forms of the private.

In conclusion, the concept of 'failure' (with regard to 70s communes) will be revised in the light of a different form of historicity, and in relation to what still remains of the experience into the present day, in the current inter-familial relationships and social behaviours.

Introduzione

Attualmente, nel centro storico di Ancona, la C. è il nome del piccolo negozio di artigianato di qualità di cui è proprietaria Ambra, rassicurante nella robustezza fisica tanto quanto nel fare pacato, dove anche il marito Janki lavora come aiuto. Lì accanto suo fratello Vito ha un piccolo laboratorio artigianale. Alto, scarpe da tennis e folta chioma riccia brizzolata, Vito sprizza nei modi e nell'aspetto la trepida energia delle sue parole, come il cognato Janki emana pacatezza nel sorriso accogliente e nella fisica solidità. Trent'anni fa, il laboratorio di Vito e il negozio di Ambra erano uniti, e la C. era il nome tratto da un romanzo di Edgar Allan Poe con cui alla fine degli anni settanta un gruppo, a metà di parenti, amici, ex militanti extraparlamentari e femministe — Ambra e il marito Janki, Vito, il cugino Gino, una coppia di amici di Ambra e più tardi anche Fara, giovanissima compagna di Vito —, denominò il tentativo di dar vita a una famiglia alternativa. Questa vicenda, come molti aspetti del Sessantotto “privato”¹, fa parte di un ambito storiografico ancora inesplorato², tanto quanto lo sono, per il Sessantotto italiano, le dinamiche del movimento al di fuori dei maggiori centri urbani, nonostante la longevità e la tipica diffusione localistica che lo caratterizzarono³. Quella della comune di Ancona

è una vicenda come tante, ma diversa e particolare in mezzo a tante, in cui storia orale e microstoria svelano lo stretto legame tra contesto locale e memoria, un legame sul quale incide la centralità della famiglia tipica di quell'ambiente provinciale. In un ambito socioculturale fortemente influenzato dal passato mezzadrile, la C. era strutturalmente a metà tra una comune e una famiglia estesa⁴, e ciò influì sul tipo di alternativa alla famiglia che essa costituì, sulla sua peculiare longevità e sui suoi esiti. Pur nella sua singolarità, la vicenda della C. rimanda alle maggiori questioni storiche poste dai tentativi, compiuti nel corso del Sessantotto, di concepire e dare vita a una forma di famiglia alternativa. Attraverso la particolarità di un luogo, a contatto con gli spazi e i corpi che si modificarono in oltre una decade di discorsi rivoluzionari e dal modo in cui oggi vengono ricordati e raccontati, anche il ‘centro’ del Sessantotto, la complessa pluralità di un movimento — e dei suoi lasciti — che non può prescindere da una dialettica serrata fra località e globalità, acquista pertanto un po' di luce⁵.

Nota metodologica

La storia della C. è basata su interviste, condotte tra la primavera del 2005 e l'inverno del

¹ Il Sessantotto in questo articolo è inteso come processo. Per una discussione al proposito cfr. Simona Urso, *Il lungo decennio: l'Italia prima del '68*, in Nicoletta Fasano, Mario Renosio (a cura di), *I giovani e la politica. Il lungo '68*, Torino, Ega, 2002, pp. 18-25.

² Gli unici studi di rilievo in ambito italiano sono Donata Francescato, Grazia Francescato, *Famiglie aperte. La comune*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 231-253 e, più estensivamente, Guido Campanili, Paolo Donati (a cura di), *Le comuni familiari tra pubblico e privato*, Milano, Franco Angeli, 1980. Per recenti memorie su esperienze comunitarie di vario tipo, cfr. Tobias Jones, *Utopian Dreams*, London, Faber & Faber, 2007; Marilena Moretti, *La rivoluzione non è una cosa seria*, “Zapruder. Storie in movimento”, 2006, n. 11, pp. 96-101; Ead., *La rivoluzione non è una cosa seria*, documentario, 80' (Italia, 2006); Matteo Guarnaccia, *Hippies*, Roma, Malatempora, 2001; Id., *Underground italiana. Interviste ai beautiful losers*, Roma, Malatempora, 2000.

³ Cfr. Attilio Mangano, *La geografia del movimento del '68 in Italia*, “Annali della Fondazione Micheletti”, *Il Sessantotto. L'evento e la storia*, a cura di Pier Paolo Poggio, 4 (1990), pp. 231-256; Marco Grispigni, Leonardo Musci (a cura di), *Guida alle fonti per la storia dei movimenti in Italia (1966-1978)*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Direzione generale per gli archivi, 2003.

⁴ I criteri ‘minimi’ per la definizione di una comune, elaborati nel 1953 dalla Federation of Intentional Community, non prevedevano infatti legami di sangue tra i differenti membri o ‘nuclei’ della comune: cfr. Lucy Sargisson, Lyman Tower Sargent, *Living in Utopia. New Zealand's Intentional Communities*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 5.

⁵ Cfr. Peppino Ortoleva, *I movimenti del '68 in Europa e in America*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

2007, con cinque dei sette partecipanti avvicinandosi nella sua lunga vita⁶. Unico documento è un “Giornale di fotografie”⁷, curato e conservato da una delle più attive promotrici, Ambra, a ricordo dei primi anni della C. (1978-1979). Le memorie degli intervistati sono inoltre state confrontate con una serie di letture da loro stessi indicate. La storia orale, dunque, resta l’unico mezzo per ricostruire una vicenda basata non solo sull’oralità, ma sul dato prioritario della soggettività. Il mutamento delle strutture sociali di convivenza, attraverso la modifica delle singole interiorità che si produceva nel collettivo, era infatti il carattere intrinseco di tutto il pur variegato movimento comunitario⁸.

In questa vicenda, tuttavia, la memoria deve fare i conti, come per molte comuni degli anni settanta, con un collasso che ha dato luogo a un trauma condiviso. La rimozione di alcuni protagonisti della comune, infatti, nella fattispecie di Gino, rafforza l’essenza di ‘storia divisa’ della C., in cui le narrative, tipicamente traumatiche, si dividono secondo linee di genere e, soprattutto, familiari. In un caso (quello di Ambra, in parte supportata da Janki) prevale infatti la versione di una comune sempre coerente con l’armonia del progetto iniziale⁹; ne-

gli altri — Vito e Fara — ironia e autoriflessione sono invece spia del tentativo ancora vivo di storicizzare¹⁰. Nelle narrative si riscontrano poi ripetuti silenzi, per esempio sul dato, cruciale secondo le fonti secondarie¹¹, della sessualità. Anche ciò, tuttavia, rientra nella peculiarità della storia orale che non solo svela dinamiche sfuggenti alla generalità analitica di altra storiografia¹², ma investiga inoltre, attraverso le narrative nel presente, i micromutamenti soggettivi derivanti da uno specifico passato.

L’avvio della C. e l’idea di comune

“Eravamo degli eretici, senza sponde, senza modelli: una cosa che è nata da quel letame, da quel crogiolo di cose che poteva essere il rifiuto”: così Vito, allora poco più che ventenne (ex militante del Manifesto ed ex studente con lavoretti saltuari), descrive la scelta di andare a vivere in comune, rivelando, nei tratti nostalgici¹³ della sua narrativa, i punti salienti, e rari ambiti, della memoria collettiva: l’orgoglio di una specialità e l’essenza di un progetto elaborato nel ‘fare’.

⁶ Ovvero Ambra, Janki, la figlia Alice, Vito e la moglie Fara (i cui nomi sono ovviamente fittizi), che ringrazio. Gino ha preferito non ricordare la vicenda, mentre non è stato possibile rintracciare Elsa e Rino. A titolo comparativo sono stati intervistati anche due ex comunardi torinesi e una romana, che ringrazio, insieme al professor Paul Ginsborg che mi ha segnalato i loro nomi.

⁷ Sull’utilizzo della fotografia come documento storico cfr. Adolfo Mignemi, *Lo sguardo e l’immagine. La fotografia come documento storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

⁸ Cfr. Philip Abrams, Andrew McCulloch, con Sheila Abrams, Pat Gore, *Communes. Sociology and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

⁹ Luisa Passerini, *Ferite della memoria. Immaginario e ideologia in una storia recente*, “Rivista di storia contemporanea”, 1988, n. 2, pp. 173-217.

¹⁰ Cfr. Cathy Caruth (a cura di), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 3-12.

¹¹ Cfr. Paul Ginsborg, *Measuring the Distance. The Case of the Family, 1968-2001*, “Thesis Eleven”, 2002, n. 68-71, p. 54. Per una contestazione dell’apertura sessuale come tratto distintivo delle comuni degli anni settanta, cfr. Harrie Jensen, *Communal living in Netherland 1968-1998*, in Saskia Poldervaart, Harrie Jansen, Beatrice Kesler (a cura di), *Contemporary Utopian Struggles. Communities between Modernism and Postmodernism*, Amsterdam, Askant Academics Publisher, 2001, pp. 209-218.

¹² Cfr. Angela Aidala, Benjamin David Zablocki, *The Communes of the 1970s: Who joined and why?*, “Marriage and Family Review”, 1991, n. 17, pp. 87-116.

¹³ Cfr. Christopher Shaw, Malcom Chase (a cura di), *The Imagined Past. History and Nostalgia*, Manchester, Manchester University Press, 1989, pp. 1-32.

Erano le soglie del 1977 e i sei della C. — quasi tutti di età tra i 24 e i 29 anni — partirono alla ricerca di una casa da affittare: Ambra, sorella di Vito, studente di sociologia, era già sposata con Janki, rappresentante di commercio, il solo proveniente da Milano, da un diverso sostrato socioculturale. Gino — con un rispettabile lavoro da ferroviere — era loro cugino, mentre gli unici senza legami di sangue erano la coppia Elsa e Rino: lei, molto amica di Ambra, studiava psicologia, mentre il compagno gestiva una bancarella al mercato rionale (Fara, anch'essa studentessa di psicologia, sarebbe giunta nella comune solo nel 1980, appena ventenne, come moglie di Vito). Al di là delle relazioni di sangue, tuttavia, la militanza politica, fino al 1976, era stata la prima forma di legame tra loro e anche il motore della costituzione del gruppo (tutti, a parte Janki, frequentavano anche l'organizzazione extraparlamentare del Manifesto; le donne, poi, si conoscevano già dalla pratica femminista nei collettivi dell'università). Le coppie, Ambra e Janki ed Elsa e Rino, avevano già tentato, un anno prima, un'esperienza di convivenza estiva, minata dalla richiesta di scissione delle coppie da parte della proprietaria della casa: un'imposizione utilitaristica di una donna appena separata, spiega Ambra, utile a capire che una reale condivisione del privato non sarebbe mai possibile senza l'abolizione della proprietà. Ormai la politica era finita e il mondo capitalistico non si cambiava più, ma — mentre Vito iniziò a spremersi le meningi su un lavoro proficuo da inventare — le due donne insistevano nel voler trasformare il 'personale'. Da che i distretti industriali della costa fiorivano di piccole imprese artigiano-industriali¹⁴, molti casali nella campagna circostante erano rimasti vuoti: non restava che cercarne uno, vendere la "bella casa" che Janki aveva potuto garantire ad Ambra grazie al lavoro di rappresentante di commercio e tenere i mobili (soprattutto la lavastoviglie)

per il luogo in cui il superamento del capitalismo sarebbe ormai avvenuto nel ritiro dal resto della società. Nel racconto dell'arrivo nella casa in campagna, a circa venti chilometri da Ancona, presa in affitto da un contadino che abitava lì, le narrative si concentrano sugli aspetti anticonformisti (erano vestiti male, arrivarono di notte, in furgone), nelle forme della nostalgia. Seppure all'interno di una memoria già divisa, tuttavia, l'arrivo rimane il simbolo di un progetto condiviso: nell'amorevolezza del contadino Ambra convoglia un immaginario coerente alla propria esperienza di comune, mentre la distanza di Vito è resa da sferzanti attacchi di ironia, che tuttavia è rivolta all'esterno e sottolinea, come per Ambra l'audacia del contadino, il senso di una specificità e la scelta di un rifiuto:

Una notte abbiamo trovato questa casa in affitto. Siamo andati da questo signore che era un contadino, molto carino, una persona amorevole, e Gino che era questo single, era vestito da ferroviere, ché gli abbiamo appunto chiesto che con la divisa ci aiutasse a prendere in affitto questa casa. Siamo andati lì, in sei, e questo ce l'ha affittata, è stato molto audace, e noi ci siamo dimostrati attenti, la casa l'abbiamo ben tenuta. [Ambra]

Il proprietario di questa casa è un mezzo mezzadro, una persona veramente bieca, un mezzo contadino di quello classico che magari per fare l'orto ti abbatte olmi secolari. Non so nemmeno come l'abbiamo presa: questo ci vede, vestiti male, capelli lunghi, furgoni [...]. Eravamo strani, però eravamo efficienti, nel senso che c'erano i tacchini. [Vito]

Il ritorno alla campagna invertiva il processo di abbandono della terra che dalla fine degli anni cinquanta aveva trasformato l'Italia e, più lentamente, la campagna marchigiana, dando forma all'ideale rousseauviano di una natura umana non contaminata dal profitto e dal senso della proprietà. Solo nell'immunità dalla modernità capitalistica, secondo Vito, trovava spazio il sentimento dell'"amore":

¹⁴ Cfr. Carlo Zacchia, *Il quadro economico regionale dal dopoguerra ad oggi*, in Sergio Anselmi (a cura di), *Storia d'Italia. Le Regioni dall'unità a oggi. Le Marche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 396-400, 410-412.

Io ero molto critico nei confronti del vecchio modo di stare in campagna, invece c'era mia sorella, Gino che erano molto affascinati [...]. Non c'era un amore... erano modernizzati: poi ero stato in India, avevo avuto altre esperienze, l'amore per la terra l'avevo visto in maniera diversa da questi contadini più positivisti. [Vito]

Sì, c'era questo elemento della natura: le api, l'orto, queste conoscenze per me nuove e quindi questa fame di imparare. E poi esperienze diverse: Gino che conosceva la campagna ce le insegnava, le api invece le abbiamo apprese tutti insieme da una terza persona. [...] In città queste cose non le potevi fare: non potevi fare una comune in città. Mentre qui lo spazio esterno era quello che ti consentiva esperienze, elaborazioni. [Ambra]

Alla base dell'idea "che si potesse elaborare un'esperienza di vivere insieme" [Ambra] c'era dunque una complessa interazione tra motivi contingenti e scelte ideologiche¹⁵. Tra i primi, l'assiduità della reciproca frequentazione, in particolare da quando Vito aveva proposto di mettere in piedi un'attività commerciale. Tra le seconde, oltre al rifiuto della società capitalista, c'era soprattutto la spinta delle donne che, grazie alla militanza femminista e sulla base di un clima ideologico diffuso, cercavano un modo per superare la chiusura della famiglia nucleare. È la componente femminile, infatti, a dare maggiormente peso all'ideologia, mentre gli uomini sottolineano piuttosto aspetti contingenti di necessità¹⁶, svalutando quello della scoperta di un' "altra politica", e ciò costituisce, forse, la spia di un senso di "sconfitta" implicito al silenzio sul passato extraparlamentare:

Quale era il suo scopo?

