

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE

SCUOLA DI DOTTORATO DI SCIENZE UMANISTICHE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANE

CICLO XXIX

Carla Lonzi.

Deculturizzazione e coscienza femminista

Coordinatrice: Professoressa Manuela Lavelli

Tutor: Professore Lorenzo Bernini

Dottoranda: Dottoressa Valeria Mercandino

A Rosetta, a tutti i nostri discorsi interrotti.

Ringraziamenti

Il primo ringraziamento va a chi ha creduto in me, permettendo e agevolando il mio percorso degli ultimi tre anni. A Lorenzo Bernini, per la sua attenta presenza, per la puntualità delle sue critiche e dei suoi suggerimenti, senza i quali questo lavoro non sarebbe stato. Al centro di ricerca Politesse e alle infinite possibilità di relazione e di conoscenza che ha rappresentato e continua a rappresentare per me. A Vinzia Fiorino, Federica Giardini, Jamila Mascat e Massimo Prearo che in differenti modi mi hanno dato molto, e a Simonetta Spinelli, tanto ruvida quanto illuminante.

Grazie a chi rappresenta per me la complessa e immensa zona dove il personale e il politico si incontrano. A Gianmaria, senza le nostre *endless talks* non sarei certamente qui, a Giulia, e a tutte le volte che abbiamo tessuto e ritessuto la trama dei nostri pensieri. Al Pink e al Sat (a ogni sua componente), allo sforzo continuo di onestà e amore che mi richiedono. A Non una di meno Verona (a ogni sua componente), preziosa ventata d'aria arrivata nel momento giusto quando ero nel posto giusto.

E in ultimo, un grazie particolare a tutte le persone che mi hanno supportato psicologicamente ed emotivamente, materialmente ed economicamente. Ognuna sa cosa ha fatto per me e io non dimenticherò. A mia madre e a mio padre, primo sostegno e infinito amore.

Carla Lonzi. Deculturizzazione e coscienza femminista

Valeria Mercandino

Tutor: Lorenzo Bernini

Corso di Dottorato: Scienze Umane

Scuola di Dottorato: Scienze Umanistiche

SSD: SPS/01 Filosofia Politica

Questa tesi monografica è incentrata sulla figura di Carla Lonzi (1931-1982), pensatrice attiva nel contesto femminista italiano dal 1970 fino al 1982. La chiave di lettura attraverso cui è stata affrontata l'opera lonziana è il suo rapporto, complesso e contraddittorio, con la cultura: l'autrice ha rifiutato radicalmente quella che ha definito cultura "maschile" o "patriarcale", in quanto responsabile dell'oppressione femminile. Tuttavia, a nostro avviso, è possibile rintracciare un legame mai del tutto sopito con gli autori e le autrici contro cui Lonzi ha polemizzato.

La tesi è suddivisa in tre capitoli. Il primo capitolo ricostruisce l'intero arco di pensiero di Lonzi. È stata ripercorsa tutta la sua produzione teorica (libri, documenti politici, articoli, interviste, scritti d'occasione), evidenziando l'intreccio tra eventi biografici e sviluppo del pensiero. Il primo paragrafo ha per tema la vita di Lonzi fino al periodo in cui ha intrapreso la professione di critica d'arte (1931-1969). Il secondo paragrafo ha per oggetto il periodo in cui Lonzi sviluppa la sua riflessione femminista (1970-1982). Attraverso questo capitolo si è avuto modo di evidenziare come un cardine della produzione lonziana sia lo stretto vincolo tra vita e pensiero, tra dimensione privata e politica. La presentazione dell'intera produzione teorica della pensatrice ha inoltre evidenziato come la critica alla cultura sia un elemento costante dell'elaborazione dell'autrice, elemento che costituisce l'orizzonte generale per comprendere in pieno la materia dei successivi due capitoli.

Il secondo e il terzo capitolo entrano nel merito della critica alla cultura patriarcale, che Lonzi compie nei testi dei primi anni di elaborazione femminista, tra il 1970 e il 1978.

Il secondo capitolo è dedicato alla critica lonziana all'arte, alla filosofia e alla politica. Il primo paragrafo ha rintracciato il panorama teorico entro il quale Lonzi elabora i suoi primi concetti femministi: il riferimento è all'esistenzialismo filosofico e letterario, di Camus, Sartre e Beauvoir, e all'antropologia di Lévi-Strauss. I successivi paragrafi si occupano, rispettivamente, della critica all'artista e ai meccanismi di potere insiti nei processi culturali, a Hegel in quanto teorico della naturalizzazione della differenza sessuale e al marxismo-leninismo come pratica politica che, pur nelle sue istanze rivoluzionarie ed egualitarie, reitera l'ordine patriarcale.

Il terzo capitolo è dedicato alla critica alla psicoanalisi. Qui si è visto come, anche quando Lonzi inizia a riflettere in modo più personale e utilizza un linguaggio autocoscienziale, non rinuncia del tutto al riferimento alla cultura. I tre paragrafi affrontano rispettivamente la critica a Freud, in quanto teorico della inferiorità sessuale della donna, a Reich, in quanto promotore delle teorie freudiane in ambito politico, e alle sostenitrici della pratica femminista dell'inconscio, responsabili dell'uso della psicoanalisi nel contesto femminista. Al riferimento all'esistenzialismo e all'antropologia individuato nel secondo capitolo, si aggiunge l'identificazione di un legame con la teoria del riconoscimento di Hegel e all'elaborazione di Foucault in merito alla sessualità e alla psicoanalisi. In conclusione, il presente lavoro ha permesso di osservare come la deculturizzazione e l'autocoscienza, le pratiche fondamentali del processo di soggettivazione femminile promosso da Lonzi, permangono in un rapporto mai risolto con la cultura maschile.

Carla Lonzi. Deculturizzazione e coscienza femminista

Doctoral Candidate: Valeria Mercandino

Supervisor: Lorenzo Bernini

Doctoral program in Human Sciences

Graduate School of Humanities

SSD: SPS/01 Political Philosophy

This monographic thesis is focused on the figure of Carla Lonzi (1931-1982), a thinker who participated in the Italian feminist movement from 1970 until 1982. Lonzi's work is approached through a specific focus on her complex and contradictory relationship with culture. Lonzi radically rejected what she defined as "male" or "patriarchal" culture, as responsible for women's oppression. However, this thesis argues that it is possible to trace persistent links between Lonzi's work and that of the authors against whom she directed her polemics.

The thesis is divided into three chapters. The first chapter reconstructs the trajectory of Lonzi's thought. It presents her entire theoretical production (books, documents, manifestos, articles, interviews, occasional writings), highlighting the intersection between biographical events and theoretical developments. The first section focuses on Lonzi's life from her birth to her art criticism period (1931-1969). The second section is devoted to the years in which Lonzi developed her feminist thought, until her death (1970-1982). This chapter highlights that one of the pivotal aspects of Lonzi's work is the tight link between life and thought, the private and the political. Additionally, through a presentation of Lonzi's entire theoretical production, it emphasizes that a critique of culture is a constant element in Lonzi's thought. The following two chapters are devoted to a thorough exploration of this aspect.

The second and third chapters focus on Lonzi's critique of patriarchal culture, elaborated in her earlier feminist writings between 1970 and 1978.

The second chapter is devoted to Lonzi's critique of art, philosophy and politics. The first section reconstructs the theoretical horizon in relation to which Lonzi elaborated her first feminist concepts: the literary and philosophical existentialism of Camus, Sartre and Beauvoir and the anthropology of Lévi-Strauss. The following paragraphs respectively focus on the critique of the artist and the operations of power within cultural processes, the critique of Hegel as a theorist of the naturalization of sexual difference and, finally, the critique of Marxism-Leninism as a political practice that in its revolutionary and egalitarian claims nonetheless reproduces the patriarchal order.

The third chapter is devoted to Lonzi's critique of psychoanalysis. It argues that, even when Lonzi began to reflect in a more personal fashion and to adopt the language of consciousness raising, she never abandoned a constant reference to culture. The three sections that compose this chapter deal with the critique of Freud as the theorist of women's sexual inferiority, of Reich as the author who introduced psychoanalysis into the sphere of politics, and of those Italian feminists who introduced psychoanalysis into consciousness raising practice. Beyond the references to existentialism and anthropology identified in the second chapter, here further links are emphasized to Hegel's theory of recognition and Foucault's work on sexuality and psychoanalysis. In conclusion, this thesis argues that the practices of deculturalization and consciousness raising – the two most original elements in the process of female subjectivation promoted by Lonzi – stand in an unresolved relation to masculine culture.

CARLA LONZI. DECULTURIZZAZIONE E COSCIENZA FEMMINISTA

INDICE	PAG. 1
INTRODUZIONE	PAG. 2
CAPITOLO UNO «LA CURA CON CUI HO VISSUTO»: INTRECCIO DI VITA E PENSIERO IN CARLA LONZI	PAG. 15
1.1. AUTORITRATTO DI UNA CRITICA D'ARTE (1931-1969)	PAG. 17
1.2. LA DONNA IN RIVOLTA (1970-1982)	PAG. 44
CAPITOLO DUE CRITICA ALLA CULTURA MASCHILE. DECULTURIZZAZIONE E DIFFERENZA SESSUALE	PAG. 74
2.1. CON LO SGUARDO ALLA CULTURA FRANCESE. LA FILOSOFIA ESISTENZIALISTA E L'ANTROPOLOGIA STRUTTURALE	PAG. 77
2.2. CRITICA ALL'ARTE. CONTRO IL RUOLO DI SPETTATRICE	PAG. 99
2.3. CRITICA ALLA FILOSOFIA. LA NATURALIZZAZIONE DELLA DIFFERENZA SESSUALE NELLA <i>FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO</i> DI HEGEL	PAG. 109
2.4. CRITICA ALLA POLITICA. LA MATRICE PATRIARCALE DI UNA TESI RIVOLUZIONARIA	PAG. 133
CAPITOLO TRE CRITICA ALLA PSICOANALISI. DECULTURIZZAZIONE E LIBERAZIONE SESSUALE	PAG. 157
3.1 CRITICA A FREUD. VIOLENZA PATRIARCALE E DONNA CLITORIDEA	PAG. 161
3.2 CRITICA A REICH. IL RIFORMISMO DELLA RIVOLUZIONE SESSUALE	PAG. 178
3.3 CRITICA ALLA PRATICA DELL'INCONSCIO. LA PRESENZA DELL'UOMO NEL FEMMINISMO E L'AUTOCOSCIENZA	PAG. 193
CONCLUSIONI	PAG. 213
BIBLIOGRAFIA	PAG. 225

INTRODUZIONE

Per me fare una cosa è importante in quanto impedisce di farne due.