Il condividere. Sì, era un discorso prettamente ideologico: era una forma di vita alternativa proprio alla fa-

miglia, e anche di condivisione. C'era questo aspetto continuo un po' del collettivo allargato. [...] Per cui era questo continuo confrontarsi sulle cose, nel senso "il privato è politico", con questa unione e confusione. [Fara]

Era vivere autonomamente: per me era una convenienza. Ero single... Il discorso fondamentale era che io ero totalmente in bolletta: nel senso che sì, c'avevo l'automobile ma non c'avevo soldi per la benzina. [Vito]

In quel momento si faceva solo politica. Per non essere escluso da nessun movimento di amicizie, conoscenze, frequentazioni, dovevi scegliere quello che era più congeniale al tuo modo di vedere il mondo: c'è chi avendo più tempo libero militava in modo più presente, mentre io la vivevo così, abbastanza di condivisione. [Janki]

Nella comune formazione extraparlamentare, un caposaldo ideologico, tuttavia, era condiviso: l'eliminazione del triangolo marcusiano "famiglia proprietà autorità"¹⁷ all'interno di un progetto anarchico, non politico, di separazione dal resto della società. Nelle biblioteche personali, *La morte della famiglia* di David Cooper¹⁸ e i testi di Chiara Saraceno¹⁹ — oltre alle lezioni universitarie di Massimo Paci — irrobustivano il rifiuto della chiusura sociale e psicofobica della famiglia nucleare; mentre la letteratura femminista (in particolare Luce Irigaray²⁰) rafforzava l'imprescindibilità della "liberazione" dai vincoli ascritti dei ruoli sessuali. Soprattutto nel caso di Ambra, invece, erano le letture antropologiche sulle società primitive (*Tristi tropici* di Levi-Strauss e *Popoli e paesi* di Margaret Mead²¹) a svelare la "possibilità di [...] cogliere l'essenza [...] di ciò che fu e continua ad essere [...] al di sopra ed oltre la socie-

¹⁵ Sulla varietà dei moventi soggettivi, cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 26.

¹⁶ Cfr. A. Aidala, B.D. Zablocki, *The Communes of the 1970s*, cit., pp. 87-116.

¹⁷ Herbert Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Torino, Einaudi, 1970.

¹⁸ David Cooper, *La morte della famiglia*, Torino, Einaudi, 1972.

¹⁹ Chiara Saraceno, *La famiglia nella società contemporanea*, Torino, Loescher, 1975; Ead., *Anatomia della famiglia. Strutture sociali e forme familiari*, Bari, De Donato, 1976.

²⁰ Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975.

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1972; Margaret Mead, *Popoli e paesi*, Milano, Feltrinelli, 1962.

tà"²². All'assenza di un modello teorico di riferimento supplisce un'"empatia" con "quello che accadeva nel mondo" [Ambra] in un progetto definito *in fieri*²³. Nel caso della C., la mancanza di esempi, di modelli, anziché dar luogo a smarrimento, convoglia nel modulo epico [Vito] e nel paragone col presente, tipici della nostalgia, il senso dell'orgoglio per la possibilità di sperimentare:

C'era l'idea di fondo di superare la famiglia?

Inizialmente no, quella poi è venuta, non è che però ci siamo messi a tavolino... Però era un momento in cui c'era una facilità anche di passare dalla teoria alla pratica molto più agevole di quanto non sia ora. [...] Il discorso è che non è che ci fosse una traccia. La cosa che uno può commentare adesso è che in fondo si procedeva molto sperimentalmente. [Ambra]

C'era un testo fondamentale che era Cooper: *La morte della famiglia*. Poi c'erano le cose che vedevi intorno, in particolare. Eravamo polpotiani: eravamo dei giovani criminali col sorriso sulle labbra! [...] Già nel Settantotto andiamo in questa casa: senza nessuna idea, con un'idea da elaborare. La bellezza di questa cosa era che non c'avevamo un guru, ci sentivamo veramente liberi, collaborativi. [Vito]

Sul modo di praticare la vita in comune, pertanto, si sapeva dall'esperienza precedente solo cosa non fare: centrale era l'idea di "condivisione", che non avrebbe mai assunto forme egalarie se non nell'abolizione della proprietà; ma, come insegnava il femminismo, essa non poteva essere effettiva senza riguardare anche il piano dell'interiorità. Forti, grazie a

Elsa, dei capisaldi teorici di Bateson²⁴ e Watzlawick²⁵, piuttosto che la coppia — il cui superamento, per via di un certo "moralismo" [Vito e Janki] e delle relazioni di parentela, si dice non essere "semplicemente capitato" [Ambra e Fara]²⁶ — si decise dunque di condividere il privato:

Quindi che idea era?

La possibilità di comunicare con gli altri in maniera onesta: non mostrarsi per quello che non si è ma per quello che si è, nella pratica del quotidiano. Attraverso questi libri ti accorgevi che so' tante le deviazioni che si hanno da una comunicazione onesta e corretta: il fatto che uno per forza deve fare la madre, che ricade sempre nel ruolo complementare; oppure c'è chi si mette sempre in simmetria con l'altro perché se non è in simmetria il rapporto non funziona. Quindi i rapporti venivano analizzati secondo questi punti di vista, che non ci fosse questa fissità dei ruoli ma che i ruoli fossero interscambiabili [...], mentre di solito nei rapporti familiari i ruoli sono sempre abbastanza rigidi. [Ambra]

Pur nella varietà dei moventi soggettivi, prese vita, in conclusione, un progetto per certi versi simile a una versione modernizzata di quello di Fourier, alla cui base c'era il concetto di 'passione', in questo caso declinato nel senso di soggettività²⁷. Alla C. il fulcro ideologico consisteva infatti nell'idea di un'eguaglianza di rapporti basati sull'esplorazione intersoggettiva in cui, con l'abolizione della proprietà, le passioni diventavano l'unico criterio di organizzazione. Come nei Falansteri di Fourier²⁸, sarebbe di fatto bastata la semplice "attrazio-

²² C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 414.

²³ Cfr. Bennet M. Berger, *The Survival of a Counterculture. Ideological Work and Everyday Life among Rural Communards*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 17.

²⁴ Carlos E. Sluzki, Donald C. Ransom (a cura di), *Il doppio legame. La genesi dell'approccio relazionale allo studio della famiglia*, Roma, Astrolabio, 1979.

²⁵ Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York, Norton, 1967 [trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma, Astrolabio, 1971].

²⁶ Cfr. A. Aidala, B.D. Zablocki, *The Communes of the 1970s*, cit., pp. 89-91.

²⁷ Cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 10.

²⁸ Charles Fourier, *The Theory of the Four Movements*, a cura di Gareth Stedman Jones, Ian Patterson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [tit. orig. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte*; per l'ed. it. cfr. per esempio Charles Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mon-*

ne” — in questo caso della reciprocità affettiva e senza possibilità alcuna di atti coercitivi — a determinare la convergenza egalitaria di creatività individuali liberate dalla soppressione antiautoritaria dei ruoli. Quanto alla coppia, infine — senza il radicalismo di Fourier —, il tentativo era di un’apertura oltre i tradizionali limiti materiali e di reciprocità.

Organizzare la C.: la comune e il lascito della mezzadria

“Primi contatti con la terra” è l’intestazione sulla prima pagina del “Giornale fotografico” in cui Ambra immortalò il primo anno della vita in comune (1978), con la figura accovacciata di Rino, in tuta da lavoro, che tastava giocosamente il terreno. Le immagini, di seguito, catturano la costruzione collettiva di un pollaio e, come scritto nell’ultima pagina del “Giornale”, le operazioni di “bonifica del terreno”. Vi si sente un’eco, nonostante il rovesciamento di senso, dell’energetica “inventività del mezzadro” che, nella “maggior autosufficienza possibile”, impiegava la grande famiglia nelle costruzioni intorno al casale²⁹.

Anche la divisione degli spazi interni alla casa sembrava del resto declinare la “dialettica tra solitudine ed essere con gli altri”³⁰ — descritta da Cooper — nella reminiscenza della vecchia mezzadria. Il piano dell’“essere con gli altri” si articolava infatti nella grande cucina al pianterreno, in una sorta di laboratorio con attrezzi da lavoro (la macchina per cucire e l’asse da stiro), che annullava ogni separazione tra ambito domestico e attività lavorativa. Il piano della “solitudine” era quello supe-

riore, dove — come un tempo soltanto il *vergaro* — ogni individuo o coppia aveva una camera per sé:

Fino a che punto dividevate: mi describe la casa, gli spazi?

Era una casa su due piani con una scala esterna, per cui si viveva di giorno nello spazio sotto tutti quanti insieme, quindi cucina, angolo lettura, televisione... Poi si stirava, tutti stiravano, la divisione dei ruoli non c’era, gli uomini lavavano, questo è stato. E sopra c’erano le camere dove praticamente si andava solo a dormire. Ognuno aveva la sua camera che si curava da solo, mentre lo spazio in comune era sotto. [Ambra]

A parte i vestiti e gli oggetti più strettamente personali, televisione, lavastoviglie, furgone, attrezzi e mobili furono strumenti per l’abbattimento della proprietà. “Chi più c’aveva, più dava”, dice infatti Janki che, insieme ad Ambra, aveva portato tutto dalla vecchia casa, e i conti si facevano sulla base di una nota spese che, a parte l’affitto diviso in quote, “si aggiustava” a vicenda dopo un po’. Con la quasi immediata invenzione di un lavoro insieme, la cassa comune ebbe in seguito maggior solidità, e da lì provennero i soldi per la costruzione e gestione collettiva della casa e dell’attività lavorativa. Per il resto, ciascuno aveva teoricamente l’autonomia di provvedere ai propri desideri e necessità.

L’abbattimento della proprietà costituì dunque il primo criterio di organizzazione per la rottura del binomio famiglia-autorità, ma, per il modo in cui venne realizzato, esso entrò presto in dialettica con un modello di famiglia assai tradizionale, a quel tempo anche alla base della fioritura economica locale³¹.

do amoroso e altri scritti sul lavoro, l’educazione, l’architettura nella società d’Armonia, scelta e introduzione di Italo Calvino, Torino, Einaudi, 1971].

²⁹ Cfr. Sergio Anselmi, *Padroni e contadini*, in Id. (a cura di), *Storia d’Italia. Le Regioni dall’unità a oggi. Le Marche*, cit., pp. 265-267.

³⁰ Cfr. D. Cooper, *La morte della famiglia*, cit., p. 18.

³¹ Cfr. Carlo Verducci, *Strategie e dinamiche familiari*, in S. Anselmi, (a cura di), *Storia d’Italia. Le Regioni dall’unità a oggi. Le Marche*, cit., pp. 463-474; Massimo Paci, *Famiglia e sviluppo periferico*, in Patrizia David, Giovanna Vicarelli (a cura di), *L’azienda famiglia. Una società a responsabilità limitata*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 161-176.

Se la C. — a differenza di molte altre comuni³² — non adottò mai il nome di famiglia, fu anche per ribadire una propria alterità ideologica, ma il rischio di riproporre strutture e dinamiche derivate dalla precedente socializzazione familiare, di fatto corso dalla maggioranza delle comuni, si presentò anche per la C. nella reiterazione involontaria di tratti della subcultura di appartenenza, seppure all'interno di un contesto alternativo. Permaneva, in primo luogo, la struttura di famiglia-azienda, basata su una rigida corrispondenza tra ruoli lavorativi e familiari, visto che la comune stessa — e, come si vedrà, l'attività lavorativa in comune che per un certo periodo ne garantì il sostentamento — sorgeva sulla base dei legami di parentela, seppure non univocamente e in modo controverso dato il ruolo dell'ideologia. Ambra e Vito non “si percepivano” infatti come fratelli, e nessuno dei due avvertiva Gino come cugino: questi legami, nell'interpretazione di Fara, erano ideologicamente negati:

Dovevano fa' finta che non fossero fratelli, in qualche modo, non so! Non lo diceva [Vito] che [Ambra] era la sorella, però poi c'avevano gli stessi vissuti, lo stesso modo di relazionarsi. Non è che non lo diceva perché ha trovato un rapporto diverso, che andava al di là del legame di sangue: c'era più l'aspetto ideologico. Era stato negato. [Fara]

Che poi questa cosa io non l'ho mai elaborata: che lei era mia sorella e Gino mio cugino, tant'è che una volta mi dicono “ma è tua sorella!”, e io rispondo “sì, è vero!”... Era un'amica, l'ho sempre riconosciuta come una amica: per cui c'è stato un superamento della ritualità, dei ruoli. [Vito]

Tutto ciò determinava una situazione che, nel racconto di oggi, emerge come paradossale: la

negazione ideologica dei legami di sangue, che, in qualche modo, implicitamente incardinavano l'appartenenza alla comune ed erano alla base della scelta di una comune attività lavorativa, proiettava ombre di ‘non detto’ sul progetto di ‘condivisione’. Era però soprattutto l'eredità di un'idea di famiglia veicolata dalla tradizione a interferire con il progetto di liberazione intersoggettiva. Le coeve inchieste sul territorio di Massimo Paci indicano infatti nel “familiocentrismo” la base di un modello di sviluppo retto dalla tradizionale priorità dell'impresa familiare³³. Ciò dava una forza inusitata al senso di gruppo proprio della mezzadria imprenditoriale³⁴, ma era anche all'origine di un sistema implicito di aspettative che, alla C., conviveva con il rifiuto ideologico dei ruoli e dell'autorità. Non era possibile immaginare, nelle famiglie di allora, e tanto meno alla C., nulla di simile al patriarcato del *capoccia*³⁵ e — nel modello marchigiano — alla sua “diarchia” con la *vergara*³⁶: “la possibilità di una struttura era malvista”, spiega infatti Ambra, il cui mito della “naturalità” nella suddivisione di compiti e nei processi decisionali svela l'essenza di un progetto anarchico basato sulla reciproca fiducia (non c'erano infatti tabelle di turni per le pulizie né si tenevano assemblee ufficialmente convocate, e le decisioni venivano prese informalmente durante il pasto serale):

Avevate turni?

No, mai avuti. Naturalmente le cose si facevano: non posso dire che tutti facevamo le stesse cose in egual misura, però c'era un po' questa regola che ognuno faceva per quel che poteva, questa ce l'avevamo comunque data. [Ambra]

³² Benjamin D. Zablocki, *Alienation and Charisma. A Study of Contemporary American Communes*, New York, Free Press, 1980, pp. 352-354; William L. Smith, *Family and Communes. Examination of Nontraditional Lifestyles*, London, Sage, 1999, pp. 90-103.

³³ Massimo Paci, *Prefazione*, in Id. (a cura di), *Famiglia e mercato del lavoro in un'economia periferica*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 9-70.

³⁴ Sulle peculiarità del modello mezzadria marchigiano, cfr. M. Paci, *Famiglia e mercato del lavoro*, cit., pp. 61-62.

³⁵ Cfr. Marzio Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 375-444.

³⁶ Cfr. S. Anselmi, *Padroni e contadini*, cit., p. 269.

Com'erano stabilite le regole?

Tranquillamente: "chi fa spesa oggi?". Poi dopo, nel tempo, c'è stata l'evoluzione che praticamente la spesa la faceva uno, cucinava uno, nella fattispecie Gino. E all'inizio era così: facevi spesa e segnavi. [Janki]

Le somiglianze con il modello mezzadrile si ripresentavano anche nelle modalità in cui si consolidava un'azienda che nella gestione quotidiana generalmente richiedeva una forte capacità organizzativa, come evidenzia Massimo Paci per il modello di "famiglia-azienda" nel territorio marchigiano³⁷. Sebbene dunque alla C. la ripartizione dei compiti si fondasse sulle scelte personali, il conflitto tra le rispettive inclinazioni finì per portare a un sistema che, soggettivamente, era percepito come molto rigido:

La regola che avevamo un po' accettato era che ognuno faceva per quello che poteva, e quello che poteva per lui era il massimo da fare. E se non era altrettanto per l'altro voleva dire che l'altro c'aveva anche un suo problema. Era una cosa un po' dura, ma poi lì l'accetti. Poi succedeva che gli oneri ricadevano un po' sulle stesse persone ma perché se lo volevano prendere, quindi era un qualcosa che gli veniva affidato ma di fatto poi si sceglieva. [Ambra]

Gino — tarchiato, barba lunga e aspetto serio, in pensione poco dopo l'arrivo alla comune — sotto questo aspetto occupa un posto centrale nei ricordi relativi alla quotidianità. Era lui, infatti, a fare la spesa e a cucinare, a curare la campagna e l'allevamento delle api; preparava le tagliatelle per il pranzo domenicale e faceva il tesoriere, nel ruolo di 'guardiano' del focolare domestico (e con il potere che esso comportava) un tempo proprio della *mater* mezzadrile. La C. riuscì dunque a sganciarsi, nelle definizioni di genere, dalle determinazioni socio-culturali tradizionali, ma i vincoli impliciti all'effettiva stabilizzazione dei ruoli si riproponevano e aveva-

no un impatto soggettivo sul singolo che variava a seconda della sua condizione soggettiva, del grado di adesione ideologica e della sua posizione relativa nelle — non ammesse — gerarchie:

Si ricreavano ruoli di genere?

No, perché poi alla fine ci siamo trovati Gino che cucinava, che portava avanti la casa, che dava lo straccio per terra; quello che possiamo definire un vecchio ruolo da donna. [Janki]

Lì ognuno c'aveva le sue manie, e dipendeva dalla forza che c'avevi in quel momento. Allora c'era il single... Gino... che lui era il "casalingo perfetto", e tutte le domeniche faceva non so quante uova di tagliatelle. Se tu per caso però d'estate c'hai voglia di andare al mare e magari a pranzo non ci sei, lui le faceva, non importava quanti eravamo a pranzo! All'inizio era anche piacevole, queste cose che facevano parte della tradizione ma fatte in modo diverso perché era l'uomo che le faceva, poi anche quello era diventato un peso! [Fara]

Una profonda dialettica tra tradizione locale e innovazione prese dunque forma nel "farsi quotidiano" dell'ideologia. Alla C. era infatti solo parziale l'"intimità senza reciprocità" che distingueva la comune dal gruppo familiare³⁸, e l'equilibrio di un progetto di liberazione, che si conformava a un modello per certi aspetti influenzato dai lasciti della vecchia mezzadria, era complesso. Nel contesto della radicata tradizione familista delle Marche, ritenuta all'origine di una "modernizzazione dimezzata"³⁹, il progetto della C. di trasformazione del 'personale' idealmente indirizzato all'intera società doveva cimentarsi con ardue sfide.

Il 'fare' quotidiano

Prima ancora di andare a vivere in comune, tra la fine del 1978 e il 1979, la C. aveva deciso di

³⁷ M. Paci, *Famiglia e mercato del lavoro*, cit., pp. 58-70.

³⁸ Cfr. B.D. Zablocki, *Alienation*, cit., p. 351.

³⁹ Cfr. Carlo Carboni, *Mentalità, lavoro e classi sociali*, in S. Anselmi (a cura di), *Storia d'Italia. Le Regioni dall'unità a oggi. Le Marche*, cit., pp. 631-660.

intraprendere un'attività lavorativa. Motore della decisione fu in questo caso Vito che — per via della costante ricerca di un lavoro e grazie alla caratteristica, impulsiva, inventività — ebbe il sostegno economico degli altri per impiantare un negozio per la vendita di abbigliamento e stoffe usate:

A settembre vado a Roma, e vado con degli amici in un negozio dell'usato: settembre 1976. Torno e inizio a dire: ragazzi, facciamo qui ad Ancona, che non c'è niente! Insomma, alla fine io convinco mio cognato e l'altro amico che c'aveva un'attività commerciale: loro mettono un milione a testa, io metto 350.000 lire, e metto la vetrina che è ancora quella lì. E partiamo con questa attività che fiorisce in un attimo: novembre del 1977 siamo già in grado di comprarci una casa cash! [Vito]

Il problema del compromesso col capitalismo, quando si presentò, venne soggettivamente superato (“c’ho avuto un po’ una crisi su questo — dice infatti Ambra — però poi lo facevo con passione, e questa cosa me l’avevo un po’ sanata”), e il lavoro cementò i legami interni, più in quanto permetteva di creare e fare insieme qualcosa che in quanto mezzo di sostentamento. Del resto, per la C., già all’arrivo in campagna il lavoro collettivo era stato il mezzo per costruirsi il proprio spazio di vita alternativa. Il concetto di lavoro, e di riflesso delle forme della proprietà, si rivela cruciale nella descrizione che i componenti della C. fanno del rapporto tra gli individui e il gruppo, del progetto ideologico stesso e — nei processi di divaricazione e progressivo mutamento — del suo decorso finale:

Mi parli delle vostre discussioni in cui il privato diventava politico.

Io con Elsa parlavo molto... anche con Fara. C’era allora il femminile che parlava da sé. E poi magari io discutevo con Janki... Però nel quotidiano, con un lavoro e una cassa comune, alla fine è proprio il fare che fa la differenza, più che il riflettere sul fare. [Ambra]

Al tempo in cui Ambra scattava foto durante la costruzione del pollaio e la bonifica del terreno, ciò che sembrava un ulteriore lascito della mezzadria — la centralità del lavoro collettivo nell’“impresa familiare” — si trasformava, per quanto emerge dai racconti, in quello che Abrams e McCulloch definiscono il polo sociale — speculare a quello individuale dell’“amore” — delle forme interne di solidarietà⁴⁰. Tanto l’individuo si fondeva visibilmente nella preponderanza concettuale del gruppo, quanto il “noi” era infatti prevalente nelle narrative, e ciò coerentemente con un’immagine di solidarietà “organica” (precapitalistica), secondo la quale nel lavoro stesso si esprimevano reciprocità e responsabilità individuale verso la collettività. Il lavoro dunque, sia pur da prospettive diverse a seconda del genere, e spesso in accordo con la sua concezione nella tradizione locale, nelle narrative diventa metafora unanime del progetto ideologico iniziale. Per Vito il lavoro era l’efficienza e l’energetica creatività dell’impresa collettiva (il tono epico si lega ancora al senso di specialità); per Ambra — per la quale, come per le altre protagoniste femminili, la casa e la campagna hanno un ruolo più centrale —, esso era la serietà pacata e la laboriosità parsimoniosa del contadino locale: “c’erano anche i viaggi, s’andava in Oriente, vedevi miseria, povertà [...] e questo era un ulteriore motivo di riflessione sul fatto che non bisognasse sprecare”. In entrambi i casi, come risulta evidente anche dalle fotografie, il lavoro diventava il “gioco” prefigurato da David Cooper⁴¹ una volta che siano eliminati i vincoli materiali e psicologici della proprietà (la “disciplina” e la “macchina”, di cui parla Vito, sono nel senso, positivo, di un’efficiente integrazione dei contributi individuali):

Noi eravamo una macchina: andavamo a scegliere le cose da vendere a Prato e Roma, facevamo due viaggi alla settimana, tornavamo con tonnellate di stoffe, [...] e le dovevi cernire. A quel punto da’ da mangia-

⁴⁰ Cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 99.

⁴¹ D. Cooper, *La morte della famiglia*, cit., p. 32.

re ai polli, spenna il pollo, cucina per trenta persone o fa' una grigliata, fai l'orto... Ed è stato di grande disciplina! [Vito]

Avevamo qualcosa in comune, ovvero di gestire la comunità... Noi poi ci ponevamo sempre qualcosa da fare, all'interno di questa casa abbiamo costruito un capanno, in questo capanno abbiamo fatto una sala, un giardino roccioso, un'altra cosa, però era sempre nel fare quotidiano. [Ambra]

Poco dopo, il lavoro in comune trovò completamento nell'acquisto collettivo di una casa, simbolo, nella memoria, del raggiungimento di una meta, sia pure assai diversa da quella che si era prefissata il ceto medio del miracolo italiano. L'attività commerciale e la vita collettiva, molto conveniente dal punto di vista economico⁴², rimpinguarono la cassa comune, e lo sfratto dato dal contadino "bieco" (perché la figlia si doveva sposare) fornì l'occasione per l'audace decisione dell'acquisto, sostenuta da Elsa e Ambra. Nella ricerca della casa anche il padre di Ambra e Vito diede una mano, e intorno al 1980 — appena entrata Fara a seguito di Vito — la C. poté acquistare, in contanti, un casale nella campagna appena fuori Ancona. Nelle prime descrizioni della casa (due grandi stanze al pianterreno, di cui una, la cucina, col camino, le camere al piano superiore e due piccoli laboratori esterni), tra immagini ricche di musica e colori, l'accento è nuovamente posto sul lavoro come "gioco", a sottintendere un senso di cura reciproca e di costruttività creativa nel dare collettivamente vita allo spazio per realizzare la propria utopia:

All'inizio era molto più presente questo aspetto della condivisione, per cui le cose venivano effettivamente decise più collettivamente. Era una cosa piacevole anche solo pulire la casa, mettere a posto, spostare i mobili, facevamo tutto da soli: sverniciavi, pitturavi, cambiavi... era piacevole occuparsi degli spazi. Poi dopo anche lì un po' è cambiata. [Fara]

[Quando compriamo l'altra casa] sono già quattro anni, gli anni più intensi: di divertimento anche, di musica... La musica accompagnava tutte le nostre azioni, da De Gregori, a Bruce Springsteen, a Bob Dylan... classici. Rock... E poi le letture, il giornale del Manifesto ce l'avevamo in abbonamento. [Ambra]

Ma la casa fu anche lo spartiacque simbolico tra il raggiungimento di un'utopia e la sua disintegrazione: con l'effettiva comunione dei beni, un nuovo senso d'irreversibilità iniziò infatti a impossessarsi dei rapporti, progressivamente segnati dal conflitto tra individuale e collettivo. Mutò, a quel punto, il concetto di lavoro, nel contesto di una memoria da lì in avanti ormai divisa: per tutti, tranne che per Ambra — e in parte per Janki, nel successivo stabilirsi di versioni distinte in rapporto ai diversi nuclei familiari —, il lavoro diventò infatti 'fatica' e principio organizzativo di prevaricante 'rigidità'. Per i più giovani — e meno influenti in un sistema privo di regole nei turni e nelle decisioni — le aspettative di dedizione alla comune incominciarono a trasformare gli spazi in luoghi di conflitto anziché di costruzione collettiva della propria libertà:

I ruoli diventano rigidissimi. Ad esempio c'era anche questo: io m'ero appena sposato e volevo stare un po' per fatti miei con Fara, e lei magari si fermava a parlare di sotto: e io mi arrabbiavo, volevo i tempi miei. [Vito]

L'idea è rimasta sempre quella di una possibile comunicazione con l'altro. Nella pratica è chiaro, personalità più forti dettavano più le linee guida rispetto a personalità più deboli che lasciavano andare: Elsa era una che se c'aveva quell'idea era quella. E magari dopo in dei momenti un po' si soccombeva anche a questa rigidità: perché il problema, alla fine, è che tutto può diventare una struttura rigida, anche se con altri contenuti. [Ambra]

C'hai l'orto, io voglio dormire, e invece poi magari vedo — anche se [Gino] non me lo dice direttamente — che lui annaffia, sottolineandomi indirettamente che io mi alzo sempre tardi. Per cui magari le cose,

⁴² Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., pp. 173-181.

dopo il primo momento, sono diventate più difficili. [Fara]

Lo stesso conflitto tra desideri individuali e gruppo avveniva, parallelamente, anche in rapporto al dato della proprietà (la narrativa di Vito è autogiustificatoria a posteriori, mentre anche le forme verbali, nelle narrative, indicano una tale passività del soggetto — per esempio “troviamo 'sta casa e diventa tutto scontato”; “mi so' trovata a comprare una casa” — da rivelare il senso di una perdita di autonomia nella gestione del proprio destino):

Io ricordo questo: che poi quando questa casa non è più disponibile per noi e ci dobbiamo cercare un altro posto, nell'ottanta io mi sposo e io dico che va bene, possiamo finire lì e cercarci un posto in Ancona: io non l'avevo ideologizzata. Io c'avevo la consapevolezza, che poi s'è rivelata vera, che se fossi andato a vivere come coppia non mi sarebbe cambiato. Poi troviamo 'sta casa e diventa [tutto] scontato. [Vito]

Nel settantanove abbiamo fatto questa cosa e a me m'ha preso un accidente! Perché io ero andata via di casa anche per essere più libera, perché pensavo che magari avrei potuto anche fare dei viaggi. [...] Quindi io pensavo a tutt'altro: di essere più libera, avere anche disponibilità mia economica, e a quel punto, invece mi so' trovata a comprare una casa. [Fara]