Carla Lonzi

Carla Lonzi è una figura preminente del femminismo italiano degli anni Settanta: personaggio carismatico e originale, ha coniugato in un modo molto personale pratiche politiche e produzione teorica del femminismo radicale di “seconda ondata”. A lei dobbiamo il lemma “autocoscienza”, coniato dall’autrice per definire la pratica del dialogare tra donne in un piccolo gruppo, e una radicale critica del patriarcato che coinvolge anche il femminismo emancipativo di massa e le sue principali vittorie sociali. Fondatrice di uno dei primi gruppi femministi italiani, Rivolta femminile, Lonzi è anche la pensatrice che, in ambito italiano, per prima ha riflettuto sulla necessità del separatismo e della tabula rasa, pratiche politiche volte a prendere distanza, fisica, mentale e psicologica dal mondo maschile. La radicalità delle posizioni di Lonzi, nonché la sua “primogenitura”¹ all’interno del movimento femminista, hanno reso problematica la ricezione del suo pensiero nella politica femminista e negli studi di genere più recenti. Tanto le narrazioni dell’attivismo politico, quanto gli studi femministi, infatti, hanno costruito su Lonzi un “mito delle origini”, riconoscendo in lei una grande fonte di ispirazione per gli sviluppi successivi del movimento e della sua teoria, ma facendo al contempo, del suo pensiero, un’eredità difficile da raccogliere. È opinione di chi scrive che, in questa mitizzazione, la complessità del pensiero lonziano sia stata semplificata in un’immagine unidimensionale, incapace di dare conto della drammaticità e della contraddittorietà insite nelle teorizzazioni di una donna che, tra le prime, ha tentato la strada dell’autonomia intellettuale dal mondo maschile. Il presente lavoro muove, dunque, dalla convinzione della necessità e della possibilità di restituire la dovuta complessità alla figura e alla riflessione di Lonzi. Questa tesi si concentrerà soprattutto sulla critica alla cultura maschile espressa dall’autrice nei primi testi della sua elaborazione femminista, raccolti nel volume del 1974

¹ Lonzi si definisce primogenita in *Taci, anzi parla*.

Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti, e quelli contenuti nei volumi collettanei di *Rivolta femminile, È già politica* del 1977 e *La presenza dell'uomo nel femminismo* del 1978. L'analisi di questi testi sarà volta a evidenziare che i dieci anni che hanno impegnato la pensatrice nel contesto femminista sono caratterizzati da un rapporto contraddittorio e mai risolto con l'uomo e con la cultura maschile. Questa considerazione non sarà utilizzata per togliere credito alla radicalità della riflessione lonziana, bensì per rilevarne i nodi problematici non ancora affrontati e, in tal modo, riconoscere il debito di Lonzi nei confronti del pensiero filosofico e politico a lei contemporaneo, ricollocarne la figura intellettuale nella storia del pensiero e, dunque, rendere la sua elaborazione utilizzabile nella teoria politica contemporanea.

La ricezione del pensiero di Lonzi nel panorama femminista italiano ha avuto un andamento incostante in cui si sono alternate differenti interpretazioni, caratterizzate da una forte semplificazione da una parte e da una grande valorizzazione dall'altra. Le letture riduttive hanno focalizzato il loro interesse solo sui primi testi di Lonzi, in particolare il *Manifesto di Rivolta femminile, Sputiamo su Hegel e La donna clitoridea e la donna vaginale*. Questa linea interpretativa prende piede già in testi di storia del femminismo italiano della metà degli anni Settanta e arriva fino alla metà degli anni Duemila. Lonzi viene letta soprattutto come un'anticipatrice, una pensatrice che annuncia, per quanto in modo incompleto, i temi del pensiero della differenza sessuale italiano. In tal senso, in un saggio del 1999 contenuto nel volume antologico *Le filosofie femministe*, Franco Restaino si riferisce ai primi scritti lonziani definendoli «“seminali” rispetto ai dibattiti della metà degli anni Ottanta» (Restaino 2002, 102), ma aggiungendo che essi «non costituiranno un punto di riferimento essenziale per il dibattito teorico nel femminismo italiano» (Restaino 2002, 104)². Di tutt'altro avviso sono le pensatrici che afferiscono alla seconda linea interpretativa, tesa a mostrare la ricchezza della figura di Lonzi e del suo pensiero. Questa opera di valorizzazione passa per un'indagine dell'opera globale dell'autrice, che ne rintraccia l'originalità e le peculiarità, piuttosto che includerla in una particolare corrente di pensiero. Il primo

² A questo filone appartengono testi quali *Non credere di avere dei diritti* della Libreria delle donne di Milano (1987), *Le filosofie femministe* di Adriana Cavarero e Franco Restaino (1999) e il testo di Lea Melandri, *Una visceralità indicibile* (2002).

testo che avvia questo lavoro è del 1985: è una biografia dell'autrice composta dalla sorella Marta Lonzi, pubblicata come premessa a *Scacco ragionato*, una raccolta di poesie pubblicata postuma³. Un tassello fondamentale di questo orientamento consiste nell'indagine di Maria Luisa Boccia, che ha dedicato al pensiero di Lonzi due monografie, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi* del 1990 e *Con Carla Lonzi. La mia vita, la mia opera* del 2014 e diversi articoli, tra cui il più importante è *Per una teoria dell'autenticità* del 1987. Una vera e propria *renaissance* dell'opera lonziana, che scalza la lettura "riduttivista", si ha a partire dal 2010. In questo anno la casa editrice Et al./ Edizioni ripubblica gli scritti lonziani⁴, ormai divenuti introvabili, e, presso la Casa Internazionale delle donne di Roma, ha luogo un convegno intitolato *Taci, anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo*⁵. Sia la ristampa che il convegno hanno lo scopo di restituire al pubblico la parola lonziana, liberandola dalle interpretazioni stratificatesi nel tempo per riavviare, così, il dibattito sull'autrice. Nel 2011, inoltre, viene pubblicata una raccolta di saggi sotto il titolo *Carla Lonzi: una duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta* curata da Lara Conte, Vinzia Fiorino e Vanessa Martini. In continuità con gli studi di Marta Lonzi e di Boccia, questi testi ed eventi hanno messo in evidenza la continuità che sussiste, nel pensiero di Lonzi, tra il periodo di critica d'arte e quello femminista, fasi che, fino a quel momento, erano state studiate in modo nettamente separato. Dal punto di vista della storia e della teoria dell'arte, questa indagine è stata approfondita in particolare da Laura Iamurri e Giovanna Zapperi che, attraverso pubblicazioni e convegni internazionali hanno proiettato il pensiero lonziano nel dibattito estero. L'elemento più interessante che emerge dalla raccolta *Carla Lonzi: una duplice radicalità* è una riflessione sul ridimensionamento che l'opera di Lonzi ha subito in precedenza, ed è offerta dai saggi di Liliana Ellena e Anna Scattigno. Ellena afferma che la ricezione dell'autrice è stata controversa: «il suo nome è un punto di riferimento imprescindibile», tanto nei volumi di storia del femminismo quanto nelle memorie delle sue protagoniste, ma, aggiunge la storica, la figura di Lonzi è «molto citata

³ Nel 1990, la biografia di Lonzi viene pubblicata come opera indipendente con il titolo *Vita di Carla Lonzi*, edizioni Scritti di Rivolta femminile.

⁴ I testi ripubblicati sono, in ordine temporale, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, *Taci, anzi parla*, *Autoritratto* e *Vai pure*.

⁵ Il convegno si è tenuto tra il 5 e il marzo 2010.

ma assai poco studiata» (Ellena 2011, 117). Ellena sostiene che la riduzione di Lonzi a «icona» femminista, a partire dagli anni Ottanta, sia dipesa soprattutto dall'enfasi posta dal pensiero della differenza sessuale sulla dimensione fondativa delle origini e sulle genealogie femminili (Ellena 2011, 120). Anna Scattigno aggiunge che ciò che ha reso Lonzi non completamente assimilabile al femminismo degli anni Settanta e ai suoi sviluppi è stata l'«incandescenza» di un pensiero che ha messo al centro del programma di liberazione femminile la sessualità e il piacere sessuale (Scattigno 2011, 169). In un altro saggio di Scattigno del 2014, *Carla Lonzi. «Nell'autenticità di se stessa riflessa nell'altra»*, l'estraneità di Lonzi rispetto al contesto femminista italiano a lei contemporaneo e al pensiero della differenza successivo acquista la forma della «solitudine attiva» (Scattigno 2014, 312).

Il presente lavoro si inserisce nel contesto delle analisi che si sono confrontate in modo diretto con l'opera lonziana, al fine di farne emergere la voce autentica, liberandola da qualsivoglia operazione riduttiva. Tenterà, dunque, di andare oltre la figura granitica del mito, di svelarne le crepe e le opacità per comprendere più in profondità l'elaborazione lonziana e coglierne gli sviluppi più fecondi per la teoria e la politica femminista contemporanea.

Sulla scia della proposta teorica di Marta Lonzi e di Boccia, tesa a mostrare la radicalità con cui Lonzi fa saltare la divisione tra piano personale e piano politico, lo scopo del primo capitolo sarà di mostrare come la critica alla cultura maschile nella riflessione lonziana non nasca da questioni teoriche bensì scaturisca da urgenze emerse direttamente dalla sua esistenza. Seguendo l'impostazione degli ultimi studi che si sono imposti a partire dal 2010, metteremo in risalto come la biografia e la riflessione di Lonzi del periodo in cui si dedica alla critica d'arte non sono completamente sconosciute dalla successiva elaborazione femminista, bensì costituiscano un presupposto ineludibile per comprendere il pensiero dell'autrice. Il primo capitolo, dunque, ripercorrerà i passaggi fondamentali della vita e della riflessione lonziana, mettendo in evidenza il rapporto che la pensatrice intrattiene, di volta in volta, con la cultura. Il primo incontro con essa avviene, per Lonzi, attraverso gli studi classici e l'interesse per l'arte figurativa che si traduce in una posizione originale e innovativa. Negli anni Sessanta, Lonzi è una giovane critica

d'arte che si sta affermando grazie alla sua concezione anticlassicista e politica delle arti figurative. Proprio l'interesse per le potenzialità politiche ed esistenziali dell'arte convincono la pensatrice ad allontanarsi definitivamente da questo campo: l'autonomia del giudizio e la crescita personale promesse dall'arte a chi la fruisce, le si rivelano delle false promesse che l'artista, compiacente rispetto alle dinamiche di potere su cui si basa ogni espressione culturale, non può soddisfare. Il 1970 è l'anno in cui coincidono l'allontanamento dal mondo artistico e l'approdo al femminismo: Lonzi perviene a una lettura sessuata dei rapporti di potere insiti nei processi culturali che la conduce a interpretare la cultura come un prodotto *patriarcale*, cioè un complesso di manifestazioni sociali e teoriche che supportano e reiterano l'oppressione maschile sulle donne. Questo assunto guiderà tutta la riflessione femminista lonziana e su di esso si basa la stesura dei primi testi di Rivolta femminile: il *Manifesto di Rivolta femminile* e *Sputiamo su Hegel*. I due *pamphlet* politici, infatti, oltre a proporre il separatismo e l'autocoscienza che, di lì a poco, saranno le due pratiche distintive del femminismo radicale italiano, elaborano una critica incalzante a Hegel, Marx e Freud, considerati tra i massimi esponenti della cultura patriarcale. Ai primi anni Settanta appartengono altri brevi scritti, tra i quali il più significativo è *La donna clitoridea e la donna vaginale*. In questo testo, oltre ad approfondire la sua critica alla psicoanalisi, la pensatrice argomenta l'ipotesi che la sessualità, attraverso la subordinazione al piacere maschile, sia il luogo in cui la «violenza culturale» (Lonzi 2010, 61) opera prima di tutto con l'incorporazione dell'inferiorizzazione da parte delle donne. Qui Lonzi riprende le categorie di donna "clitoridea" e "vaginale" elaborate dalla psicoanalisi e già riprese da Simone de Beauvoir. Nella sua riflessione esse divengono due tipi femminili, la clitoridea come soggetto imprevisto del femminismo e la vaginale come fedele sostenitrice del patriarcato, che devono allearsi in vista di un progetto di liberazione collettiva. La messa al centro del corpo e dei dispositivi di interiorizzazione dell'oppressione segnano un passaggio importante nella riflessione lonziana. Lonzi sposta la sua attenzione all'esperienza personale, propria e di altre donne, in modo da osservare i meccanismi, più o meno consci, di complicità con il sistema patriarcale e i cenni di coscienza di sé che lasciano intravedere possibilità di liberazione. A partire dal 1977, Lonzi utilizza quasi

esclusivamente un linguaggio e un metodo di ricerca autocoscienziali. *Itinerario di riflessioni e Mito della proposta culturale*, rispettivamente del 1977 e del 1978, sono i saggi in cui si consolida il nuovo metodo: in essi non viene meno la carica critica, ma viene rivolta non più solo al patriarcato bensì alle donne “vaginali” che reiterano la cultura maschile. Diviene esplicita l’idea che l’identità femminista possa emergere soltanto dal «vuoto» prodotto da un continuo «logorio dei legami inconsci» che le donne intrattengono con l’uomo e con la sua cultura (Lonzi 1977, 35).