Lavoro e proprietà, dunque, si fecero metafora del processo di frammentazione: dopo quasi quattro anni di prosperosa attività collettiva (“i soldi — dice Janki — non erano un problema”), la ‘macchina’ di Vito iniziò infatti a non funzionare più, e per i (circa) due anni successivi si verificò l’“assurda situazione”, come la definisce Fara, per cui la convivenza venne sì continuata, ma nella separazione delle rispettive economie. Vito mantenne il ‘suo’ lavoro (“c’ha dedicato più tempo — spiega Fara — e se la sentiva più come una cosa sua, e questa cosa si sentiva!”), e divise in due il negozio in città, dove Ambra ebbe (e ha ancora) il proprio luogo di lavoro. Rino tornò alla bancarella di vestiti; Gino accentuò il ruolo di casalingo pensionato; Elsa si diede alla psicologia, men-

tre Janki fu l’unico a lasciare l’impiego di rappresentante di commercio per essere più presente in quel momento di difficoltà. La poca chiarezza dei fatti (la memoria procede solo per accenni, selezionando variamente i dati riferiti nei racconti) svela l’impatto collettivo della perdita del sentimento di reciprocità. È a questo punto, infatti — in un particolarismo in cui “ognuno, dice Janki, faceva quello che gli pareva” —, che il lavoro diventò un’opportunità (maschile) per ‘fughe’ centrifughe dal gruppo, paradossalmente utile a tenere in piedi la baracca ma soprattutto in quanto ‘valvola di sfogo’. Per chi invece, come Ambra, aveva più strenuamente perseguito il progetto della comune, col venir meno del ‘lavoro’ collettivo venne meno anche la convergenza nella costruzione delle forme quotidiane di condivisione:

Poi a quel punto le cose si erano messe in chiaro: Gino cucinava, la spesa la facevano altre persone, nella campagna le cose le faceva quello, l’altro faceva solo il lavoretto... Io come sfogo d’altronde c’avevo che ero intestatario del negozio e ho passato molto tempo lì, per cui in casa ero molto di passaggio. [Vito]

[La vita in comune] era una cosa impegnativa. Primo perché alla fine non condividiamo più il lavoro, e allora quando ti trovi la sera ognuno con una cosa diversa che ha fatto... Io credo che un limite che ha poi determinato la fine di questa cosa, oltre ai problemi di salute, sia stato quello di non avere più una cosa in comune da fare. [Ambra]

Anche nella fruizione degli spazi interni, infine, la fine del sogno anticapitalistico fu marcata dalla divisione e dal ritorno della proprietà. Se i luoghi in comune mantenevano centralità (le camere non vengono infatti nominate nemmeno come possibile rifugio), questo accadeva ora, per il singolo, nel senso di una fagocitante impossibilità di sottrarsi al gruppo. Persa l’armonia che li caratterizzava nelle descrizioni iniziali, gli spazi sono frantumati dagli sguardi che tentano di evitare incroci, dalla voce della televisione intervenuta a interrompere il silenzio o dall’arbitrarietà di iniziative individuali

nell'arredamento (lo spostamento dei mobili) – associate a posteriori ai sintomi della malattia di Elsa, considerata da quasi tutti la causa della fine della C. Ma fu soprattutto la campagna a tramutarsi, da luogo di separazione anticapitalista, in simbolo del ritorno a un senso del 'privato' che, come un tempo era successo ai contadini del Meridione con le terre sottratte al latifondo attraverso lotte collettive⁴³, poneva fine all'utopia:

Dopo però nell'ultimo tempo c'era un po' questo tentativo di ritagliarsi gli spazi. Allora c'era quello che, che so?, faceva l'orto, come se si mettesse lì come i gatti, che segnano il confine... Poi ogni tanto Elsa si alzava, spostava l'arredamento, però quelli erano proprio i sintomi della crisi. [Fara]

E poi [Elsa] ha fatto un gioco di prepotenza per scaricarci un po': lei ha iniziato con la proprietà privata sua all'interno degli spazi comuni. Quindi non so, il pezzettino dell'orto mi dicono no, lì c'ha seminato Elsa; lì no, perché lì ce fa Elsa un'altra cosa... E allora io ho iniziato a dire non ci credo più. Questa è diventata una cosa diversa: non è stato nella pratica delle cose, è stato nella sostanza. Io mi sono proiettato diversamente: il mio mondo non è più questo, il mio mondo è fuori da qui. Quando invece il mio mondo era lì fino a quel momento: il mio sogno, il mio ideale, la mia utopia era lì. [Vito]

In conclusione, il binomio lavoro-proprietà, se da un lato descrive, nella memoria dei membri della C., la parabola del tentativo di comune, dall'altro, nei sette anni in cui mutò da fulcro della condivisione a sintomo di disintegrazione, si intrecciò con il tentativo di elaborare un superamento dei ruoli sessuali e con lo sforzo — ben più arduo — di dare alla condivisione

un connotato non solo materiale ma anche psicologico-emotivo: due sfide che definiscono collettivamente, e soggettivamente, il portato alternativo di quel tipo di socialità.

“Ce lo avevamo posto come regola, il superamento dei ruoli”

Contrariamente alle vecchie famiglie mezzadriili, in cui il lavoro femminile nella campagna veniva adombrato dalla definizione socioculturale del sistema di autorità⁴⁴, anche le fotografie, alla C., ribadiscono fieramente il caposaldo ideologico del superamento dei ruoli. Mai, infatti, una donna è ritratta a passare la scopa o ripiegare i vestiti nell'armadio come invece Rino e Janki, mentre, nella memoria, era soprattutto il raggiungimento dell'“armonia domestica”, così come descritta da Fourier, a declinare orgogliosamente il concetto del “politico è privato”:

Nella scelta del lavoro comune il dato materiale è secondario?

Sì, c'era un discorso di rendere il privato politico, sicuramente. Era proprio questo percorso... La suddivisione dei compiti: tutti dovevano far tutto. Questo si sperimentava e si faceva. Quindi la separazione dei ruoli uomo-donna, questo superamento... che era un po' una novità! [Ambra]

La militanza femminista⁴⁵, proprio perché era stata uno dei fattori chiave della nascita della comune, non fu in questo caso fattore di destabilizzazione⁴⁶. La memoria delle donne, infatti, insiste sull'assenza di conflitto e sul senso di equità, da cui trae ancora oggi, nel confronto

⁴³ Paul Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi. Società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 161-171.

⁴⁴ Cristina Papa, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Foligno, Editoriale umbra, 1985, pp. 79-129.

⁴⁵ Manca una ricostruzione storica del femminismo anconetano. Tuttavia, dopo il 1976, ad Ancona fu attiva una Biblioteca delle donne, mentre dalle interviste risultano numerosi i gruppi legati agli ambienti delle università, come per esempio il Collettivo La Rosa, impegnato in attività creativo-ricreative, e un collettivo legato al Cisa (Centro informazione, sterilizzazione e aborto), afferente alla facoltà di Medicina.

⁴⁶ Cfr. B.M. Berger, *The Survival of a Counterculture*, cit., pp. 150-154.

con il presente (“tuttora è più mio marito che fa le cose di casa che io”, dice per esempio Ambra), il senso di una specificità. È infatti evidente, alla C., la permanenza di un potere ‘matriarcale’: “il potere passava in realtà più attraverso le donne”, dice Fara; “sicuramente — ammette Ambra — io e Elsa eravamo un po’ i motori di questa cosa, poi chiaramente ci portavamo dietro i compagni, e Janki a volte ha subito queste decisioni”. Le donne, soprattutto Elsa e Ambra, erano all’origine delle scelte più importanti (l’acquisto collettivo della casa) e della decisione stessa di vivere in comune. Ma è soprattutto il diverso modo in cui viene raccontato, in rapporto al genere, l’impatto della militanza femminista a rivelare la forza del sodalizio femminile: se le donne danno dei compagni descrizioni ‘femminilizzate’ (“di indole mite”, ecc.), gli uomini rievocano il conflitto nei moduli narrativi di un’ironia antierica e, nello smarrimento tradito da espressioni che suggeriscono la passività di chi sta parlando, insistono sulla censura nel linguaggio e sull’appropriazione femminista degli spazi della casa:

E il femminismo nella comune?

Mah, il femminismo nella comune dava grande voce in capitolo a noi due, tre, perché anche Fara frequentava i collettivi. Gli uomini sicuramente in quel periodo devo dire che erano tutti e tre di indole mite. Si faceva quello che i dettami del femminismo dicevano. Ovvero: i ruoli non esistono, e poi eravamo libere, completamente, di fare quello che ci pareva... [Ambra]

Era un momentaccio! Erano aggressive... Io non l’ho vissuta... Erano aggressive verso un esterno, ma io non ho mai vissuto problemi. Anzi, in quel momento con le donne c’è stato un momento molto più di scam-

bio. No, non ricordo grandi conflitti con loro. Anche perché era un periodo in cui c’erano i grandi collettivi femministi in cui gli uomini non c’entravano niente... Cose che sapevi non dovevi dire, che erano provocazioni: eri entrato in una forma mentale in cui sapevi che eri fuori posto, ti mangiavano! [Janki]

[Il femminismo] era pesante! Bello anche quello, perché mi piaceva la potenzialità di critica... Pesante perché era da impazzire! Non potevi più fare nessun tipo di apprezzamento: [...] ero censuratissimo, proprio sulla parola. [...] Ad esempio il disagio di alcune ragazze che venivano e ci vedevano noi maschi che stiravamo, e magari si stupivano, e queste venivano messe all’indice con commenti feroci [...]. Per noi erano cose che avevamo metabolizzato e digerito, per altri non erano normali. Poi grandi incontri, anche dentro casa, e noi andavamo via. [Vito]

La centralità degli spazi domestici nella memoria femminile trova spiegazioni di tipo strutturale⁴⁷, ma nella C. essa era tale solo per ragioni contingenti (le donne erano inizialmente studentesse) e, soprattutto, senza implicazioni di potere. Nonostante i segni impliciti di un conflitto incisivo sulle forme dei rapporti e, soprattutto per gli uomini, dell’identità, alla C. prevaleva il senso di complicità e fierezza per lo sforzo collettivo di trasformazione.

Rispetto a un contesto ancora fortemente contraddistinto da schemi di genere assai tradizionali⁴⁸, ciò rendeva dunque la C. radicalmente diversa dalle “irrealtà alternative” di molti altri casi di comune⁴⁹. Mancava la maternità come fondamentale banco di prova, ma la reciprocità affettiva agiva a favore di un effettivo superamento del genere come criterio di distribuzione dei ruoli. Col tempo, tuttavia — sia pure nell’uguaglianza dei rapporti —, il ‘non

⁴⁷ Cfr. Selma Leydesdorff, Luisa Passerini, Paul Thompson (a cura di), *International Yearbook of Oral History and Life Stories*, vol. IV, *Gender and Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 28.

⁴⁸ Cfr. Giovanna Vicarelli, *L’immagine del ruolo maschile e femminile*, in M. Paci, *Famiglia e mercato del lavoro*, cit., pp. 251-270.

⁴⁹ Cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 151; Jon E. Wagner (a cura di), *Sexual Roles in Contemporary American Communes*, Indiana, Bloomington, 1982, pp. 211-240. Per il contesto italiano cfr. Giovanna Rossi, *La condizione femminile nelle comuni: alcune linee interpretative*, in G. Campanili, P. Donati (a cura di), *Le comuni familiari*, cit., pp. 125-149.

detto' influi sulla radicalità delle trasformazioni. In assenza di un sistema di regolazione interna, come già si è ricordato, il motto "ciascuno secondo le sue possibilità", che aveva fortuitamente agevolato le diverse specializzazioni, nelle narrative viene menzionato anche per indicare il superamento del genere nell'ingombrante 'matriarcato' di Gino:

E non c'erano discriminazioni di genere?

No, ad esempio Gino era cuoco e faceva la spesa, quello che era un ruolo specificamente femminile se lo faceva tutto lui col piacere di farlo. Io e mio marito eravamo più addetti alla manutenzione ordinaria, Elsa era la creativa per cui faceva arredi, ogni tanto cambiava i mobili. Adesso non ti voglio dire una cosa idilliaca, però litigate sul fatto "tu non fai questo o quello" in venti anni non ci sono state. [Ambra]

Eppure, Gino dichiarò solo dopo molti anni — quando la partenza di Vito e Fara trasformò la comune in una semplice convivenza tra nuclei familiari — la sua omosessualità. Fu dunque forse soltanto attraverso un ruolo socialmente e culturalmente definito come femminile, di cui si era progressivamente appropriato in parte per inclinazione personale e in parte 'per necessità' (tutti gli altri lavoravano), che Gino diede 'libera' espressione alla propria identità. Anche sotto il profilo del genere, pertanto, il progetto anarco-femminista di superamento dei ruoli sessuali trovò riscontro nell'orgoglioso senso di specificità con cui le amiche in visita venivano messe all'indice quando si stupivano che fossero gli uomini a far le tagliatelle, spazzare e stirare; per Gino invece fu l'appropriazione di un ruolo tradizionalmente femminile il modo di esperire soggettivamente un'identità che, grazie al Sessantotto e allo stesso femminismo, si stava finalmente conquistando la possibilità di manifestare. "I passaggi li dettavamo — riflette giustamente Ambra — ma prima che venissero digeriti

ti un po' ci voleva, e questo però era anche il crescere insieme". L'autocensurata omosessualità di Gino, tuttavia, poneva un'ipoteca sulla crescita collettiva implicata dal progetto di estendere oltre la famiglia la condivisione degli affetti e dell'interiorità.

"Eravamo sempre a discutere su tutto, a dovere e a doversi modificare"

Il superamento delle tradizionali strutture di genere era intimamente legato al nucleo ideologico distintivo di quella fase storica del movimento comunitario: la centralità del soggetto e la ricerca di un'autenticità negata dalle forme di determinazione sociale. Sottratto dalla chiusura nel nucleo familiare, il privato individuale diventava dunque il fulcro di un'azione collettiva che si concentrava prioritariamente (e, nel caso della C. di Ancona, ormai esclusivamente) sulla trasformazione dell'interiorità. Il polo che Boltanski e Chiapello definiscono della "critica artistica" tornava dunque centrale rispetto a un progetto di "critica sociale" ormai al tramonto⁵⁰: declinata in forme specifiche a seconda del genere, la discussione collettiva sul personale scandiva infatti i ritmi della quotidianità, in rapporto osmotico con l'autocoscienza femminista, all'interno di sfere soprattutto femminili. Tutto, persino la scelta di chi lavava i piatti, diventava misura del progetto politico di trasformazione del privato:

La relazione era la cosa sulla quale si puntava. Se avevi relazioni sincere, significative, potevi andare avanti: era un po' l'essere messo a nudo, non avere mai qualcos'altro che poi potevi rielaborarti nel tuo intimo perché poi magari non c'era. Tutto era collettivo. [Ambra]

Anche lavare i piatti diventa un problema politico in

⁵⁰ Cfr. Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 81-86, 241-290. Non condividiamo tuttavia la possibilità di una chiara distinzione di questi due aspetti, nella cui "compresenza" gli autori indicano l'essenza storica del Sessantotto.

quel momento. Il fatto che tu dovevi sapere che se non si avvicinava nessuno lo dovevi fare. E chiaramente tutti gli altri dovevano fare in modo, senza che fosse detto niente, che la volta successiva [a lavarli] non fosse sempre quello. Il privato diventava politico relativamente al fatto che tu non dovevi andare ad intaccare la libertà, il tempo libero di un altro. Però era una politica spicciola, dalla base. [Janki]

Ogni aspetto della vita quotidiana era dunque luogo sia di condivisione del sentimento sia di analisi ideologica del comportamento come maieutica di un'autenticità repressa dal conformismo sociale. Per questo, come ricordato, c'era il supporto metodologico delle più innovative scoperte della psicologia relazionale: la teoria del "doppio legame" di Bateson circa gli effetti dell'autoritarismo familiare sull'individuo, e la "pragmatica della comunicazione" di Watzlawick, riguardante le modalità per influire sul soggetto attraverso azioni consapevoli sul sistema di relazione. Era infatti il funzionamento strutturale di un collettivo, anziché i singoli individui e le loro storie personali, a essere visto come nucleo del benessere psicologico e della sconfitta della malattia. Molta importanza avevano dunque il comportamento, i contenuti e le modalità d'interazione: l'apertura — spiegava Ambra — e la franchezza della comunicazione; la "simmetria" (orizzontalità) piuttosto che "complementarietà" (verticalità) dei rapporti e il continuo interscambio delle mansioni per combattere lo stabilizzarsi di forme di potere. "Anche la consapevolezza di sé è consapevolezza derivante dalle relazioni in cui si è coinvolti"⁵¹, afferma infatti Watzlawick che — data l'impossibilità, secondo i suoi assiomi, "di non comunicare" — annulla idealmente anche il concetto di privacy individuale. "Tutto doveva essere onestamente condiviso", racconta Ambra: "nelle scelte che si facevano si teneva in conto una nuova relazione che si era instaurata".