Taci, anzi parla. Diario di una femminista, opera che racchiude i diari redatti a partire dal 1972 e pubblicati nel 1978, è il primo testo lonziano collocabile interamente nella fase autocoscienziale. Nelle pagine del suo diario personale, risultato di un lavoro di autocoscienza senza posa, l’autrice si concentra esclusivamente sullo sforzo a pervenire alla coscienza di sé in quanto donna. In questo testo, diminuisce sensibilmente la carica polemica nei confronti del pensiero maschile: filosofi, letterati e intellettuali divengono alleati della sua autoanalisi, mentre l’attenzione dell’autrice si rivolge alle relazioni tra donne e tra donna e uomo. Per Lonzi si fa ora chiaro che solo le relazioni permettono al soggetto di acquisire autonomia: da una parte, la risonanza tra donne è essenziale per uscire dal vincolo di dipendenza con l’uomo, d’altra parte, rifondare il rapporto con quest’ultimo è altrettanto necessario per liberarsi dall’oppressione patriarcale. Gli anni successivi alla pubblicazione del diario vedono Lonzi concentrarsi con crescente intensità sugli eventi della sua vita. La crisi della ventennale relazione con lo scultore Pietro Consagra e l’esaurimento delle potenzialità racchiuse nei rapporti costruiti in Rivolta femminile sono i temi attorno a cui ruotano gli scritti e i contributi pubblici del suo ultimo periodo di attività. *Vai Pure*, pubblicato nel 1980, è la trascrizione del lungo colloquio che ha posto fine alla relazione tra Lonzi e Consagra. In questo testo emerge come, per Lonzi, i rapporti uomo-donna e tra donne siano condannati a un’impasse inaggirabile, almeno fin quando l’uomo non rinunci al primato del suo sesso. Commentando la propria esperienza personale Lonzi sostiene che quando la donna sulla via della liberazione si pone come una coscienza autonoma, l’uomo, forte della complicità di donne che continuano ad accettare la dipendenza, le rifiuta il riconoscimento, vanificando ogni tentativo di

rapporto alla pari. Delusa nel suo tentativo di costruire un rapporto nuovo con l'uomo, Lonzi si ritira in un dialogo ideale con figure femminili del passato. L'ultimo testo è *Armande... sono io!*, una raccolta di appunti in cui emerge l'esigenza di stabilire un dialogo, mediato dalla pagina scritta, con figure letterarie femminili del passato. Pubblicato postumo, il volume fornisce solo dei cenni a una ricerca sulla possibilità di costruire una cultura e una storia delle donne che non ha potuto essere eseguito dalla pensatrice. *Vai pure e Armande... sono io!* sono i due testi che concludono la produzione teorica di Carla Lonzi: la morte prematura, nel 1982, interrompe bruscamente l'attività della pensatrice, lasciando incompleta la sua riflessione.

Dopo aver osservato il tipo di rapporto che, in tutta la sua produzione, Lonzi intrattiene con la cultura e con il maschile, il secondo e il terzo capitolo entreranno nel merito della critica che Lonzi mette in campo nella sua prima fase femminista, soffermandoci sui testi prodotti tra il 1970 e il 1978. Ad essi appartengono gli scritti redatti tra il 1970 e il 1972 e pubblicati nel 1974 nella raccolta *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti: il Manifesto di Rivolta femminile, Sputiamo su Hegel, Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile, Sessualità femminile e aborto, La donna clitoridea e la donna vaginale e Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*. Ad essi si aggiungono anche *Itinerario di riflessioni e Mito della proposta culturale*, pubblicati nei due volumi collettanei di Rivolta femminile *È già politica* del 1977 e *La presenza dell'uomo nel femminismo* del 1978. Ci concentreremo, dunque, sulle opere che esprimono in modo esplicito il rifiuto di Lonzi per la cultura: quelle che sono state oggetto di maggiore attenzione e di travisamento da parte della critica e della politica femminista (quali il *Manifesto di Rivolta femminile, Sputiamo su Hegel e La donna clitoridea e la donna vaginale*), quelle che completano l'articolazione critica dei primi anni Settanta e le opere "ponte" verso una riflessione più autocoscienziale che spostano il fuoco della critica sulle pensatrici che non rinunciano al sostegno della cultura maschile. La prima intenzione di questi due capitoli, infatti, sarà di comprendere la riflessione lonziana per ciò che essa è, senza farne anticipazione di altre teorie: dimostrando dunque che questi scritti non sono, come afferma Restaino, "seminali" rispetto al pensiero della

differenza sessuale e non fanno di Lonzi una “teorica” del femminismo italiano. Come afferma Lonzi stessa, infatti, i primi testi della sua riflessione femminista non sono scritti teorici, bensì un modo per uscire allo scoperto, per condividere la nuova presa di coscienza sulla strutturale misoginia della cultura (Lonzi 2010, 1). Già testi autocoscienziali secondo Boccia (1987), a nostro parere, in essi è possibile osservare una tensione critica che si nutre di alcune elaborazioni della teoria maschile che intende criticare.

Il secondo capitolo sarà dedicato a delineare il quadro generale della critica messa in campo da Lonzi. I quattro paragrafi che lo comporranno si occuperanno di analizzare, rispettivamente, gli strumenti teorici di cui Lonzi si avvale, la critica all’arte, alla filosofia di Hegel e alla teoria politica di Marx. Attaccando questi autori del passato, Lonzi propone e mette in atto la “deculturizzazione” del presente, una pratica politica che tolga credito alla cultura maschile in ogni sua manifestazione. Ciò che si mira a mostrare in questo secondo capitolo è che, in realtà, anche quando Lonzi sostiene il contrario, il suo rapporto con la cultura maschile non è mai definitivamente interrotto ed esso, anzi, sostiene in una tensione conflittuale tutto il pensiero della nostra autrice. Un rapporto che non è certamente teso al dialogo, alla ricerca di interlocutori, bensì a costruire un discorso che parli il linguaggio della sua epoca, grazie al quale può parlare alle donne, sue reali interlocutrici. Il metodo usato non è affatto esplicitato da Lonzi: per comprenderlo si deve operare un confronto con la pratica della “rapina” suggerita da Adriana Cavarero nel suo *Nonostante Platone*. In questo testo del 1990, la filosofa trae dalla cultura greca classica alcune immagini femminili al fine di mostrarne una possibile interpretazione liberante. Decontestualizzandole dai testi e dal senso che originariamente era stato dato loro, Cavarero reinterpreta queste figure mitiche e le consegna al nuovo simbolico femminile che la teoria della differenza sessuale va costruendo. Lonzi non lavora alla stessa operazione, tuttavia si possono osservare delle analogie con il metodo elaborato da Cavarero. Il furto di Lonzi pertiene a strutture di pensiero, a concetti della filosofia, dell’antropologia, della teoria politica che vengono manipolati a piacimento dall’autrice per sostenere il rifiuto completo della cultura maschile. E il suo furto è ancora più criminale, dal momento che quasi mai esplicita i testi, gli autori e le autrici di cui si avvale, eccezion fatta

per quelli che critica. La rapina non avviene, tra l'altro, solo nei confronti delle teorie che sostengono le sue argomentazioni, ma anche nei confronti degli autori che sono il bersaglio della sua critica. Un esempio manifesto di questa operazione è costituito dal fatto che l'autrice, per definire la pratica del piccolo gruppo in cui le donne entrano in dialogo e prendono consapevolezza di sé, utilizza il termine "autocoscienza", lemma fondamentale della filosofia hegeliana che, ne *La fenomenologia dello spirito*, identifica la coscienza umana come autoriflessiva e relazionale. Attraverso l'uso di questo vocabolo, Lonzi trae da Hegel la definizione del doppio livello, individuale e relazionale, insito nel processo di soggettivazione femminile. Allo stesso modo, però, collocandolo in un contesto femminile e femminista, lo sradica dalla sua origine tanto da stravolgerne il senso. Con questa operazione, Lonzi sembra attuare quella che Cavarero definisce come una «faziosa rapina che va a rubare quello che ha deciso di rubare senza preoccuparsi di riconoscere il piano oggettivo della figura del contesto, bensì rigiocandola liberamente» (Cavarero 2009, 16). Fare riferimento alla pratica nominata da Cavarero permette di affermare che, nella sua irriverenza e spregiudicatezza, Lonzi non è guidata solo da un sentimento di sdegno, identificato chiaramente dal gesto dello "sputo" evocato nel titolo di *Sputiamo su Hegel*, bensì anche dalla felicità, che Cavarero identifica nel «semplice riso» di chi «spolpa in realistica allegria le astratte giunture del *logos*» (Cavarero 2009, 18).

Il primo paragrafo del secondo capitolo sarà dedicato alla ricerca dei riferimenti teorici che costituiscono lo sfondo delle argomentazioni di Lonzi. Attraverso la lettura del *Manifesto di Rivolta femminile*, *Sputiamo su Hegel* e *Itinerario di riflessioni*, si mostrerà il legame, labile e controverso, che Lonzi intrattiene con la cultura francese, in particolare con l'esistenzialismo filosofico e letterario di Camus, Sartre e Beauvoir e con l'antropologia di Lévi-Strauss. La polemica contro la politica rivoluzionaria in favore della rivolta, ravvisabile anche nella scelta del nome del suo gruppo, permetterà un collegamento con l'opera *L'uomo in rivolta* di Camus. Ancora più evidente è l'influenza di Sartre e Beauvoir. Analizzando il breve testo *L'esistenzialismo è un umanismo*, osserveremo che il riferimento all'alterità della donna, nonché al carattere esistenziale della differenza sessuale che si contrappone all'emancipazionismo, richiamano direttamente l'esistenzialismo di

impronta sartriana. Il rapporto con Beauvoir non è più esplicito rispetto a quelli precedenti, tuttavia la comparazione del pensiero di Lonzi con *Il secondo sesso* risulta essere maggiormente ricca di implicazioni per il nostro lavoro. Innanzitutto, entrambe le pensatrici, chiedendosi quale sia l'origine dell'oppressione femminile, rilevano come il suo elemento strutturale sia la naturalizzazione della differenza sessuale. Il riferimento all'antropologia sociale di Lévi-Strauss non è assolutamente presente nell'opera lonziana, tuttavia vi sono delle analogie tra il modo in cui Lonzi tematizza l'oppressione femminile e la teoria levistraussiana secondo cui le donne sono considerate gli oggetti di scambio attraverso cui gli uomini costruiscono i legami sociali.