Solo Ambra, tuttavia, ricorda la socializzazione del privato prevalentemente come un 'arricchimento' per il reciproco supporto che vi si

ottenne e per l'affinamento delle doti di adattabilità che induceva. Per gli altri, il ricordo è segnato dalla difficoltà di mediazione con il piano dell'ideologia, dalla fatica dell'aprirsi tra persone di fatto estranee alla prossimità familiare. La discussione collettiva (la sera, durante il pasto, o nel lavoro in comune) è infatti spesso rammentata nelle forme del 'processo', del senso di colpa per il compromesso e, in parte, dell'autorepressione:

Ricorda le discussioni collettive sui propri fatti personali, sui modi di essere?

Sì, ci sono state. C'è stato un periodo, ecco, che mi ricordo!, in cui ero stato messo pure sotto accusa! Che mi accusavano di disimpegno!! Però era una roba così... [Janki]

C'era conflitto, di fondo, tra il proprio io individuale e un modo di essere perpetrato dal gruppo, nonostante quello che poi si diceva (dare spazio ai singoli, assoluta apertura...)?

Sì, è chiaro! Io vivevo uno sdoppiamento [per il fatto di essere un imprenditore]. E mi ricordo che una volta c'era stato questo processino, per sommi capi: questo discorso sul mio disimpegno per qualcosa... [Janki]

È intorno al 1980 che il rapporto con l'istituzione familiare torna al centro della memoria divisa della C., quando Fara, a soli vent'anni, trovò nel matrimonio (civile) il necessario compromesso tra la separazione dalla propria famiglia di origine e il definitivo ingresso nella comune. "Non lo so neanche io perché l'ho detto, ma ho detto 'allora mi sposo' — spiega Fara in un atteggiamento ancora autogiustificatorio — perché così magari per la mia famiglia era una cosa molto più indolore, posso conciliare le due cose e far fuori la cosa che pesa di più adesso: la famiglia!". "Io alla richiesta di mia moglie non ho esitato: matrimonio civile! — le fa eco Vito, in una costante versione ideologizzata, quanto all'istituzione familiare, dell'esperienza di comune — so' stato criticatissimo!"; e il filo del suo racconto è più volte interrotto dalla menzione della "critica feroce"

⁵¹ Cfr. P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatics*, cit., p. 28.

al suo matrimonio; all'opposto – nel racconto di Ambra –, l'indicazione di un terzo (Fara, fino ad allora esterna alla C.) come responsabile del matrimonio si accompagna con lo sforzo di minimizzare l'evento:

Altri aspetti di difficoltà in casa te li ricordi?

Sì, i ruoli: io ero molto più giocarellone e più giovane, per cui... Poi perché ci eravamo sposati: noi avevamo fatto questo peccato del matrimonio! Che non andava... voi state qui: poi per non avè discorsi gli è anche andato bene. Facciamo il matrimonio in comune, mio padre ci vuole pagare il pranzo. [...] Io esco da 'sta casa metaforicamente per andà a prende Fara che praticamente entra lì da sposa. [...] Queste critiche, poi considera che c'era tutta una cosa... lì c'era il femminismo... l'hanno criticato formalmente: il matrimonio! [Vito]

Il matrimonio di Vito: qualcuno mi ha detto che è stato criticato...

Ma, non da me! Forse Rino, l'altra coppia (che poi anche loro alla fine si sono sposati!), forse da parte loro c'è stata una critica, però non aperta. Tant'è che loro hanno partecipato al matrimonio. Lì c'era forse il discorso che Fara si portava dietro una famiglia più tradizionale di quanto fosse stata la nostra e quella di Elsa e Rino. Elsa aveva la sua famiglia di origine a P.⁵² che quindi era rimasta proprio a latere, per cui si poteva pensare di poter fare a meno del matrimonio come istituzione. Comunque fu un matrimonio civile. [Ambra]

Fu tuttavia piuttosto nell'obbligo di cancellazione ideologica dei rapporti con la famiglia di origine, dice Fara, che si rivelava come il modello di liberazione fosse unico⁵³ e di fatto improntato a una scarsa tolleranza per la diversità. In realtà, dietro al senso di colpa e all'auto-censura, c'era anche — per una serie complessa di fattori quali la giovinezza, il bisogno di modelli di identificazione, una storia personale ed esigenze diverse rispetto ai meno giovani di

età — una struttura dei rapporti (per dirla con Watzlawick) non “simmetrica” ma “complementare”:

Io ho fatto questa scelta perché pensavo fosse meno dolorosa, però in realtà in quel periodo i rapporti con i miei erano proprio al minimo, lì non avevamo nemmeno il telefono... telefonate quasi di nascosto, loro non venivano: perché la famiglia di origine andava rifiutata. Però questo sempre in una fase di adolescenza, perché io avevo 20 anni, quasi 21; le altre, Ambra ed Elsa erano più grandi. Però c'era questa cosa che era ideologica, per cui da una parte c'era tutto questo confrontarsi dando molto spazio all'emotività; però poi l'ideologia te la schiacciava in qualche modo! [Fara]

Del resto, un ex militante extraparlamentare che ha fatto parte di una comune torinese ha paragonato la sua comune al partito (“di quello peggiore, dove tu non potevi neanche parlare”): alla ‘fatica’⁵⁴ del contatto quotidiano con persone affettivamente estranee al nucleo familiare, si univa infatti quella, ancor maggiore, dello sforzo di conformazione (“io non vedevo l'ora di andar via perché non ne potevo più di dover discutere su tutto, era diventato una gabbia”, spiega la moglie femminista dell'ex militante torinese). Tuttavia, ciò che ad alcuni pesava di più, alla C., era il contrasto tra realtà e ideologia: “è tutto paradossale — dice Fara — perché apparentemente ci dovevano essere questi rapporti più diretti, sviscerati nell'essenza, poi penso che invece tanto non detto come lì ci sia stato in pochi posti”. A prova di ciò, nelle narrative ricorre l'episodio del matrimonio di Elsa e Rino. I due, durante una gita in macchina con Ambra e Janki (quando ormai, a ridosso del 1986, il sorgere di particolarismi testimoniava del logoramento dei rapporti dentro la comune), chiesero che ci si fermasse perché avevano de-

⁵² Frazione di Ascoli Piceno.

⁵³ Cfr. Zygmunt Bauman, *Individually, Together*, prefazione a Ulrich Beck, Elizabeth Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, London, Sage, 2002; Saskia Poldervaart, *The concept of utopianism, modernism and postmodernism, community and sustainability*, in S. Poldervaart, H. Jansen, B. Kesler (a cura di), *Contemporary Utopian Struggles*, cit., pp. 11-31.

⁵⁴ Cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 118.

ciso di sposarsi. Cosa di cui, nonostante anni di convivenza, non erano stati messi a parte né Vito e Fara, né, forse, neanche Gino. Nella comparsa di ‘schieramenti’ interni, la coppia torna-va dunque ad essere unità fondamentale:

Il massimo della situazione è stata che ad un certo punto Elsa e Rino si sono voluti sposare. E si sono sposati così, civili, però senza... con io e Ambra testimoni. Così: una mattina dovevamo partire per andare in montagna [e dicono]: “ci fermiamo un attimo in comune che ci sposiamo”... [Janki]

Non era stato detto questo?

A noi sì, agli altri due no. Non mi ricordo com’è andata... in quel momento leggero non c’ho pensato, però è stato anche lì un po’ sporco: non chiaro, non corretto – come i due ragazzi! – non andava bene! [Janki]

Che cosa non riuscivate a condividere?

Intanto era... non lo so, non vorrei essere retorica... però in fondo era la difficoltà di accettare l’altro com’era; poi una serie di situazioni difficili, che non avevi la lucidità di capire [...]. Vito che c’aveva questo legame forte con Rino: loro si so’ sposati quando noi già abitavamo insieme da diversi anni, e addirittura quando l’hanno fatto non ce l’hanno detto... Delle cose pazzesche, proprio a livello comunicativo: folli! [Fara]

Il ‘non incontro’ tra individui — “non realtà in mezzo ad altre non realtà”, aveva scritto Cooper⁵⁵ — divenne dunque alla C. paradossalmente più forte di quello interno all’istituzione familiare, mentre il contrasto tra progetto ideologico e situazione reale riproponeva il “doppio legame” che Bateson vedeva all’origine della patologia nella famiglia. Risiedere nella comune, riflette ora Vito, non aveva di fatto mai dato “la possibilità di forte indipendenza: adesso lo dico, però effettivamente dovevi anche un po’ recitare”⁵⁶. Ma c’è una certa differenza tra “il dover un po’ recitare” come modo per far fronte alle esigenze di adattabilità tra

persone fondamentalmente estranee all’intimità del nucleo familiare e il rifiuto stesso di comunicare a cui si era infine ridotto, nella pratica, il progetto di condivisione dell’interiorità:

C’è un momento in cui capisci: è finita? Quando stavi male d’estate?

No, lì ancora pensavo di andare avanti... Quando c’erano queste cene, sul tavolo, dove ognuno ci davamo le spalle, e facevi finta di guardare la televisione che non stavi neanche ascoltando, perché non sapevi dove guardare! [Fara]

Quando ti vedi la mattina che non riesci neanche più a salutarti: io a un certo punto ho pensato, perché devo sempre essere io il primo a salutare? Anche nelle cose pratiche: era finito il sogno, c’era una rigidità... [Vito]

Grazie alla spinta femminista, fu dunque l’idea di un’azione collettiva sulla soggettività a guidare, alla C., il tentativo di trasformazione degli individui e delle loro relazioni. Che la comune resistesse alle spinte centrifughe delle singole individualità rispetto ai vincoli del vivere in comune, si dovette all’efficacia della reciprocità affettiva che tuttavia, nel progressivo deterioramento delle relazioni interne, si rivelò meno potente di quella familiare. A dispetto di Watzlawick, la C. dovette infatti, a un certo punto, fare i conti con la malattia mentale, mentre la condivisione dell’interiorità si rivelò impietosamente assai più ardua di quella materiale.

Il potere e le relazioni interne: Fara non ce la fa più

Quando, al tempo della creazione della casa e dell’attività economica in comune, le singole individualità si fondevano in una socialità giocosa, resa nella memoria dalla centralità del collettivo, era l’assenza stessa del ‘contratto’ (di una

⁵⁵ Cfr. D. Cooper, *La morte della famiglia*, cit., p. 6.

⁵⁶ Per l’importanza del ‘gioco’ come forma d’interazione, mediazione e controllo delle tensioni all’interno della comune, cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., pp. 104-105.

serie stabilita di regole) a definire il progetto di una socialità ‘organica’, di sapore rousseauviano, basata sul sentimento dell’‘amore’:

La comune è stato un rifugio dalla militanza?

Sicuramente, però con la grande intuizione e creatività di questo lavoro nuovo, tutto da inventare e ricostruire fuori dai canoni. Ricordo che gli altri avevano il bisogno di stare insieme, per un ideale, però le cose che fai insieme sono fondamentali. [Vito]

Anche nella comune di Ancona, difatti, la stabilità e il funzionamento del gruppo dipendevano dal fluttuare delle relazioni e dallo stato psico-emotivo delle singole personalità. “Forte coscienza del sé” e “autonomia” individuali sono definite dalle scienze sociali come prerequisito — talvolta conseguenza⁵⁷ — di questo tipo di comune⁵⁸. Ma alla C. lo stato psicologico individuale era spesso influenzato dalla labilità degli equilibri interni, come dimostrano gli effetti soggettivi e sul funzionamento della comune del progressivo stabilizzarsi di una struttura di potere. Come già si è detto, i poli decisionali si delineavano soprattutto all’interno dei circuiti femminili, dove la pratica del femminismo aveva agevolato sia il costituirsi di forti legami sia forme di carisma, fatto peraltro assai diffuso in vari tipi di comune. Alla C., Elsa esercitava un fascino sulle altre donne e ciò faceva sì che delicati processi psico-emotivi talvolta entrassero rischiosamente in contrasto con gli equilibri soggettivi. Fara racconta infatti del nascere di un rapporto di “simbiosi” tra Elsa e Ambra, e di un proprio “bisogno di identificazione” rispetto a Elsa: tutto ciò ingenerò tra le donne della C. dinamiche relazionali descritte nei termini di “fragilità”, “sudditanza”, “dipendenza” che, associate a posteriori ai primi sintomi della malattia di Elsa, rivelano un inespresso sistema di rivalità, esclusione e gelosia:

Per me Elsa, col fatto che [studiavamo] tutte e due psicologia e lei era anche molto più grande di me, era

da un certo punto di vista un modello. C’ho avuto anche dei momenti intensi, però sentivo a volte che c’erano delle cose che non sapevi, non riuscivi, dal punto di vista psicologico era difficile. Perché in qualche modo eri anche un po’ in sudditanza, perché era la più grande, e si è rivelata fragilissima. Poi c’era l’altra... Ambra... che anche d’aspetto fisico era quella più positiva, però poi in realtà anche lei c’aveva altre fragilità, lei c’aveva bisogno di sentirsi accettata e sostenuta: c’era questo rapporto di dipendenza con Elsa che era fortissimo, e lei era capace di seguirla ovunque, e questa è una delle cose più deteriori. Cioè lei era arrivata a un punto di simbiosi... E io ero lì che mi dicevo: ma che cavolo si sta facendo? [...] Si capiva, col senno di poi, che erano segni di malessere, però non c’ho avuto la forza, perché poi a un certo punto dovevo pensà alla pelle mia! [Fara]

Sebbene in modo diverso da Gino (con la sua ingombrante presenza e il suo potere nascosto), anche Elsa — personalità volubile, rigida, impositiva, ma anche “fragile” in virtù della successiva malattia — è significativamente al centro della memoria maschile, sia pure soltanto in quanto soggetto di un arbitrario gioco coercitivo. I termini “incapacità”, “fragilità”, e “rigida pretesa”, ricorrenti nelle narrative che a lei si riferiscono, stanno a indicare che le si attribuisce una responsabilità per la devianza dal progetto di comune, mentre del suo fascino si parla solo per dire che altri lo hanno subito, fornendo così la prova dell’effettiva inesistenza di una leadership carismatica unanimemente riconosciuta. Elsa dunque è descritta esclusivamente come persona che si arroga il diritto di “stigmatizzare” e di “manipolare”:

Ha mai avvertito in Elsa una figura più carismatica di altre?