Dopo aver delineato il panorama teorico a cui Lonzi attinge, entreremo nel merito della sua critica alla cultura. Il secondo paragrafo si occuperà della critica all'arte elaborata in *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile*. In questo testo, il precedente giudizio espresso nei confronti dell'artista diviene materia per una riflessione sul carattere sessuato delle relazioni di potere. Attraverso la donna, spettatrice passiva della creatività maschile, Lonzi esprime la scelta separatista attraverso la necessità di allontanarsi dalle manifestazioni culturali e artistiche maschili.

Il terzo paragrafo prenderà in esame la critica di Lonzi alla posizione che Hegel assume riguardo la femminilità ne *La fenomenologia dello spirito*. In *Sputiamo su Hegel*, attraverso la ricostruzione delle figure dell'Antigone e dell'"eterna ironia della comunità", l'autrice riconosce a Hegel di aver identificato la potenziale minaccia per l'ordine sociale patriarcale rappresentata dalla donna. Per tale ragione, secondo Lonzi, egli è il filosofo che, meglio di altri, ha dato corpo teorico alla *naturalizzazione della differenza sessuale*, a cui l'autrice contrappone un'idea politica di differenza sessuale, che le donne devono cogliere per pensare in modo indipendente dall'uomo. Nell'interpretazione dell'"eterna ironia della comunità" è possibile rintracciare la profonda distanza tra l'approccio lonziano, teso a stabilire una radicale differenza femminile che eccede l'ordine maschile, e quello delle pensatrici della differenza sessuale francese, quali Kristeva e Irigaray, le quali, a partire dalla psicoanalisi lacaniana, costruiscono delle alternative al regime patriarcale complementari ad esso.

Nel quarto e ultimo paragrafo di questo capitolo affronteremo la critica di Lonzi a Marx in quanto pensatore che ha prodotto una teoria politica che, pur essendo rivoluzionaria, non si distacca da una matrice patriarcale. Qui si osserverà come, attraverso la critica ai teorici Marx e Engels, Lonzi elabora la teoria secondo cui il femminismo è il Soggetto Imprevisto della storia che, al contrario del proletariato, mette realmente in questione l'ordine dato. Oltre a criticare gli iniziatori del pensiero marxista, Lonzi si sofferma a riflettere sulle dinamiche di potere e sulla violenza agita contro le donne all'interno della politica marxista-leninista. Attraverso l'analisi del pensiero e della vita di pensatrici che hanno contribuito alla politica socialista e socialdemocratica dei primi del Novecento, quali Ines Armand, Clara Zetkin e Rosa Luxemburg Lonzi denuncia l'"olocausto di sé", la volontaria subordinazione a cui le donne si sottopongono per partecipare insieme agli uomini a cause politiche comuni. Dopo aver scartato la possibilità di una militanza nei partiti comunisti, la pensatrice riflette sulla possibile coalizione contro il potere patriarcale. In questa sede, l'analisi dell'ipotesi lonziana di un'alleanza tra con i giovani del contro il potere del patriarca prende una veste politica della possibile coalizione tra femminismo e movimento *hippie*. A quest'ultimo, Lonzi riconosce la capacità di criticare i cardini della cultura maschile, il binarismo sessuale e la violenza politica. L'apprezzamento di questa potenzialità anti-patriarcale e l'insistenza sulla possibilità di unirsi politicamente agli uomini, sembrano dunque mettere in crisi il separatismo come fondamento delle pratiche politiche femministe, ma Lonzi torna sulle sue posizioni nelle opere successive.

Nel terzo capitolo, dedicato alla critica alla psicoanalisi, emergerà come, a distanza di un anno dai testi del 1970, con *Sessualità femminile e aborto*, *La donna clitoridea e la donna vaginale* e *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, la riflessione lonziana inizia una profonda trasformazione in senso autocoscienziale. La critica ai teorici della psicoanalisi permette a Lonzi di pervenire all'idea che, attraverso il controllo della sessualità, la violenza della cultura maschile sulle donne causi, in prima istanza, l'interiorizzazione del senso di inferiorità rispetto all'uomo. In questi testi osserveremo un cambiamento del metodo argomentativo dell'autrice: l'uso della tecnica della "rapina" alla cultura patriarcale si riduce notevolmente e Lonzi si rivolge in misura sempre maggiore al

pensiero femminista o femminile e nutre le sue argomentazioni delle esperienze personali delle donne.

Il primo paragrafo del terzo capitolo sarà dedicato alla polemica di Lonzi contro la concezione della sessualità femminile che Freud elabora nelle opere *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905, *L'organizzazione genitale infantile* del 1923, *Il tramonto del complesso edipico* del 1924, *La sessualità femminile* del 1931 e *La femminilità* del 1932. Partendo dalla constatazione che la clitoride è l'organo del piacere femminile, Lonzi critica in prima istanza la teoria freudiana dello spostamento della zona erogena femminile verso la vagina. Questo principio, secondo l'autrice, può essere giustificato solo a partire da una teoria pensata a partire dall'anatomia e dal desiderio maschili, che impongono alla donna una sessualità eterosessuale, coitale e procreativa. Facendo sua una distinzione introdotta dalla psicoanalisi, e rielaborata da Beauvoir e la femminista statunitense Anne Koedt, Lonzi discute la sua critica a Freud a partire dalle due tipizzazioni della "donna vaginale" e della "donna clitoridea". La donna vaginale è a suo avviso colei che, compiendo lo sviluppo psicosessuale descritto da Freud, risulta acquiescente rispetto alla dipendenza dall'uomo. Alienato il proprio piacere attraverso lo spostamento della zona erogena sulla vagina, essa sviluppa una vita sessuale complementare a quella dell'uomo, che si esprime attraverso la ricerca di tenerezza e il desiderio di maternità. La donna clitoridea, invece, è colei nella quale non avviene il normale sviluppo sessuale e, per tale ragione viene tacciata da Freud di infantilismo e mascolinizzazione. Nella riflessione lonziana, essa detiene le potenzialità di un soggetto imprevisto, potenzialmente libero e, dunque, capace di interrompere il dominio patriarcale.

Il secondo paragrafo affronterà la critica che Lonzi rivolge a Reich. Lonzi dimostra di conoscere approfonditamente il pensiero reichiano e di riferirsi alle tesi contenute in numerosi suoi testi, quali *La funzione dell'orgasmo*, sia nella versione del 1927 che del 1942, *Psicologia di massa del fascismo* del 1933, *La rivoluzione sessuale* del 1936, *Superimposizione cosmica* del 1972. Secondo Lonzi, Reich, nonostante abbia tentato di sciogliere il vincolo tra sessualità e riproduzione, in realtà ha riconfermato i principi fondanti della teoria freudiana, l'eterosessualità e il coito, mettendo così in scacco la possibilità di una liberazione sessuale femminile.

Affrontando il pensiero reichiano e mettendone in rilievo il carattere patriarcale, Lonzi si allontana definitivamente dall'idea di un'alleanza tra movimenti femministi e movimenti giovanili. L'ipotesi di una collaborazione con gli *hippies* viene ora scartata dalla pensatrice che, dall'analisi del pensiero reichiano conclude che la liberazione sessuale propagandata dai movimenti degli anni Sessanta non è volta alla liberazione delle donne, bensì alla loro strumentalizzazione per gli scopi maschili. L'autrice sostiene invece la necessità di un'alleanza tra donne vaginali e donne clitoridee: la differenza precedentemente teorizzata tra le due donne le pare minore perché entrambe condividono lo stesso orizzonte di oppressione e, dunque, simili difficoltà nel porsi nei confronti del maschile.

Il terzo paragrafo si concentrerà sulla critica di Lonzi della pratica dell'inconscio, espressa in *Mito della proposta culturale*. Dapprima ricostruiremo la genesi e i punti focali che descrivono la pratica dell'inconscio e, successivamente, ci rivolgeremo ad analizzare i testi di Lea Melandri che sono al centro della critica di Lonzi: *Dora, Freud e la violenza* e *Per un'analisi della diversità*, contenuti entrambi in *L'infamia originaria* del 1977. La pratica dell'inconscio sorge nel 1974 su due convinzioni: la prima è l'esaurimento dell'utilità dell'autocoscienza per la soggettivazione femminile e la necessità di spostare l'attenzione dalla relazione l'uomo a quella tra donne. Per queste due ragioni, alcuni gruppi femministi decidono di tentare una commistione tra autocoscienza femminista e tecnica psicoanalitica. Lonzi critica aspramente le posizioni espresse da Melandri, in cui intravede un atteggiamento regressivo, che riconferma una dipendenza dal maschile. Dall'analisi di questa critica emergerà come la polemica con le sostenitrici della pratica dell'inconscio fa del pensiero lonziano una critica *ante litteram* al pensiero della differenza sessuale italiano. In conclusione del lavoro di tesi, questo ultimo paragrafo metterà in evidenza come, anche in uno scritto in cui Lonzi inizia a usare un linguaggio e un metodo argomentativo autocoscienziali, il rapporto con la cultura maschile non è rimosso del tutto. Nell'argomentare la sua critica a Melandri, infatti, la pensatrice attinge alla teoria del riconoscimento tra autocoscienze di Hegel e alla teoria della psicoanalisi come dispositivo di potere che produce soggettività.

CAPITOLO PRIMO
«LA CURA CON CUI HO VISSUTO»:
INTRECCIO DI VITA E PENSIERO IN CARLA LONZI

Theory – the seeing of patterns, showing the
forest as well as the trees – theory can be a dew
that rises from the earth and collects in the rain
cloud and returns to earth over and over.
But if it doesn't smell of the earth, it isn't good for the earth.
Adrienne Rich

Carla Lonzi è stata protagonista della cultura della contestazione del secondo dopoguerra italiano. La sua riflessione spazia dalla critica d'arte degli anni Sessanta all'elaborazione femminista degli anni Settanta; in entrambi i campi è stata un'influente interprete della sua contemporaneità. Nell'ambiente della critica d'arte, si è fatta promotrice di un'interpretazione esistenziale e politica dell'arte del suo tempo. Nel contesto femminista, è stata la prima a sostenere l'efficacia dell'autocoscienza¹ e del separatismo, pratiche incentrate sul dialogo tra sole donne

¹ Autocoscienza è la traduzione del termine inglese *consciousness rising*. Letteralmente *consciousness rising* significa presa di coscienza: tale pratica si sviluppa dapprima nei collettivi politici di uomini e donne afroamericani che negli anni Sessanta sono intenzionati a prendere coscienza di far parte di una minoranza razzializzata. Successivamente, essa prende piede negli ambienti femministi statunitensi che hanno intenzione di mettere a tema la subordinazione di natura sessuale. Il primo gruppo femminista statunitense che ha utilizzato l'autocoscienza nelle proprie riunioni è il Redstockings di New York fondato da Shulamith Firestone e Anne Koedt. La pratica si sviluppa in Italia all'inizio degli anni Settanta, grazie a documenti tradotti dall'inglese e a testimonianze di donne italiane che, trascorso del tempo negli Stati Uniti, decidono di riproporla nel nascente femminismo. In Italia, l'autocoscienza è sorta all'inizio del 1970 e ha assunto delle dimensioni di massa fino al 1974, quando ha iniziato a perdere importanza. I primi gruppi che hanno utilizzato l'autocoscienza sono stati Rivolta femminile, Anabasi e Demau. Per approfondire le intenzioni del *consciousness rising* statunitense si veda il documento del Chicago Women's Liberation Union, *How to start your own consciousness-raising group* (1971). Per conoscere i contenuti con cui questa pratica è stata conosciuta in Italia, si veda la prima pubblicazione del gruppo italiano Anabasi, *Donna è bello* (1971), che contiene numerosi articoli tradotti che spiegano come formare un gruppo di autocoscienza, quali tematiche affrontare, quali dinamiche si possono creare. Per approfondire la nascita e i primi sviluppi dell'autocoscienza in Italia si veda la parte dedicata in Anna Rita Calabrò, Laura Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso: storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80* (2004). Il secondo paragrafo di questo capitolo darà conto di questi primi sviluppi del femminismo che hanno visto protagonista il gruppo Rivolta femminile.

teso a lasciar emergere il contenuto della propria oppressione e, così avviare un processo di liberazione. Giovane donna emancipata durante gli anni Cinquanta e Sessanta, nel decennio successivo Lonzi diviene una rappresentante del femminismo radicale della differenza e tra le più critiche nei confronti del progetto egualitario tra i sessi, considerato come il prolungamento della subordinazione femminile all'ordine patriarcale. Per tal ragione si è posta in contrasto con ogni riforma legislativa in contesto italiano che reputava un adattamento al volere maschile, quali la legalizzazione dell'aborto e la legge sul divorzio².

In questo capitolo prendiamo in esame l'intero arco della riflessione lonziana intrecciato con gli eventi fondamentali della sua biografia. A questo scopo, oltre a dare conto delle tappe essenziali della vita di Lonzi, prenderemo in esame tutte le sue opere, compresi i contributi occasionali, le interviste e gli interventi pubblici. Tale lavoro fornirà l'orizzonte all'interno del quale si inseriranno le questioni più strettamente teoriche dei prossimi capitoli.

Ci soffermiamo sulla biografia perché è un aspetto importante in un lavoro monografico teso a recuperare una pensatrice alla contemporaneità. Tuttavia, esso non è un mero passo obbligato: ricostruire i nessi tra pensiero e vita è una questione importante nel caso di intenda affrontare l'opera di Lonzi. Gran parte dello sforzo teorico della nostra autrice, infatti, è consistito nel portare alla nominazione e alla visibilità pubblica alcuni fatti biografici e nel testimoniare costantemente quanto, per lei, riflessione e biografia si influenzino reciprocamente. Per tal ragione ci muoviamo in continuità con l'impostazione di ricerca avviata da Marta Lonzi, con la sua biografia della sorella *Vita di Carla Lonzi* del 1985, e da Maria Luisa Boccia, con l'articolo *Per una teoria dell'autenticità* del 1987, e le monografie *L'io in*

² In Italia, l'aborto è stato considerato illegale fino al 1978: una prima raccolta di firme per indire un referendum viene indetta nel 1974, ma non si raggiunge la quota di firme necessaria. Nel 1975 il secondo tentativo viene ricompensato: si raggiungono le 800.000 firme e il Parlamento, prima di indire un referendum, promulga la legge 194/78 che legalizza la pratica abortiva. Il divorzio invece è legale dal 1970: nel 1974 il fronte cattolico indice un referendum per abolire la nuova legge, ma la risposta popolare è in difesa del diritto acquisito; nel 1975 viene ulteriormente riformato il diritto di famiglia. Le principali leggi che tutelano il diritto al lavoro delle donne si concentrano prima della Seconda guerra mondiale: negli anni Sessanta e Settanta continuano le battaglie dell'Udi – Unione Donne Italiane – e dei sindacati per rendere effettiva e tutelata la presenza delle donne nei luoghi di lavoro. Per approfondire la stagione delle lotte delle donne e del movimento femminista di massa si veda: Anna Bravo, Margherita Pelaja, Alessandra Pescarolo, Lucetta Scaraffia, *Storia sociale delle donne nell'Italia contemporanea* (2001); Fiamma Lussana, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie* (2012); Ileana Alesso, *Il Quinto Stato. Storie di donne, leggi e conquiste. Dalla tutela alla democrazia paritaria* (2012).

rivolta del 1990 e *Con Carla Lonzi* del 2014.

Riteniamo, inoltre, importante mettere in luce i tratti di continuità tra l'elaborazione del periodo di critica d'arte e il periodo femminista in quanto, come è stato rilevato da numerose studiose, la rottura con la critica d'arte che ha prodotto la svolta femminista in Lonzi non può impedire l'individuazione, nel suo pensiero, di tematiche ricorrenti e di una medesima ricerca esistenziale. In tal senso, proseguiamo sulla scia dei nuovi lavori che hanno rinnovato gli studi lonziani, in particolar modo a quelli delle studiose che hanno preso parte al convegno su Lonzi tenutosi nel 2010 a Roma *Taci, anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo*, e al volume *Carla Lonzi: una duplice radicalità* del 2011.

Una terza ragione ci ha spinte a un primo capitolo che coprisse l'intero lavoro lonziano. Intendiamo mettere in evidenza come tutta la riflessione della nostra autrice possa essere osservata sotto la lente della critica alla cultura maschile. La critica alla teoria patriarcale come prima dimensione dell'oppressione femminile è centrale nei primi scritti femministi che Lonzi elabora tra il 1970 e il 1972 ma, a nostro parere, è una questione che illumina tutto il suo lavoro. Con sguardo retrospettivo, essa mostra come la lettura sessuata dell'oppressione sia stata maturata all'interno dell'esperienza di critica d'arte e, con sguardo anticipatore, evidenzia che gli scritti di natura più autocoscienziale, spostando il fuoco dell'attenzione dalla teoria ai rapporti tra donne e con l'uomo, proseguono l'elaborazione di una analoga critica alla cultura. In tal modo, avendo presente il modo in cui Lonzi è pervenuta alla critica alla cultura patriarcale e come l'ha sviluppata nelle differenti fasi del suo lavoro teorico femminista, sarà possibile affrontare con maggiore chiarezza il lavoro di analisi dei testi che avrà spazio nei successivi due capitoli e in cui metteremo a fuoco quale relazione con la cultura maschile soggiace alla critica messa in atto dall'autrice.

1.1. AUTORITRATTO DI UNA CRITICA D'ARTE (1931-1969)

Carla Lonzi nasce a Firenze nel 1931, da Agostino Lonzi, piccolo imprenditore, e Giulia Matteini, casalinga abilitata all'insegnamento. Carla è primogenita di una famiglia di cinque figli; a lei seguono le sorelle Lidia e Marta e i fratelli Vittorio e

Alfredo. La nascita di Lidia, la secondogenita, non è accolta con serenità dalla piccola Lonzi, che, all'età di due anni, sente infranta la condizione che la vedeva al centro delle attenzioni genitoriali. Nel suo diario di autoscienza, riferendosi alla sua infanzia, la femminista parla di sé come di «una bambina sconvolta dall'aver avuto una brusca inversione di rotta come senso della vita, di sé, degli altri proprio da piccolissima nel pieno dell'entusiasmo inconscio della sua entrata nel mondo» (Lonzi 1978a, 24). In un'opera di ricostruzione minuziosa della sua biografia, Lonzi dedica numerose pagine del suo diario di autoscienza a quegli eventi familiari che, secondo la sua interpretazione, l'hanno profondamente influenzata successivamente. I genitori erano entrambi orfani e desiderosi di una famiglia: avere dei figli propri veniva visto da loro come il simbolo del «ritorno alla pienezza di esseri umani» (Lonzi 1978a, 20). La loro primogenita viene quindi accolta con grande trasporto: «ero io la creatura più attesa» afferma Lonzi (20). Questa prima fase, che vede la piccola Lonzi una bambina attenta al mondo esterno e intraprendente, forte del clima di totale «approvazione familiare» (18), viene appunto interrotta bruscamente dall'arrivo della sorella Lidia. Le attenzioni, sinora riversate interamente su Carla, sono assorbite dalla nuova arrivata, e viene così a rompersi la beatitudine del «triangolo affettivo» vissuto fino a quel momento (Lonzi 1978a, 18). Il cambiamento incorso in famiglia fa sprofondare Lonzi in uno sconforto che, a posteriori, verrà letto dall'autrice come un groviglio di contraddizioni impossibile da comprendere e da gestire per una bambina: il desiderio di sentirsi di nuovo amata incondizionatamente e la brama di vendetta, l'affetto protettivo e crescente nei confronti della sorella e i tentativi di screditarla agli occhi dei genitori (Lonzi 1978a, 18-25). Questo primo evento doloroso è stato vissuto con un tale violento coinvolgimento che, oltre a segnare i suoi rapporti familiari per decenni, plasmerà il carattere di Lonzi e condiziona i suoi rapporti con l'esterno. La curiosità nei confronti degli altri e del mondo si trasforma così in un precoce senso di autonomia che, afferma Lonzi nel diario, «si era ingigantit[o] come risultato della mia autodifesa dal vedermi troppo debole in rapporto agli altri» (18). Per questo motivo, manifestando da subito un forte carattere, a nove anni Lonzi sceglie, in accordo con i genitori, di trasferirsi nel collegio di Badia a Ripoli, dove rimane fino ai dodici anni. Qui conduce una vita autonoma e impara presto a

essere indipendente dalla famiglia. Il padre, preoccupato di mantenere il legame della figlia con la famiglia, avrà cura di incontrarla settimanalmente per tutto il suo soggiorno nel collegio: a tal proposito, in una lettera degli anni Settanta all'amica Gabriella Kristeller, Lonzi darà conto di questa abitudine come di «una piccola oasi di rispetto reciproco padre figlia» (M. Lonzi 1990, 9). Pur provenendo da una famiglia dall'impostazione laica, in collegio Lonzi inizia a leggere i testi di alcune mistiche: in particolare, *Libro di una vita* di Teresa d'Avila e *Storia di un'anima* di Teresa di Lisieux. Le due opere impressionano notevolmente Lonzi in quanto riportano l'esempio di donne che, con sforzo e sacrificio, hanno affermato la propria indipendenza intellettuale e spirituale. Lonzi rimarrà molto legata a queste letture: esse saranno dei punti di riferimento per il percorso di presa di coscienza anche nei successivi anni del femminismo. Nel 1977, in *È già politica*, testo collettaneo del gruppo Rivolta femminile, la pensatrice afferma che:

Entrambi [i testi di Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux] sono in prima persona e esprimono fenomeni e stati interiori per me naturali e che non ritrovavo altrove... Li ho scoperti prima nel linguaggio religioso delle due Terese che negli scrupoli letterari di scrittrici... Mi piacevano perché erano impegnate in un'avventura invisibile e non sindacabile astratta come l'amore, concreta come la sofferenza. Non vedevo come se ne potesse fare a meno. Non ho trovato ostacoli verso di loro, anche l'aspetto edificante risulta secondario: mi illuminano l'identità, mi precedono su questa strada e, sebbene sembra che rinuncino a tutto, mi è chiaro che non hanno rinunciato all'essenziale (Lonzi, 1977, 13-14).

Nel 1943, Agostino Lonzi decide di ritirare dal collegio la figlia Carla, che ha ormai dodici anni, per paura che la distanza dalla famiglia provochi una frattura insanabile. Per la giovane tornare a vivere nella casa parentale dopo anni di assenza non è facile: significa dover coniugare l'abitudine all'indipendenza alle regole familiari della convivenza e a relazioni che lei vive in modo doloroso (M. Lonzi 1990, 10).