Io Elsa non l’ho mai trovata carismatica. [...] Era una persona intelligente e ci parlavi bene, ma io non sono mai riuscito a percepirla carismatica: anzi, ci sono state delle situazioni in cui stigmatizzava i comportamenti. [...] Era una persona difficile a livello di carattere. No, io non vivo mai il problema della leadership: non vedo un leader. [Janki]

⁵⁷ Cfr. Michael Taylor, *Community, Anarchy, and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 65-94.

⁵⁸ Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 28.

C'era una forte gestione del potere da parte di Elsa, che era molto possessiva e ossessiva nei confronti di Rino. Era una che credeva di capire tutto e invece non sapeva fa' niente: se la lasciavi da sola in negozio ti rubavano l'ira di dio! Sembrava forte, si è rivelata molto fragile. [...] Ambra d'altro canto era molto affascinata da lei, io invece non le riconoscevo nessun merito: non sapeva fa' niente, ma tutti erano ammaliati da lei. [Vito]

Il fluire dell'“amore diadico”⁵⁹, come scritto da Zablocki, stabiliva dunque l'alternanza degli equilibri interni — e del legame tra gli individui e il gruppo — negli sviluppi di un progetto che, per quanto riguarda le forme del potere, aveva sin dall'inizio fermamente sostenuto l'“anarchia”. Punto fermo era il sodalizio Elsa-Ambra, che funzionava — e avrebbe funzionato — anche come sostegno reciproco nei momenti di difficoltà (“io ed Elsa parlavamo moltissimo”, dice infatti Ambra, confermando l'ovvia esistenza di nessi privilegiati). Forza guida nei processi decisionali, il sodalizio tra le due rappresentava tuttavia anche il “tribunale ideologico” del gruppo, e influiva, oltre che sulla dinamica dei rapporti, soprattutto sulla psicologia di chi, come Fara, non era forse ancora giunto a maturare la “forte personalità” ritenuta necessaria alla vita in comune:

Io, Elsa e la stessa Fara siamo donne abbastanza determinate, ecco... Sì, le donne in quella comunità dettavano un po' le linee guida. [Ambra]

Fara [...] ha vissuto un po' male il fatto di essere stata sempre trattata da piccolina... con questi ruoli pre-stabiliti. [Vito]

Fu dopo l'acquisto in comune della casa, tuttavia, che il definitivo costituirsi di “schieramenti” interni rivelò gli effetti estremi dell'“amore

diadico” e la fine dell'“amore” stesso come base del sodalizio collettivo. Da un lato le due coppie, tra cui i novelli sposi Elsa e Rino (nonostante il ruolo mediatore di Ambra, da lei stessa definito “materno”); Gino in mezzo e, ormai in disparte, Vito e Fara. A questo punto, nelle narrative, compaiono le immagini familiari di “separazione” e “tradimento”, in apparente contrasto con il ritorno della coppia come unità fondamentale:

Non c'era una vera libertà, e neanche una vera libertà di espressione: o andavi allo scontro (magari Vito era un po' più diretto...). Lui ha vissuto quella di Rino come un tradimento: lui era andato lì non tanto per la sorella, ma attraverso Rino, che era il suo amico... Poi invece s'è sentito tradito, nel senso che Rino, tra gli uomini, ha avuto un rapporto più forte con Janki. [Fara]

I problemi iniziano quando noi cambiamo casa e ci trasferiamo — nel 1982 credo — [...], e anche lì inizialmente tutto abbastanza bene. Poi è stato fondamentalmente che, anche se non letto in quel momento — o forse non ci faceva comodo leggerlo! — penso che abbia creato una forte difficoltà lo schieramento. [...] Quindi Vito e Fara da una parte... Gianni [sic] sempre un po' più nel mezzo: ma non perché fosse superiore, forse perché era più pavido degli altri nell'affrontare le cose. Noi, che non eravamo pavidi, non è che siamo stati tanto corretti, altrimenti uno dice: ferma tutto, o le cose stanno o non stanno. Loro si trovano isolati, e alla fine loro decidono di venire via ed andare ad abitare in città: c'è questa separazione. [Janki]

Col passare del tempo, nella caratteristica assenza di divisione tra il piano del sentimento e quello della razionalità, la C., come altre comuni dove pure si stabilirono accorgimenti a garanzia della “libertà positiva”⁶⁰ necessaria al prerequisito della partecipazione⁶¹, non si con-

⁵⁹ Ovvero il sistema di affettività reciproca alla base della forma sociale della comune: cfr. B.D. Zablocki, *Alienation*, cit., p. 148.

⁶⁰ Cfr. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1969), in Ian Carter, Matthew Kramer, Hillel Steiner (a cura di), *Freedom. A Philosophical Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 39-58.

⁶¹ Cfr. M. Taylor, *Community*, cit., p. 65; Dennis R. Fox, *Psychology, Ideology, Utopia, and the Commons*, “American Psychologist”, 1985, n. 40, pp. 48-85; Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987; cfr. anche Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

figurò più come spazio di 'autonomia'. Per "agire — secondo l'idea di libertà del teorico Michael Taylor — sulla base di credenze e valori liberamente scelti tra quelli a disposizione"⁶², alla C. sarebbe stato necessario infatti fare i conti con gli effetti del sentimento sul piano soggettivo, soprattutto di fronte ai lasciti di un'idea di famiglia che impediva di trasformare i legami intersoggettivi da *love in liaison*⁶³. Fara, nella posizione di 'più piccola' e 'ultima arrivata' — stretta tra l'obbligo verso la comune e la propria ideologia da un lato e, dall'altro, le esigenze di libertà di una ragazza in fase post-adolescenziale —, a un certo punto non ce la fece più. Due anni prima di lasciare definitivamente la comune, e a tre anni dall'acquisto della casa, il suo malessere fisico somatizzò per un'intera estate, nell'attuale interpretazione della memoria, un senso di "intrappolamento" senza vie di uscita:

C'era questa sensazione di fondo di essermi intrappolata da sola: io pensavo, precedentemente che una volta fuori di casa avrei potuto fare tutti gli errori, però sarei stata anche libera di rimediare da sola. Invece poi mi ritrovavo che non era così vero [...]. A quell'età fai altre cose: giri, vai all'università, cambi, e io mi sentivo invece un po' in trappola. Infatti c'ho avuto un momento bruttissimo anche fisicamente, a un certo punto. C'ho avuto tutta un'estate la febbre, erano tipo crisi di panico, sensazione di sfinimento, sempre emaciata, non dormivo la notte. [Fara]

Fortemente impresso nella memoria collettiva, questo episodio dà nuovamente origine alla varietà analitica di una storia divisa: per Vito infatti, a posteriori, la "colpa" è del modo in cui Fara veniva trattata dagli altri e dell'irrigidimento dei ruoli interni alla comune; per Janki, di un loro certo "adultocentrismo"⁶⁴ e non considerazione delle singole soggettività; per Am-

bra, velatamente, la responsabilità è di Fara che, forse troppo giovane, non aveva la spinta ideologica né la volontà necessarie all'adeguamento ai ritmi della 'condivisione' (nuovamente declinata nel 'lavoro'):

Io credo che proprio il fatto di non essere partita con noi ha inevitabilmente creato una differenza nell'approccio quotidiano. [...] Magari Fara, oltre ad essere la più giovane, era anche inesperta ad una vita fuori casa. Quindi era come se questo creasse una sorta di "doverle dare delle indicazioni". [...] Tant'è che lei aveva elaborato in quel periodo un certo disagio, con crisi d'ansia: quindi lei non era, probabilmente, molto serena con sé. E questo si ripercuoteva anche nella vita comune. [Ambrà]

Fara intanto era una ragazza più giovane che veniva via da casa: forse non c'è stata un'attenzione verso una ragazza più piccola. Ad esempio il fatto che a lei poteva piacere dormire mezz'ora più di un altro e invece veniva accusata di non voler fare niente. Non c'è stata disponibilità in questo. [Janki]

Solo una cosa, comunque, resta condivisa: lo stare male di uno si ripercuoteva su tutta la comune⁶⁵. Già da qualche tempo, infatti — nelle parole di Janki — la "soglia [della condivisione quotidiana] si era abbassata" (soprattutto con la fine del lavoro collettivo), anche se Vito e Fara avrebbero resistito altri due anni prima di andare definitivamente via. Era forte, alla C., il sentimento di reciproca affezione, e assai difficile ammettere la fine di un progetto a cui era stata data — soprattutto da parte delle donne — una fiducia tanto viscerale. Ma il legame interno, a ridosso della fine, risultò sempre più di tipo materiale (la casa acquistata in comune), mentre, anche senza un leader, la 'libertà positiva' e l' 'autonomia' individuale, così come la "forza" delle singole personalità, rischiavano di essere altrettanto fragili di forme sociali in cui le norme

⁶² M. Taylor, *Community*, cit., p. 94.

⁶³ Cfr. Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 61.

⁶⁴ Pierpaolo Donati, *La comune familiare nel capitalismo maturo*, in G. Campanili, P. Donati (a cura di), *Le comuni familiari*, cit., pp. 84-86.

⁶⁵ B.D. Zablocki, *Alienation*, cit., pp. 185-187.

condivise del vivere in comune erano ideologicamente fondate sul sentimento dell' 'amore'.

La comune e l'esterno: "bisognava regolamentare un po' "

"G. Effettivo; B. Precario. Ugo è ancora con noi", annota Ambra, in data inverno-estate 1978, nell'ultima pagina del "Giornale". Nella memoria, sono soprattutto le immagini dei pasti con gli amici e il ricordo delle tagliatelle di Gino a sintetizzare le forme di 'apertura' della C. Contrariamente alla già menzionata comune di Torino, infatti, la C. non si caratterizzava per la continua osmosi con lo spazio pubblico ("la comune era una piazza"), per la fatica di conciliare l'impegno politico alla moltiplicazione strutturale dei compiti. Dei "volti" complementari "della rivoluzione" indicati da Cooper, quello dell'interiorità e quello della lotta politico-sociale⁶⁶, la C. aveva infatti ripiegato sul primo, e il concetto di apertura si declinava nell'intimismo di amicizie che ruotavano, nel racconto di Ambra, di nuovo attorno al tema del lavoro:

Era una comune aperta verso l'esterno?

Sì. Una via di mezzo: sicuramente è diventato un po' un crogiuolo di esperienze perché poi noi con quel tipo di lavoro andavamo a Napoli a comprare la nostra merce, per cui siamo entrati in contatto con questa realtà napoletana che ci ha proprio arricchito. Persone generose, amici che venivano a trovarci; avevamo amici di Torino, conosciuti al mare. Quindi a Natale, Pasqua, ricorrenze che di solito si trascorrevano in famiglia, per noi diventavano invece un momento di grande incontro di culture: ad esempio un napoletano che non aveva mai incontrato un torinese, noi rappresentavamo questo punto di contatto: questo era molto bello, me lo ricordo bene. [Ambra]

Anche nel rapporto con l'esterno sembra dunque che si ripresentassero aspetti tipici della famiglia

di tradizione locale. All'epoca della prima casa, quella in affitto, quando il gruppo convergeva nell'entusiasmo del lavoro collettivo, due nuovi amici⁶⁷ vennero infatti accolti stabilmente alla C. Prima "un" Simone, architetto, con cui Ambra e Janki avevano condiviso il primo esperimento di convivenza estiva. "Non c'è stato un summit — racconta Janki — s'è fermato due tre sere a cena, poi s'era creato il fatto di dire 'abita qui, tanto il posto c'è!'". Poi, pochi mesi dopo, un altro Simone, agronomo, trovato a dividere la stanza col primo al ritorno dal Marocco dove il gruppo era andato in vacanza collettiva. La presenza di una coppia omosessuale che mise subito a servizio della comune le proprie abilità professionali, tuttavia, alterò il delicato gioco di competenze in cui si esprimeva inizialmente la reciprocità affettiva. I racconti, in questo caso, forniscono versioni opposte secondo linee di genere anziché familiari: ciò che per le donne fu infatti l'"arricchimento" di un ingresso gestito nei connotati informali della "naturalità"⁶⁸, si trasforma per gli uomini in "aggiramento", "complicità" (di Ambra, secondo l'interpretazione di Vito), ed "espropriazione". Un'"occupazione di territorio", insomma, come minaccia esterna al sistema interno di compiti e valori:

E i due "Simoni"?

Erano due persone particolari che per me rappresentavano una ricchezza, poi quella esperienza è stata abbastanza breve: uno ha cominciato con noi, l'altro è arrivato un po' dopo, però erano due persone molto attive e già questo mi incuriosiva. Uno sapeva fare con gli animali, l'altro era un architetto... Per me era il massimo. La storia tra loro è nata lì, prima erano solo amici... però anche lì tutto in maniera molto "naturale". Simone c'aveva una stanza che ha poi deciso di condividere con quest'altro: non credo ci sia stata una riunione formale. [Ambra]

Poi un'altra cosa è stata questa: mia sorella ha chiamato a stare nella casa un certo Simone, che aveva

⁶⁶ Cfr. D. Cooper, *La morte della famiglia*, cit., p. 69.

⁶⁷ Entrambe queste persone non fanno parte del campione intervistato.

⁶⁸ Sulla complessità dei processi di ammissione nei vari tipi di comune cfr. B.D. Zablocki, *Alienation*, cit., pp. 108-113; B.M. Berger, *The Survival of a Counterculture*, cit., pp. 147-165.

vissuto prima con lei: e a me questa persona proprio non mi andava giù. Era proprio un'antipatia a pelle, lui non c'entrava niente con il nostro lavoro. Si insedia lì, in una situazione di territorio libero, con la complicità di mia sorella. Con noi non c'entrava niente, sì e no che ci scambiavamo due parole durante il pranzo, e anche con Rino c'erano forti tensioni. [...] Fino a che arriva un altro Simone, grande conoscitore della campagna!, perché lui faceva il perito agrario: arrivato questo, quello che poteva essere un modo di arrivare alla verità in un modo tuo, con tecniche empiriche, quel fatto di amore, di carinerie, si rompe. Brontola sempre, diventa il tecnico di casa: "il tacchino non si accoppia se...". Questo ha comportato che loro due hanno fatto una coppia gay, si so' insediati dentro casa [con] una politica di accerchiamento. Tant'è che io decido di andare in India con Rino, almeno per otto mesi non li vedo e so' contento. Mi arriva un telegramma in India dicendo che i due Simoni sono andati via: allora si può tornare!! [Vito]

Nelle narrative maschili, il racconto della novità e della partecipazione dei due "Simoni" agli spazi e ai momenti della vita collettiva scompare, e si scivola immediatamente al giudizio sul loro modo di andar via. Appena pochi mesi dopo, infatti, i due partirono — dice Janki — con la stessa poca limpidezza con cui erano venuti:

Praticamente questi due avevano deciso di fare una vita separata, non lì, in un'altra casa, ma senza dirlo! Il loro rapporto continuava, di coppia. Il problema è che lavorassero sotto, senza dire niente, per fare quest'altra storia. [...] Il problema di non comportarsi correttamente verso gli altri, indipendentemente dalle inclinazioni sessuali. [Janki]

Non si rivelava dunque semplice, alla C., sfondare i muri dell'appartenenza familiare, e il lavoro, se continuava ad essere centrale come occasione di condivisione, per gli uomini permaneva anche come fulcro di una coesione interna alla quale, come nelle piccole imprese della Terza Italia, il 'furbo' esterno non poteva avere accesso. Ciò non toglie, tuttavia, che la C. aprisse le porte alla permanenza temporanea degli amici: "c'era Laura con il figlio piccolo — racconta Vito — che si era separata dal marito e dove s'è venuta a rifugiare?... lì!! Ma a

me m'andava benissimo, era un piccoletto con gli amici delle elementari". Soprattutto la domenica, venivano poi i vecchi compagni di militanza politica e, più raramente, le nuove conoscenze legate all'attività lavorativa. Non tutti, però, erano liberamente ammessi, e ciò era connesso anche alle forme di autopresentazione della comune, che avvertiva, verso l'esterno, un forte orgoglio per la singolarità e per il coraggio di tale sperimentazione:

Ti dico, c'era anche abbastanza sbarramento. Bisognava condividere anche con chi arrivava dall'esterno: non dovevi fare l'animale da zoo che ti venivano a vedere né... bisognava regolamentare un po'. Già il fatto stesso di stare in campagna offriva la possibilità di venire... [Ambra]

Nell'ammissione degli amici, dunque, alla C. come in molte altre comuni, venivano applicati criteri selettivi: gli amici dovevano essere esclusivamente 'collettivi' (quindi generalmente dei vecchi circoli della militanza politica) e in grado non solo di capire, ma anche di aderire alla pratica dell'ideologia. Ciò, per chi non era in posizione tale da proporre amici 'collettivi' o i propri amici come 'collettivi', fungeva da sistema implicitamente inibitorio, di una rigidità ancora maggiore di quella del vecchio modello familiare:

Quando sei in gruppo sei in gruppo nel bene e nel male, e anche se non a livello ideologico, imponi comunque delle scelte. E poi il problema di essere selettivo: non lo eri ma di fatto poi lo eri. Gli amici erano tutti dell'ambiente politico. (Janki)

Non tutti — questo mai detto esplicitamente! — potevano entrare. Nel senso che passavano gli amici in comune, o erano amici che diventavano comuni passando attraverso determinate persone che erano le più forti. Per cui c'erano delle regole non esplicite ma molto più rigide di quelle familiari. [Fara]

L'orgoglio per la propria specificità si esprimeva inoltre nell'atteggiamento verso chi veniva: la C. era del resto un esperimento pressoché unico nel contesto locale (in contrasto con la

memoria di ‘moltissime comuni’ in ambito torinese), in cui il senso di star facendo “qualcosa di speciale” non ammetteva — dice Ambra nei moduli narrativi di allora — né “frivolosità” né “curiosità”. “Diventava una cosa reciproca — spiega Fara: chi girava era preso da questa cosa, per cui [quelli della C.] si arrogavano il diritto di giudicare, ma anche [chi veniva in visita] pensava che fossero intitolati a farlo, e quindi accettava e riteneva giusto di essere giudicato”. In presenza di amici ‘non collettivi’, tuttavia, l’atteggiamento diventava molto simile al “disconoscimento” (ovvero non riconoscimento dell’altro come interlocutore) descritto nel sistema di Watzlawick⁶⁹:

Il problema, alla fine, è che tutto può diventare una struttura rigida, anche se con altri contenuti. [...] Magari il non accogliere gli altri in maniera troppo calorosa perché non dovevi dare l’idea che c’era leggerezza. [...] Tutto doveva essere una cosa che aveva un senso. Ecco, questa ricerca di senso: per cui bisognava contrastare anche la visita che avveniva in modo del tutto superficiale, e quindi Elsa testimoniava questa sua contrarietà al futile continuando le sue normali cose, e faceva da linea guida. Infatti io magari pensavo: c’ha ragione, perché la gente deve veni qua solo perché stiamo qua e non porta un suo contributo qualsiasi? [Ambra]

Adesso capisci che cercavano di esprimersi in codici alternativi, però magari, per non essere formali magari veniva una persona e loro continuavano a fare quello che stavano facendo, nessuno la calcolava... e diventa un po’ imbarazzante, no? [Fara]

C’era tuttavia anche un altro aspetto, secondo Fara, che influiva sul suo rapporto con l’esterno e sul suo riuscire a vivere in comune: l’esigenza, oggi duramente bollata come richiesta di “omertà”, che la C. avesse un volto pubblico, il quale però non sempre esprimeva quanto accadeva nel “privato” della vita in comune⁷⁰. Il contesto rurale e provinciale rendeva spesso soggettivamente difficile sostenere verso l’esterno il volto

pubblico della comune: nell’assottigliamento dei circuiti di socialità determinato dalla scelta del ‘ritiro’, la “donna che incontri sull’autobus, l’amico, e il vicino di casa” non potevano più costituire, per chi viveva alla C., delle “valvole di sfogo” rispetto a un sistema di controllo soffocante, considerato da Fara molto più pervasivo di quello familiare:

E poi c’era un altro aspetto, che è quello che penso mi pesava di più: era che — anche questo non detto — doveva esserci omertà. Per cui se io c’ho un problema, allora io ne devo parlare qui anche fino allo sfinito, ma non lo posso riportare fuori. Per cui se io non ce la faccio qui, per una serie di motivi — perché, ovviamente, anche lì, come nella famiglia e qualsiasi altro gruppo, è molto difficile affrontare le dinamiche interne, perché tutti siamo più lucidi a vedere quelle esterne, ma quelle interne sono rese più difficili dal legame affettivo — non potevi neanche parlarne fuori, per cui eri doppiamente oppresso. Mentre nella famiglia il gruppo di amici, o la donna che incontri sull’autobus, hanno sempre costituito possibili valvole di sfogo. [Fara]

Alla C., in conclusione, i criteri di appartenenza e di accoglienza non contraddicevano la tradizionale priorità del “solidarismo familiare” nel rapporto con l’esterno. Tuttavia, è proprio questo solidarismo a costituire, sia per i singoli individui che per gli attuali nuclei familiari, il lascito maggiore dell’esperienza della comune.

Epilogo

È stato un divorzio. Noi siamo venuti via nel 1987, loro di fatto hanno continuato per quattro anni, e si sono veramente fatti del male. Poi con la casa una cosa impensabile, follie a livello estremo: si sono divisi gli appartamenti, e (Gino) non aveva addirittura più accesso alla sua stanza! Per com’era nata, un incartamento, tanto che io non so’ neanche andato più giù! [Vito]

A cinque anni dall’acquisto della casa e a quasi sette dalla nascita della C., si avvertirono i se-

⁶⁹ P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatics*, cit., pp. 124-125.

⁷⁰ Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., p. 14.

gni irreversibili della crisi. Il matrimonio di Elsa e Rino, infatti, era stato la prova che si stavano costituendo alleanze interne nelle quali l'ideologia dell'uguaglianza e della condivisione non si riconosceva più. Il malessere di Fara, per tutto il gruppo fattore di destabilizzazione, alludeva implicitamente a un conflitto ormai insanabile tra individuale e collettivo. Con la divisione del lavoro, infine, si rendeva chiaro, nonostante la convivenza proseguisse, il deterioramento dei rapporti interni e la cruda trasformazione della solidarietà iniziale: "si misurava tutti i giorni ormai — spiega Janki — la storia era finita: [...] non è che c'erano litigi, c'era ormai una non condivisione quotidiana, fai le cose, mangi assieme ma senti che il giocattolo si è rovinato". Nelle diverse versioni sulla divisione del gruppo che aveva dato vita alla C., la memoria fa ancora vividamente i conti con un trauma collettivo che include, nell'astoricità del giudizio implicito al ricordo, anche vicende accadute in realtà in tempi successivi. Nelle narrative relative alla grave crisi che, nel 1987, portò all'abbandono di Vito e Fara e alla fine di una convivenza guidata dall'ideologia, una costante è l'immagine familiare del "divorzio", mentre rispetto al racconto fattuale, su cui ancora pesano il "senso di fallimento" e la "paura della sconfitta" [Fara] che resero difficile l'ammissione di una fine, prendono il sopravvento sforzi di autoanalisi, tentativi di discolpa e discordanti attribuzioni di responsabilità. Nel caso di Ambra, viene meno anche l'immaginario di un'armonica composizione tra realtà e ideologia che caratterizza in generale il suo racconto, mentre forme di rimozione segnalano la sua difficoltà di collocare la vicenda nella propria biografia. Rispetto al momento della rottura del silenzio — quando i membri della C. si confessarono reciprocamente, di nuovo attraverso canali femminili, di star cercando un modo per andar via — soltanto Fara, Vito e in parte Janki fanno luce su dati fattuali, mentre Ambra ne

elude la crudezza con vividi scorci sulla propria emotività. La dinamica di detto e non detto rende evidente a che punto estremo fosse giunta la reciproca chiusura: per esempio, nessuna coppia aveva osato confessare all'altra di aver già iniziato a cercare un'altra casa, mentre la convivenza si rivelava ormai un "braccio di ferro" non più sostenuto dal socialismo interno ma dall'interesse alla proprietà:

Per me è stato drammatico. Io mi ricordo che ho pianto, mi sono disperata, e Gino mi diceva "tanto è così". Io ho sofferto di questa separazione, ma non perché fossimo fratello e sorella. Mi chiedevo se avessi potuto far qualcosa. Perché poi quando Vito se n'è andato sembrava che si potesse un po' mettere in discussione tutta la storia, invece io lì avevo ribadito che per me valeva la pena di continuare. Tra Elsa e Vito in quel momento non è che ci fosse un gran feeling, per cui penso che hanno sofferto di meno, e anche Janki. Io ho sofferto di tutto. [Ambra]

Io sono venuta via nel novembre 1986. Ambra ci rimane peggio. Infatti un giorno c'è stato uno scontro, perché Elsa torna e chiede: "avete trovato niente voi?", e allora io dico "sì, sono andata a vedere case". Poi Elsa chiede ad Ambra, e lei risponde "non sto cercando perché io non ci posso pensare". E la risposta di Elsa è stata: "tu pensi che io vado via e regalo tutto a te per la tua bella faccia? Se tieni duro te guarda che lo posso fare anch'io". Al che io ho continuato a cercare, e dopo qualche mese vado via, mentre loro non dicono più niente. Si sono ricompattati in qualche modo, perché poi andando via due, sforzi anche un po', arrivi a gestirla un po' meglio... Per cui c'è stato un momento in cui si sono ritrovati. Però in realtà non è che eravamo noi il problema! [Fara]

Il diritto di ogni individuo, come scrive Cooper, "di dire no"⁷¹ in ogni momento senza altri vincoli che il proprio volere, rendeva le comuni strutturalmente soggette a forti livelli di turnover. La C. aveva raggiunto il settimo anno di vita per la forza dei suoi legami interni, per il cemento di vincoli oggettivi (il lavoro in comune e la proprietà della casa) e soggettivi (la convenienza economica, il supporto reciproco, l'af-

⁷¹ Cfr. D. Cooper, *La morte della famiglia*, cit., p. 60.

fettività e il peso del giudizio esterno) che man-tennero salda la convivenza al di là dell'ideologia. Sul "divorzio", e sulle ragioni della progressiva "perdita di senso" del progetto di vivere in comune, di nuovo vengono date due versioni: per Fara e Vito, la responsabilità fu della rigidità e della sostanziale ipocrisia nei rapporti interni; per Ambra — e meno per Janki — fu di Vito e Fara, soprattutto di Fara, l'incapacità di rimanere:

Qual è la causa scatenante per cui andate via?

Non aveva più senso: io sono andato via in bolletta, dando il libretto degli assegni a mio cognato, ho detto ricomincio da zero l'attività nel negozio che mi ha lasciato mio padre. Andiamo via anche perché abbiamo cercato tanto e troviamo un appartamento per due in Ancona: c'avevamo uno scatolone per tavolino, ma stavamo bene, non ce ne fregava niente: non ce la facevamo più! [Vito]

Loro sono stati i primi due che sono usciti da questa storia, non a caso. Per noi certe cose erano diventate naturali, invece per lei c'era stata una forzatura. Ovvero: [Fara] amava il marito, lui era lì ed è andata lì; non c'aveva abbastanza potere contrattuale da dire [no]. [Ambra]

Quanto restava dell'originaria C., tuttavia, trovò inaspettate forme di ricomposizione. Elsa, come annunciato ad Ambra, "riuscì a tenere duro" e propose all'altra coppia di concepire dei bambini: a poca distanza l'uno dall'altra nacquero Mario e Alice e, pochi mesi dopo la partenza di due membri, l'ex C. si trovò mutata nel sostrato ideologico e nell'assetto interno ma invariata nel numero originario e, per un certo periodo, con una persona in più. "Lì si ristrutturò la famiglia — spiega infatti Janki — la politica era finita"; fu a quel punto che anche Gino portò in casa il suo compagno, svelando la propria omosessualità. Negli oltre dieci anni successivi (1987-1999), le tre famiglie — ormai economicamente autonome tranne che per

le spese in comune — si diedero sostegno pratico e supporto emotivo: per Ambra, che ancora teneva fermi i moventi ideologici iniziali, la convivenza fu un'occasione per far crescere la figlia nella ricchezza della condivisione. Finito il tempo dei tentativi di rottura del vincolo materno, in base all'idea di una maternità socializzata⁷², Mario e Alice ebbero di fatto ciascuno i propri genitori e i propri giochi, ma un'educazione libertaria e scevra da distinzioni di genere, in un contesto collettivo e 'aperto'. Le feste e i giochi con tanti bambini sono ciò che Alice ricorda meglio dei suoi primi dieci anni di vita, in cui erano presenti figure distinte secondo una chiara gerarchia (Elsa, Rino e Gino erano infatti gli "zii"):

Mario era un maschio, Alice una femmina, e si cercava di sperimentare come far nascere questi bambini senza questi schemi sessisti: ci piaceva che vedessero figure maschili e femminili che si relazionavano in un certo modo.