«In tre anni di collegio avevo conosciuto un po' più a fondo il mondo femminile, e mi ci ero identificata al punto di non volermene più allontanare, ma

appena uscita, verso i tredici anni, l'ho abbandonato di colpo tutta presa dalla mia riapparizione nel mondo» (Lonzi 1978a, 30). L'isolamento e il vivere tra sole donne sono stati, dunque, utili a sospendere il senso di confusione e di disordine provocato dalla vita in famiglia, ma non hanno effetti duraturi. Come accennato, l'influenza dei trascorsi familiari è, infatti, forte: «nel rientro in essa con la coscienza che lì niente era cambiato per me, che non sarei mai più stata amata e accettata come un tempo senza condizioni né confronti, ho smaltito la mia passionalità di bambina e poi di adolescente e sono arrivata all'incontro con l'uomo» (18). Due anni dopo il suo ritorno dal collegio, la giovane Lonzi viene segnata da una vicenda che rinforza la sua convinzione di essere isolata rispetto al suo nucleo familiare: il ragazzo che frequenta allora, che nel diario chiama Cesare³, dopo due anni di relazione, inizia a mostrare interesse verso la sorella di Carla, Lidia. I due iniziano a frequentarsi con il bene placito dei genitori delle ragazze: ciò, oltre a ingigantire la sensazione di mancato riconoscimento da parte dei familiari, incide anche nella valutazione che la giovane ha dei rapporti con gli uomini. Difficile scindere i due piani: come ricorda in *Taci, anzi parla*, Lonzi recepisce il comportamento di Cesare in continuità con quello del padre che, non appena nata la sorella minore, si è rivolto a quest'ultima distogliendo da lei quelle attenzioni di cui si è sentita ingiustamente e dolorosamente privata (Lonzi 1978a, 55-58). La stessa lettera inviata a Gabriella Kristeller prima citata è illuminante per comprendere la connessione tra il modo in cui Lonzi ha vissuto il rapporto di lei bambina con il padre e le sue valutazioni da

³ Il nome del fidanzato di Lonzi è fittizio: nella scrittura del diario di autocoscienza, *Taci, anzi parla* (1978), la scrittrice usa degli pseudonimi per le persone della sua vita. Nella premessa al volume, esplicitando le intenzioni della sua scrittura autocoscienziale, Lonzi motiva questa scelta con la struttura e lo scopo stessi di questo diario: «al diario sono stata spinta [...] da un bisogno di conoscenza di me e degli altri di cui mi prendo tutta la responsabilità. Gli altri con cui mi intreccio in varie relazioni e vicende rispondono ai requisiti necessari, ma questi requisiti non sono assoluti, piuttosto relativi alle mie esigenze che li trovano o no convenienti con criteri soggettivi anche se tutt'altro che opinabili. Il fatto che io li riconosca e discerna con una puntualità che il diario via via evidenzia sotto i miei occhi non dice niente di definitivo su chi possiede quei requisiti e neppure sulla consistenza degli stessi. Nel diario io parlo di rapporti, non di persone. E il diario in se stesso rivela che ogni rapporto serve al soggetto di quel rapporto (a chi vi si pone come soggetto) non perché il soggetto adopra gli altri ma perché il rapporto serve a chi se lo assume anche se può esserne la vittima. Nel diario c'è un solo soggetto, lo scrivente: non si afferma che gli altri non lo sono, ma di fatto non possono apparire tali perché non hanno voce propria. Qualsiasi cosa venga riferita a un rapporto rende giustizia a chi la riferisce, non perché lo scrivente possa dire il falso impunemente (infatti il diario è un meccanismo trasparente) ma perché è lui che si presenta come soggetto. Ho provato il bisogno di dare alle persone che introduco [...] dei nomi fittizi per fare risaltare il lato soggettivo della chiamata in causa» (Lonzi 1978, 7-8).

adulta sul rapporto tra donna e uomo: «la mia personalità veniva continuamente respinta, non accettata. In tutto questo rapporto non mi sentivo passiva, io stessa rifiutavo la personalità del padre sebbene continuavo a sperare che cambiasse, esattamente come lui sperava in me» (M. Lonzi 1990, 10-11). L'impronta di combattiva reattività che Lonzi riconosce a se stessa sin da bambina nel suo rapporto con il padre ritorna in forma più incisiva nella relazione con Cesare: stimolata dall'autonomia guadagnata nei suoi anni lontana dalla famiglia, Lonzi è «ormai [...] pronta a riconoscere l'assurdità» della speranza di ricevere un amore incondizionato «e a uscire vittoriosa dal richiamo affettivo» (18). Ella, dunque, non ha intenzione di accettare un rapporto in cui sia solo l'uomo a porre le condizioni: lei stessa vuole dare forma alla relazione, e così essere riconosciuta pienamente nelle sue esigenze. Al contrario, sia il padre che Cesare le dimostrano il netto rifiuto che gli uomini riservano alle donne autonome⁴. A ciò si aggiunge un altro elemento che, nella vita e nella riflessione successiva, risulterà fondamentale: questo rifiuto del maschile è reso possibile in modo determinante dalla complicità di un'altra donna che, rispondendo ai canoni tradizionali di una femminilità «docile e sognatrice» (M. Lonzi 1990, 10) in modo accondiscendente lascia all'uomo l'esclusiva gestione del rapporto⁵ e dunque gli lascia l'alternativa di svincolarsi da relazioni più impegnative.

Dal 1943, una delle risorse che ha permesso a Lonzi di sopportare il difficile rientro a casa è l'immersione nello studio: a Firenze frequenta il ginnasio, poi il liceo classico, e nel 1950 si iscrive alla facoltà di Lettere. Nel 1952, a ventun anni, per mettere distanza tra sé e quello che sta accadendo tra Lidia e Cesare, oltre che per allontanarsi da un ambiente culturale percepito come limitante, Lonzi decide di trascorrere un periodo di studio a Parigi. Tuttavia, l'esperienza della Ville Lumière

⁴ Negli scritti femministi, in particolare in *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1972) e in *Taci, anzi parla* (1978) queste donne verranno chiamate *clitoridee*, termine utilizzato da Lonzi per indicarne l'autonomia dal maschile sin nella sessualità.

⁵ Così Lonzi descrive la situazione a Gabriella Kristeller nella lettera già citata: «Sentivo sempre il rischio che mi venisse preferita una ragazza docile e sognatrice: curioso che il mio primo amore importante dopo un paio di anni si è innamorato di mia sorella e è passato a lei, esattamente come aveva fatto mio padre. Non ho capito che quella era una legge del mondo patriarcale e che poi avrei scoperto che Freud preferiva la donna vaginale e che la letteratura e la psicanalisi erano piene di giudizi negativi su donne come me. Però l'aver vissuto questa vicenda tipica mi ha fornito il materiale per oggi vederci chiaro» (M. Lonzi 1990, 10).

non è entusiasmante come la giovane studiosa immaginava. Nel diario, con queste parole Lonzi descrive la discrepanza tra la città francese immaginata e quella reale:

Parigi era il mito dell'avventurosità che avrei trovato fuori casa e in cui mi sarei immessa riscattando così anni di mediocrità e di vuoto. Avevo in testa Rimbaud e certi poeti francesi, gli scrittori americani che lì trovavano delle opportunità e poi gli esistenzialisti e gli attori. Vedevo una Parigi composta dai miei elementi. E questo mito dava un sapore al mio soggiorno lì, sebbene fossi impegnata in tutt'altri problemi e avvenimenti. In realtà non sono riuscita a conoscere a Parigi che gente a cui non avrei riservato uno sguardo in Italia. [...] Parigi, come l'avevo sognata, non l'ho neppure intravista. L'avrei trovata dieci anni dopo a Milano, Torino, Roma, incontrando artisti tutti diversi da come me li ero immaginati (Lonzi 1978, 115-116).

Nonostante la fantasia delusa, in quei mesi Lonzi fa la conoscenza di diversi animatori del Théâtre National Populaire che la introducono al dibattito, molto acceso in Francia, attorno al ruolo del regista, dell'autore e al coinvolgimento del pubblico nello spettacolo teatrale. Da qui, Lonzi inizia a interessarsi del rapporto tra arte figurativa e teatro d'avanguardia (Martini 2011, 19). Dopo qualche mese però contrae un'infezione polmonare e nel marzo del 1953 è costretta a tornare a Firenze per curarsi. Tornata a studiare alla facoltà di Lettere, Lonzi conosce Marisa Volpi⁶, con cui dal 1953 al 1958 intratterrà una relazione d'amicizia incentrata sulla comune passione per l'arte moderna. Le due giovani studiano insieme e si confrontano sui temi e le questioni che apprendono dal loro professore Roberto Longhi⁷: inizia un sodalizio che Volpi contrassegnerà, nel suo libro *La casa di Via Tolmino* come «il fervore del fare insieme» (Volpi 1993, 11). Si tratta, per Lonzi di un importante momento di formazione: Vanessa Martini evidenzia come

⁶ Marisa Volpi (1928-2015) è stata una storica dell'arte, una critica d'arte e una scrittrice italiana. Studia a Firenze con Roberto Longhi e frequenta il medesimo ambiente culturale che nutre Lonzi negli anni di critica d'arte. Appassionata di studi sull'arte medievale e moderna, si concentra presto sui nuovi sviluppi dell'arte contemporanea, facendosi promotrice di giovani artisti, tra i quali Giulio Paolini. La sua principale opera in materia di critica d'arte è *Arte dopo il 1945. U.S.A.* del 1969, volume che introduce in Italia lo studio dell'arte statunitense. In ambito narrativo si ricorda il romanzo *Il maestro della betulla* (1986).

⁷ Roberto Longhi (1890-1970) è stato uno storico e critico d'arte e un accademico italiano. Longhi si è occupato di arte moderna e contemporanea, ha curato numerose mostre e ha collaborato a numerose e importanti riviste di settore, dando vita alla rivista «Paragone» nel 1950, così da influenzare notevolmente la concezione estetica di diverse generazioni di critici e artisti italiani. Tra le sue opere si ricordano *Caravaggio* (1952), *Giorgio Morandi al Fiore* (1990) e *Lettere e scartafacci: 1912-1957: i carteggi tra Roberto Longhi e Bernard Berenson* (1993).

quello con Volpi sia il primo rapporto costruttivo che Lonzi intrattiene, sia dal punto di vista della crescita professionale sia dal punto di vista umano (2011, 18). Mentre prepara la tesi sotto la guida di Longhi, Lonzi si trasferisce a Roma, dove inizia a entrare in contatto con numerosi artisti e scenografi. Nel frattempo insegna francese per mantenersi. Nel febbraio del 1956, la giovane studiosa si laurea con una tesi dal titolo *I rapporti tra la scena e le arti figurative dalla fine dell'800*. La connessione tra arti performative e figurative è un argomento nuovo nell'ambiente italiano: la scarsità dei riferimenti bibliografici in Italia, l'esperienza di Lonzi in Francia e la sua capacità di lavorare trasversalmente su differenti linguaggi artistici convincono Longhi a proporre alla sua studentessa di continuare a lavorare alla tesi in vista di una pubblicazione, ma Lonzi rifiuta: sente che quel lavoro si è concluso, e dando nuovamente prova della sua forza di carattere, decide di lasciare Firenze e un ambiente accademico che non sente più stimolante (M. Lonzi 1990, 12).

Conseguita la laurea, Lonzi torna dunque a vivere a Roma, dove inizia a lavorare come segretaria nell'Accademia nazionale di Danza diretta dalla danzatrice e coreografa Jia Russkaja⁸. Non interrompe, tuttavia, la collaborazione con Longhi: Lonzi continua a farvi riferimento per la sua ricerca, interpella il professore per accedere a biblioteche e archivi e lo incontra quando tiene a Roma delle conferenze (Martini 2011, 23-24). I contatti con Firenze, tra l'altro, non si esauriscono nella relazione con il maestro e con i familiari: nel 1957 Lonzi inizia una collaborazione con la galleria fiorentina Il Fiore per cui, nel febbraio del 1958 organizza una mostra del pittore Silvio Loffredo⁹. Per il catalogo di questa mostra Lonzi elabora una sua prima riflessione attorno alla natura della critica d'arte. Attraverso la tensione verso la costruzione di un *rapporto più veritiero* con l'artista e le sue opere che dovrebbe animare la disciplina, si osserva una prima formulazione idealizzata della giovane studiosa di una critica d'arte libera dalle rigidità che la ostacolano:

⁸ Jia Russkaja è lo pseudonimo di Evgenija Borisenko (1902-1970) che è stata una danzatrice e coreografa italo-russa. Nel 1940 fonda quella che diverrà l'Accademia Nazionale di Danza, che dirigerà fino alla sua morte.

⁹ Silvio Loffredo (1920-2013) è stato un pittore italiano appartenente alla corrente postespressionista che si è formato tra l'Italia e la Francia e ha contribuito agli scambi tra artisti europei per tutta la seconda metà del Novecento.

[...] l'intento è di puntare non sui risultati immediati, ma su quelli lontani, non sul quadro più riuscito, ma su quello più problematico e ricco di sviluppi, sulle condizioni più fertili. Inchiodare un pittore alla sua fisionomia acquisita e raggiunta non mi pare onesto atto critico, anche se questo significhi eliminare il panegirico delle presentazioni dei cataloghi, per un rapporto più veritiero. (Martini 2011, 25).

Sempre nel 1956 la nostra pensatrice conosce Mario Lena, un chimico industriale, membro del Partito Comunista Italiano e sindacalista. Pur essendo sempre stata scettica rispetto alla militanza partitica, quest'anno Lonzi si iscrive al Pci da cui uscirà quando l'Urss invade l'Ungheria. Ispirate dalle convinzioni del comune maestro che concepisce il critico d'arte come un pioniere, un avventuriero, un turista, l'estate dell'anno successivo Lonzi e Volpi compiono un lungo viaggio per respirare l'atmosfera culturale e artistica di diverse capitali europee (Martini 2011, 20-21). In questo periodo, Carla Lonzi e Mario Lena iniziano una relazione sentimentale: dopo pochi mesi di frequentazione, i due condividono l'idea di lasciare Roma. In vacanza a Forte dei Marmi, Lonzi contrae l'ennesima infiammazione polmonare. Marta Lonzi afferma che la sorella Carla in quel periodo era fisicamente debilitata a causa dello stress accumulato per le difficoltà lavorative ed economiche: nonostante i riconoscimenti ricevuti per la sua brillante tesi e il vivo interessamento di Longhi avessero fatto presagire un lavoro confacente alla sua professionalità, esso stentava ad arrivare (M. Lonzi 1990, 13). Lonzi si stabilisce sugli Appennini per curarsi, mentre Lena si trasferisce a Viareggio per lavoro. Nel novembre del 1958 i due si sposano civilmente e Lonzi rimane incinta. L'inverno del 1958 e il 1959 sono segnati dai problemi lavorativi di Lena e da una gravidanza trascorsa a Lido di Camaiore quasi in completa solitudine. Il figlio Battista nasce l'8 giugno del 1959 a Viareggio; i mesi successivi saranno trascorsi da Lonzi e dal bambino in una località collinare vicino Firenze, fino alla decisione di trasferirsi a Milano nell'ottobre dello stesso anno. Il periodo a cavallo tra il 1957 e il 1959 segna un cambiamento molto profondo nella vita di Lonzi. In una lettera all'amica Volpi, commenta in questo modo:

È stata un'annata molto "realistica", fin dall'inizio della mia relazione con Mario piena di contraccolpi e di interferenze che davano alle cose una piega che sfuggiva alle mie capacità di controllo e di previsioni. Continuamente necessità precise, dati di fatto, situazioni non prorogabili: Mario e la sua decisione di lavoro, io e la mia difficoltà professionale. Entrambe formule che potevano contenere (e in realtà così è stato poco a poco) analisi e scoperte inaspettate, crude, dolorose proprio per la capacità di morsa e limitazione; non credo di aver passato niente di simile in precedenza. Una crisi di crescita o di maturità, come si dice, di tipo acuto. Poi la malattia e il bambino che hanno dato a tutti gli eventi connessi un carattere pressante, obbligatorio: avrebbero anche potuto non darlo, ma a un certo punto non te la senti di sfuggire alle provocazioni della realtà e vuoi sapere *cos'è* vivere quotidianamente con una persona, accettare un vincolo sociale, mutare stato giuridico, cambiare radicalmente modo di esistenza, aspettare un bambino, farlo, vivere in un piccolo centro, al mare, correre su e giù ai grandi centri – quanta capacità di reggere, di intervenire. Ci sono altri mille modi di spezzare un tran tran comodo e angoscioso insieme, fruttuoso ma su piani sterili, ecc. ... la mia "provocazione" è stata questa, almeno io l'ho sentita così, diciamo pure esistenzialmente (M. Lonzi 1990, 14).

In questo periodo Lonzi lotta con la doppia esigenza di fare esperienza di una vita scandita da tappe conformi ai doveri sociali dettati dall'epoca e di non abbandonare del tutto il mondo artistico a cui iniziava ad appartenere da qualche anno. Il tentativo di conciliare il ruolo femminile tradizionale, di moglie e madre, con la figura dell'intellettuale emancipata¹⁰ provocano nella pensatrice disagio e sofferenza per quello che appare un «rapporto senza mediazioni con la quotidianità». Tuttavia, ciò che si fa strada in modo insistente, oltre all'esigenza di conciliare differenti ruoli sociali, è che l'urgenza della concretezza a cui è richiamata ogni giorno spinge la pensatrice in modo altrettanto urgente e

¹⁰ La conciliazione tra maternità e lavoro è uno dei temi fondamentali del femminismo degli anni Settanta nonché di profonda distanza tra di esso e il movimento di emancipazione delle donne. Mentre quest'ultimo, infatti, faceva pressione sulle istituzioni affinché si promulgassero leggi di tutela del lavoro femminile e di conciliazione del doppio ruolo di lavoratrice e casalinga, le femministe della seconda ondata hanno denunciato il doppio ricatto sotteso a una strategia volta al compromesso. Per approfondire la critica all'emancipazione in ambito femminista, in particolare a proposito della questione lavorativa, si vedano: Bianchi, *Oltre il doppio lavoro* (1978); Zanuso, *Gli studi sulla doppia presenza* (1987); Libreria delle donne di Milano, *Sottosopra rosso. È accaduto non per caso* (1996); Cigarini, *Un'altra narrazione del lavoro* (2006); Nannicini, *Sguardi di donne sul lavoro che cambia* (2006); Libreria delle donne di Milano, *Sottosopra rosso. Immagina che il lavoro* (2009).

«necessario [a]l ripensamento di sé» (Martini 2011, 26). Tale ripensamento prende forma nella scrittura di componimenti in versi che impegna Lonzi tra il 1958 e il 1963. Come emerge in modo evidente dalla lettura delle sue poesie, questo strumento espressivo non supporta la pensatrice nel perseguire il principio dell'«adesione alla vita» che ha guidato le sue scelte del periodo, bensì mostrano come la sua attenzione sia in realtà diretta a un nucleo di riflessione intimo e totalmente straniato rispetto alle vicende quotidiane. Lei stessa, in *Taci anzi parla*, afferma:

Avevo appena cominciato a scriverne che il rapporto con Marion [Marisa Volpi]¹¹ si è rotto in modo improvviso e per me inesplicabile; nonostante la bella laurea non trovavo la minima occasione di lavoro “creativo” come credevo che mi spettasse; mi sono nuovamente ammalata di tbc; mi sono innamorata e sposata; ho mutato bruscamente la mia esistenza; ho avuto un bambino. C'era da analizzare cosa avevo combinato e perché. Invece niente di tutto questo nelle poesie (1978a, 1109).

Come detto, nel 1963 Lonzi interrompe la pratica della poesia come strumento privilegiato di indagine su di sé. Nonostante ciò, anche nel suo diario di autoscienza, che appartiene agli anni 1972-1978, ritroviamo più di una riflessione in versi: le poesie costituiscono un punto di riferimento importante per Lonzi, un'ancora che le impedisce di perdersi completamente. Lei stessa, nello stralcio di uno scritto inedito, riportato nella sua biografia composta dalla sorella, ammette: «ero così legata a quelle [le poesie] che le rileggevo, le ripetevo tra me e me, tenevo il manoscritto vicino al letto quando un disagio tremendo mi faceva sentire di aver perso qualcosa, e quel qualcosa le poesie me lo restituivano. Almeno in parte» (Jaquinta M. Lonzi 1990, 14-15). Le poesie sono per Lonzi uno strumento di riflessione e di espressione: tra sé e sé sente che quelle pagine costituiscono uno spazio che agevola la sua presa di coscienza. La necessità di appigliarsi a una parola che sorge dentro di sé per esprimersi, per definirsi, è in molte circostanze l'unico oggetto che prende corpo nella sua scrittura:

¹¹ Marion è lo pseudonimo che Lonzi usa nel diario per l'amica Marisa Volpi (cfr. nota 3 di questo capitolo).

Una parola onnicomprensiva
irremovibile che detta
diventi materia dura.
Terra o pietra.
Che io la veda
la tocchi, poi.
Materia non risonante (Lonzi 1985).

«Ho capito alla fine perché sono attaccata all'epoca delle poesie» ammette la pensatrice anni dopo nel suo diario, «perché lì la mia vita ha preso un corso nuovo, lì sono nata e ho affrontato il mistero non sapendo come e quando ne sarei uscita, allora è un processo che ho visto collegato con me dalla A alla Z, e giorno dopo giorno l'ho percorso...» (Lonzi 1978a, 119). Come precisa Marta Lonzi, le poesie rappresentano un preludio delle riflessioni che Lonzi compirà più avanti: i nuclei fondamentali sono tutti presenti, e ciò è confermato dall'interpretazione che l'autrice ne dà anni più tardi nel diario e in altri scritti (Lonzi 1977, 1978). Ad esempio, in un testo del 1977 Lonzi racconta di come un tema centrale del suo pensiero, quello dell'identità della donna come mancanza e come vuoto, sia emerso dalla sua stessa esperienza e grazie all'aiuto delle poesie: «non è stato semplice rendermi conto che quella mia mancanza di identità che ho sempre sentito come tipicamente mia e da cui ho tratto appagamento e disperazione, era me stessa, era la mia sola possibilità di esserlo. [...] [Le poesie] mi aiutano a capire in che modo sono riuscita a tenere a bada il momento in cui mi si rivelava per la prima volta come un dato inconfutabile» (Lonzi 1977, 25).