Avevano giochi divisi?

Sì... c'erano due spazi per giochi separati (che poi chiaramente si litigavano!), ma poi con i bambini l'idea del possesso è importante, devono averla per poi poterla superare. [Ambra]

Mi dici che ti ricordi?

Le varie feste fatte, dove c'erano tutti: il compleanno era il mio, però loro [gli amici di Mario] potevano stare tranquillamente. Gli amici suoi erano anche amici miei [Alice].

Quando Elsa iniziò a dare più forti segni di squilibrio mentale, Ambra ne fece le veci, costituendo con Rino una sorta di coppia genitoriale per il piccolo Mario. Nel drammatico decorso della malattia di Elsa, l'ex C. — a ridosso del 1999 — consumò la propria fine. Una notte, dopo un'ennesima e violenta crisi di Elsa, Rino raccontò poche cose e se ne andò con lei e Mario, gridando che una normale vita di coppia avrebbe aiutato ad aggiustare le cose. Poco dopo, Rino tornò a

⁷² Cfr. Keith Melville, *Communes in the Counterculture*, New York, William Morrow & Company, 1972; G. Rossi, *La condizione femminile nelle comuni*, cit., pp. 133-143; B.M. Berger, *The Survival of a Counterculture*, cit., p. 50.

chiedere di poter ricominciare, ma a questo punto furono Ambra e Janki che, per il bene della loro bambina, decisero di non provare più. Per un certo periodo la stanza di Mario diventò la camera dei giochi di Alice, finché soltanto Gino mantenne il possesso di un lotto al secondo piano della casa. I racconti della fine della C. si soffermano sulla rievocazione stereotipata della partenza di Rino; la schematicità, nella memoria di Ambra, segnala lo choc di chi, per essere stata all'origine di tutto e suo strenuo difensore, aveva — come spiegò Janki — sofferto di più:

È finita in modo drammatico, perché loro se ne sono andati praticamente dopo una grave crisi di Elsa, di follia, loro una notte sono andati via, senza dire nulla, hanno preso delle cose. [Ambra]

Non siamo riusciti a mediare, l'esplosione è avvenuta gradatamente: un anno senza dormire la notte, tu ti alzavi per andare al bagno e sentivi l'odore della sigaretta e il tossire nervoso classico di Elsa, da persona che non dorme. Finché c'è stata l'esplosione: è esplosa su Rino. Noi siamo dovuti andare via da lì perché c'avevamo una bambina piccola, altrimenti, noi da grandi, potevamo pure essere vaccinati... Però davanti alle esigenze di salute di una bambina piccola non potevi. E allora abbiamo detto è finita, molliamo tutto e via. È stata drammatica, molto più per Ambra che per me. [Janki]

Anche rispetto a questo episodio, la memoria si divide secondo linee familiari. Per Ambra e Janki — anche per le forme di autoprotezione implicite alla memoria — fu la malattia di Elsa la causa della fine, e Rino il primo responsabile nei confronti del proprio nucleo familiare. Secondo Fara, la cui ipotesi è che, dopo tanti anni di convivenza, le responsabilità fossero interfamiliari, Elsa fu solo un “capro espiatorio”:

Lì era il momento in cui chi non stava male doveva dire che c'era un problema da affrontare e da cui venire fuori. E questo non è successo: io sono contrario al fatto che se una persona sta male di testa tu la porti dall'esorcista! Io allora ti incolpo di tutto quello che è successo, perché se una persona sta male ti devi attivare per fare qualcosa. Anche perché c'è pure un bambino di mezzo, c'hai dei doveri! [Janki]

A me quello che mi sconcertava è che Elsa stava veramente male, però Rino non ce l'ha fatta a mediare, a capire che non eravamo noi. Lui quella sera è andato via dicendo “adesso io comincio una vita di coppia normale, questo forse riuscirà a sanare...”; chiaramente non è stato così. [Ambra]

Ambra, poi, ha cercato alleanza nell'individuare un capro espiatorio: Elsa. Però io non me la so' sentita di allearmi su questa cosa. Anche perché io quello che ho cercato di dirle, è che se lei abbandonava solo perché Elsa stava male, dopo un legame così profondo non poteva abbandonarla. Se invece il problema era altrove bisognava chiarirselo. [Fara]

Se mi devi dare una spiegazione, al di là della malattia di Elsa: perché è finita?

Per me perché era opprimente. Regole non dette: perché tutte le famiglie c'hanno le regole, però ce ne sono tante che non ti vergogni neanche di dire, per cui è anche più facile ribellarsi; e invece queste regole non dette... e poi c'è stata questa coesione forzata, e poi è esplosa. [Fara]

Diverse sono anche le valutazioni personali sul “che cosa” fosse finito: per Ambra, in parte per Vito e prima ancora per Fara, per ragioni diverse, e ideologiche soprattutto nel caso delle due donne, “un sogno in cui si era tanto creduto” (Fara); per Janki, un’“esperienza di vita”. La convivenza decennale, dopo la fine della politica e il ritorno alla piena legittimazione al proprio interno dei nuclei familiari, aveva reso l'ex C. una sorta di grande famiglia multipla, soprattutto sotto il profilo dell'affettività. E questo aveva segnato, oltre che i rapporti tra gli adulti, soprattutto la vita dei bambini: “quello che io gli chiedo adesso — dice ora Alice del padre — era il riflettere su me e Mario, non su di loro, che comunque erano grandi”. Tutto ciò poneva alcune questioni, cruciali, di base: se fosse praticabile — senza forzature — un sistema di reciprocità affettiva ideologicamente esteso oltre i confini familiari; quali fossero le ragioni della sua sconfitta all'interno di un'esperienza che spesso si era involontariamente rifatta, per certi aspetti, al modello di famiglia tradizionale nelle Marche; e, infine, quali fossero i lasciti della comune nelle vite degli individui e dei loro nuclei familiari.

Conclusione

Io sentivo più la difficoltà di avere una condivisione vera, più che il desiderio di uno spazio mio. Nel senso che questa comunque era una cosa in cui io credevo molto, infatti la cosa che cercavo proprio di impormi era quella di non rinchiudermi... Perché io mi ricordo proprio dei miei che dicevano che gli altri anche quando ti sembrano amici poi alla fine non lo sono, per cui l'altro è quello che sta lì per fregarti. E questa era una cosa a cui io mi opponevo. [Fara]

“Ognuno c'ha messo il suo”, dice Janki, mentre stira delle stoffe per Ambra nel piccolo negozio di artigianato artistico che mantiene il nome di C.: “io però non pensavo che potesse essere una proposta di vita alternativa al nostro mondo. L'altra faccia è questa: se uno pensa che ci poteva prendere di più la prendi male. Perché questa è stata una storia, che è andata come andata”.

La storia della comune di Ancona, pur nella contraddittorietà delle narrative, è una storia cupa: il tentativo di riabilitazione degli aspetti positivi di tutta la vicenda — da parte di Ambra in particolare — è infatti contraddetto dalle divergenze di memorie soggettive che hanno dovuto fare i conti, volenti o nolenti, con una fine traumatica. Il senso di aver fallito nel non aver saputo rendere compatibili idea e pratica della vita collettiva⁷³ modula le forme individuali del ricordo, mentre il senso collettivo di un distacco tra il piano dell'ideologia e quello della realtà complica l'esperienza e ne demitizza, in parte, la natura. Il progetto di “condizione” della C., venuto meno in tempi dilatati dalla stessa forza dei vincoli oggettivi e af-

fettivi, dimostra che le cause della fine di molte comuni sono, sia pure in modo diverso per ciascuna di esse, più complesse e non risiedono nella “sola” apertura sessuale o nella vitalità dell’“individualismo piccolo-borghese”, come indicato da Abrams e McCulloch in ambito anglosassone. La reciprocità implicita al vigore dei legami, il complesso sistema di responsabilità nei confronti sia del progetto ideologico sia degli altri ‘comunardi’, la tipicità, infine, delle forme di autoprotezione in materia sessuale aprono la via a ulteriori ricerche sulle forme di alternativa alla famiglia in un contesto come quello italiano, fortemente segnato dalla cultura familiare.

Dall'esperienza della C. emerge anche quanto sia rilevante il peso dell'ambito di appartenenza, e in particolare la forza della tradizione familiare locale. Il concetto di “fallimento”, cruciale nel dibattito sociologico circa l'impraticabilità delle comuni degli anni sessanta e settanta come alternative durature del vivere sociale, è stato inizialmente sostenuto sulla base della scarsa longevità⁷⁴ e del rapporto tra realtà e obiettivi originari⁷⁵ delle comuni; contestato come concetto in sé per la quantità e multidimensionalità degli aspetti da tenere in considerazione⁷⁶; infine ripreso, assai recentemente, alla luce di un approccio storico-processuale che analizza anche gli effetti di lungo periodo dell'esperienza delle comuni sul piano dei successivi comportamenti sociali e familiari dei loro membri⁷⁷. L'idea di un “fallimento”, tuttavia, non può nemmeno prescindere dal tentativo di storicizzare: “analiticamente — afferma Ginsborg riflettendo sulle cause che hanno de-

⁷³ Cfr. Andrew Rigby, *Communes in Britain*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 3.

⁷⁴ Cfr. Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, pp. 127-128.

⁷⁵ Cfr. Ph. Abrams, A. McCulloch, *Communes*, cit., pp. 155-161. Per il dibattito sul concetto di fallimento, cfr. L. Sargisson, L.T. Sargent, *Living in Utopia*, cit., pp. 161-162.

⁷⁶ J.E. Wagner, *Sexual Roles*, cit., pp. 16-44.

⁷⁷ Cfr. Donald E. Pitzer, *Developmental Communalism. An Alternative Approach to Communal Studies*, in Dennis Hardy, Lorna Davidson (a cura di), *Utopian Thought and Communal Experience*, London, Middlesex Polytechnic School of Geography and Planning, 1989, pp. 68-76.

terminato la repentina fine di molte “comuni familiari” — l’abolizione della cucina individuale era posta sullo stesso piano dell’abolizione della maternità”⁷⁸. Del resto, neppure la valorizzazione delle singole soggettività, e quindi il rispetto della differenza, era semplice nell’ambito di una concezione ancora univoca sia dell’individualità sia dei processi sociali di trasformazione⁷⁹.

Tuttavia, l’elemento che sembra veramente decisivo è l’inesistenza di modelli teorici di riferimento, indicata dagli stessi membri come “nodo” critico centrale:

Il problema, il nodo che ti volevo dire era quello: non c’avevi riferimenti, non potevi confrontarti con nessuno. Non c’erano modelli. È crollata perché fino a quando siamo stati positivi tutti e sette, è andata bene; poi però appena uno è andato giù, ci ha trascinato giù tutti quanti. Senza però mai grosse cagnare. [Vito]

Nella valutazione soggettiva dei singoli membri della C., anche le conseguenze di lunga durata dell’esperienza fatta collettivamente hanno un forte rilievo. Se il dolore e la rabbia segnarono inevitabilmente i rapporti tra i nuclei familiari (“Adesso — dice Fara di Ambra — abbiamo rapporti da cognate più o meno formali, ma abbiamo dovuto fare finta che tutto questo non fosse successo per anni, per cui era tutto un po’ strano”), l’esperienza della comune ha tuttavia significato una continua disponibilità e capacità individuale di apertura: oggi, nelle singole famiglie, si esaltano gli effetti del lungo tentativo di superamento dei ruoli sessuali e, nel rapporto con l’esterno, restano i segni, preponderanti, di un’attitudine alla socialità.

Attitudine declinata, nel caso di Vito, nella convivenza su basi amicali, e, da parte di Am-

bra, nel superamento dei tradizionali atteggiamenti familistici nei rapporti di lavoro:

Continuiamo a vivere in comune, ma con un altro spirito: una casa in affitto, in una casa a tempo, due mesi di estate, però dove quella gestualità, quella ritualità era liberatoria, non forzata. In ogni cosa giocavi a non rifare gli errori, con la discriminante che là c’era una proprietà tua: giocavi in anticipo, se volevi venire via c’avevi casa tua qui. E poi c’ho avuto sette anni — importantissimo — di vita, trovo una casa molto bella [a pochi chilometri da Ancona], la pago io, ci potrei vivere da solo e ci chiamo altri amici. Dal 1994 al 2003, con un’altra famiglia: quella esperienza lì ha fatto sì che per un periodo ho condiviso ancora. [Vito]

Ecco, la comune ha un retaggio: dar valore a delle cose. Tipo la mostra di artigianato che abbiamo fatto adesso: tre artigiani si mettono insieme senza nemmeno conoscersi. Quello che metti in gioco è la tua integrità di persona, e quando la condividi in maniera onesta qualcosa viene fuori. E invece c’è sempre questa ritrosia, questo pensare che poi l’altro alla fine ne tragga vantaggio, questa competizione che nasce dall’idea anche il denaro conta più di tutto. [...] L’idea che se non è mio non faccio... se non ho vantaggi personali non mi muovo. [Ambra]

Non diversamente da molte altre comuni dello stesso tipo, pertanto, anche l’esperimento della C. può dirsi sostanzialmente “fallito” in quanto tentativo ideologico di dare vita a un’alternativa all’istituzione familiare; eppure, il fatto che si sia trattata di un’esperienza di grande significato (anche attuale) è testimoniato dalla volontà di quasi tutti — anche di Alice, cui la mamma ha ricordato l’importanza di farsi intervistare — di aprire alla conoscenza storica parti così intime del proprio passato.

In conclusione, nella “difficoltà di estrarre il passato dal nostro presente”⁸⁰, ribadita dalla particolarità di questa storia, anche il Sessantotto ‘generale’ si arricchisce di complessità. Solo

⁷⁸ P. Ginsborg, *Measuring the Distance*, cit., p. 54.

⁷⁹ Cfr. S. Poldervaart, *The concept of utopianism*, cit., pp. 11-31.

⁸⁰ Cfr. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 2.

l'attenzione al "particolare" dei singoli contesti, infatti, può rivelare l'estensione e l'effettiva "globalità" del movimento, tanto quanto i micromutamenti soggettivi e collettivi, alla luce

delle specifiche condizioni di partenza, restituiscono l'entità, e gli esiti, di quell'universale tentativo di emancipazione collettiva.

Sofia Serenelli

Sofia Serenelli, dopo la laurea in Storia contemporanea presso l'Università di Firenze, ha conseguito il PhD presso l'University College of London con uno studio microstorico di storia orale sul Sessantotto e l'istituzione familiare nel contesto provinciale marchigiano. Attualmente sta conducendo un postdottorato con uno studio di storia orale su Predappio, all'interno del progetto "The Cult of the Duce", coordinato dalle università di Reading e Warwick.