Attraverso i suoi versi emerge in modo chiaro come, nel periodo a cavallo tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, Lonzi inizi a confrontarsi con il forte contrasto tra il senso di sé e la vita vissuta: la profondità dell'indagine interiore che ha luogo attraverso la scrittura non ha un corrispettivo all'esterno, ancora è lontana la consapevolezza che la condurrà, un decennio più avanti, all'incontro con il femminismo. Pur essendo, dunque, lontani dal periodo più maturo della sua riflessione, è da notare come Lonzi abbia dato grande importanza a questi componimenti per tutta la sua vita. Le poesie costituiscono un modo in cui la scrittrice cercherà, ancora molti anni dopo, il riconoscimento all'esterno: le farà

leggere a varie persone a cui è legata quali la sorella Marta, le donne di Rivolta femminile, Pietro Consagra, alcuni artisti. Tuttavia, non si adopererà mai veramente per pubblicarle, convinta che il riconoscimento che desidera non può arrivare attraverso l'investitura di un ruolo pubblico. La pubblicazione delle sue poesie, come già detto, avverrà solo dopo la sua morte a cura della sorella Marta e di Anna Jaquinta: usciranno nel 1985 raccolte nel volume *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Ma la scelta di non pubblicarle non è mai stata definitiva per Lonzi, la questione del riconoscimento a cui essa è legata è un nodo complesso. Infatti, ancora il 18 ottobre del 1975 scrive nel suo diario: «leggo che c'è un'ondata di poetesse e poeti in America, che la poesia è diffusissima. Subito mi viene il rimpianto per non avere pubblicato le mie poesie – ormai è una cosa comica – e mi propongo di farlo appena a Milano» (Lonzi 1978a, 1141). Come detto, non prenderà mai questa decisione. Dai versi che completano questa sua riflessione emerge come quella dell'impossibilità di un riconoscimento autentico attraverso l'adesione a un ruolo sociale è una ferma convinzione per Lonzi che, tuttavia, non è scevra di contraddizioni e difficoltà:

Mi sono trovata
tante cose da fare
per ingannare il tempo
e resistere a non
pubblicare le mie poesie.
Non avrei potuto
non credere
a un destino di poeta
(ho potuto non credere
a un destino
di critica d'arte
di femminista).
Mi sarei sicuramente
ingaggiata come poetessa
se altri me l'avesse offerto
(se me l'avesse invece rifiutato
come avrei potuto risollevarmi?).

Così bruciando l'anonimato
la situazione misconosciuta
che è stata la mia vitale
contro la quale lottavo
in segreto per mantenerla
in pubblico (Lonzi 1978a, 1141-1142)

Lonzi non troverà mai corrispondenza grazie alle poesie: il loro linguaggio ostico le rende di difficile lettura, le persone a lei vicine non comprendono di dover andare alla sostanza del loro senso e le giudicheranno insoddisfacenti in base a canoni estetici, tecnici. Il fatto che nessuno comprenderà che esse sono state il primo tentativo di cercare la propria identità viene vissuto da Lonzi come un fallimento della comunicazione, che le procurerà una sofferenza determinante per gli sviluppi del suo pensiero. Da una parte, come afferma Boccia, questa delusione ha contribuito a «radicalizzare il sentimento di solitudine che non abbandonerà mai Carla Lonzi e che segnerà profondamente i suoi rapporti anche nel gruppo di Rivolta» (Boccia 1990, 41), dall'altra parte, essa ha spinto l'autrice a cercare altre forme di espressione di sé che prenderanno forma con il femminismo. Gradatamente, le poesie esauriscono il loro compito di supporto nella solitaria percezione di sé della scrittrice. I primi germi di consapevolezza del proprio essere non trovano ancora lo spazio per una completa espressione: la pensatrice non è ancora pronta al salto verso la concentrazione su di sé e sulle relazioni tra donne che affronterà più avanti nel femminismo. A cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, infatti, ella è ancora proiettata all'inserimento culturale, al centro delle sue prospettive si trova il mondo dell'uomo. Anni dopo, Lonzi interpreta la scrittura delle poesie come funzionale alla sua permanenza nel mondo maschile: essa risulta uno strumento che le ha permesso di «resistere in una condizione» che la spingeva a «rinnegare» la coscienza di sé, a «risolvere» se stessa «nell'adeguamento» del ruolo pubblico della donna di cultura (Lonzi 1977, 25). Questa scrittura "d'emergenza" si interrompe bruscamente: «[...] a un certo punto ho smesso di scrivere» afferma la pensatrice nel diario di autocoscienza. E aggiunge: «il periplo era compiuto nelle sue tappe essenziali, stavo passando ad altro, a una conoscenza dell'uomo nel suo momento creativo, l'artista [...]» (Lonzi 1978a, 40).

L'immersione nel profondo della propria coscienza che si è prodotta con le poesie, lascia spazio a un periodo di lunga attività nel campo della critica d'arte.

Questa nuova fase ha inizio nel 1960, anno segnato dalla decisione, condivisa con il marito Mario Lena, di trasferirsi a Milano. È in questo momento che il tanto atteso lavoro, legato agli studi di storia dell'arte, arriva. A Milano Lonzi incontra realtà e personaggi della scena artistica cittadina e nazionale: conosce il pittore Pinot Gallizio, inizia a collaborare con la galleria Notizie di Torino, lavora per la Rai nella trasmissione radiofonica *L'approdo* e scrive per la rivista «L'approdo letterario». Nella lettera a Kristeller già nominata, Lonzi descrive così questo periodo: «entravo piano piano nel mondo dell'arte, conoscevo artisti, ne assaporavo la creatività, li studiavo, mi misuravo con loro, trovavo un modo per identificarmi nel mondo maschile» (M. Lonzi 1990, 15).

Il modo in cui Lonzi tenta di entrare in comunicazione con gli artisti, di comprenderne con partecipazione i meccanismi creativi, è motivo di attrito con il maestro Longhi. I due hanno gusti sempre più in contrasto. Longhi è uno studioso e critico d'arte dall'impostazione classica, con un approccio storicista e volto a cogliere i riferimenti artistici del passato nell'arte contemporanea. Lonzi, al contrario, appartiene a una successiva generazione di pensatrici e pensatori che si lega a un concetto d'arte in totale discontinuità con il passato e l'esperienza artistica pregressa¹². Per tale ragione, nel decennio Sessanta, la giovane critica baserà il suo lavoro di critica sulle relazioni di lavoro e di amicizia che via via stabilirà con le e gli artisti del panorama nazionale. La tensione tra il professore e l'allieva si dà soprattutto su questo ultimo punto: come suggerisce Vanessa Martini, «la parzialità dei giudizi» che Lonzi esprime sugli artisti nasce da una sincera partecipazione al processo artistico, tuttavia Longhi la accusa di avere un atteggiamento «gratuitamente fazioso», collaborativo nell'interpretare in senso mercantile la

¹² Michele Dantini, nel saggio dedicato a Carla Lonzi nel suo *Geopolitiche dell'arte*, mette a fuoco come l'autrice, nelle sue interpretazioni dell'opera d'arte, non mostri il minimo interesse per il contesto storico, compresa l'eredità dal passato, bensì per tutto quello che l'artista, e forse di più l'opera, ha da dire sulla vita. A questo proposito, Dantini afferma «una dismisura di Lonzi, o [...] l'arbitrarietà di taluni passaggi dell'interpretazione. [...] L'arbitrarietà è deliberata e del tutto consapevole; conseguenza quasi di una scelta (mai resa esplicita) di una "crudeltà" storiografica. Non appena posta la questione del rapporto tra arte e vita, o sollevata l'istanza dell'"autenticità", Lonzi sembra come perdere interesse per l'artista, distaccarsene per illuminarne il limite storico-generazionale [...]» (Dantini 2012, 186).

produzione artistica e i rapporti interni al mondo dell'arte (Martini 2011, 33). Il disappunto del professore condiziona pesantemente il lavoro di Lonzi: diversi suoi contributi per *L'approdo* e per «L'approdo letterario» vengono pesantemente rimaneggiati da Longhi, uno scritto su Pinot Gallizio¹³ le viene rifiutato (Martini 2011, 31), mentre Carlo Betocchi, responsabile della rivista e del programma radiofonico, nonché amico e collaboratore di Longhi, invita Lonzi a non dare spazio all'arte informale-*autre*¹⁴ e alle nuove tendenze artistiche statunitensi¹⁵. Come dimostra una lettera inviata al professore, Lonzi tenta di fugare il dubbio di un suo contributo alla mercificazione dell'arte: a tal scopo, motiva il suo entusiasmo come un personale «modo di aderire e di interpretare una condizione creativa che [le] sembra produttiva sul piano umano» (Martini 2011, 31). Nonostante i tentativi di sanare la frattura tra i due, nel tempo, essa arriverà alla rottura definitiva. Vedremo più avanti come l'approccio alla critica d'arte di Lonzi, più votato alle ragioni esistenziali e trasformative dell'arte e lontano dal canone artistico classico, sarà quanto produrrà, un decennio più tardi, l'allontanamento dallo stesso mondo dell'arte.

In questo periodo, il rapporto con Lena entra in crisi: Lonzi attribuisce al marito un comportamento simile a quello del padre, lo stesso ricatto emotivo che la pensatrice sente di aver subito sin dalla primissima infanzia, secondo cui il rapporto tra un uomo e una donna dura fintanto che la donna rispetta le aspettative maschili proiettate su di lei. Nella lettera a Kristeller Lonzi afferma:

¹³ Pinot Gallizio è lo pseudonimo di Giuseppe Gallizio (1901-1964), pittore piemontese dall'esperienza piuttosto eclettica. Formatosi come farmacista, entrerà in politica nel secondo dopoguerra, dopo essere stato partigiano. Inizia a sperimentare nel campo pittorico a cinquant'anni: è l'inventore della pittura industriale e promotore della sintesi tra pittura ed esperienza industriale. Nel 1957 è tra i fondatori dell'Internazionale situazionista, da cui si allontana nel 1960 per divergenze artistiche. Muore all'improvviso nel 1964, all'età di 62 anni.

¹⁴ Quella dell'arte informale-*autre* è una corrente artistica che si è imposta tra gli anni Quaranta e Cinquanta. Sorta dapprima in Francia, si è sviluppata negli Stati Uniti, in tutta Europa e, dunque, anche in Italia, e produrrà notevoli conseguenze nelle tendenze artistiche dei decenni Sessanta e Settanta. Il termine viene coniato dal critico d'arte francese Michel Tapié, i primi e principali esponenti di questa tendenza sono Jean Fautrier, Jean Dubuffet, Hans Hoffmann. In contrasto con le precedenti forme dell'astrattismo, l'arte informale esprime la perdita di certezze e di riferimenti provocata dal dramma del secondo conflitto mondiale, attraverso l'uso di categorie della filosofia esistenzialista francese che portano a un'attenzione maggiore per il gesto artistico, e dunque per l'artista, rispetto alla forma e al contenuto dell'opera.

¹⁵In una lettera del 6 ottobre 1961, Betocchi comunica a Lonzi che nella trasmissione radio, le influenze artistiche più contemporanee «vanno contenute debitamente» (Martini 2011, 32).

Non avrei potuto ancora sopportare scontri sul piano donna-uomo, tutto in me era fragile dal momento che mio marito stava diventando quello che era stato mio padre, un ricattatore sul piano affettivo e dei doveri: si aspettava da me una collaborazione con lui di cui fare lo scopo della mia vita. Era esattamente l'imbroglio paterno che si ripresentava, io non dovevo esistere, ero in colpa a cercare me stessa e a occuparmi di me, il mio peccato originale tornava alla luce. Di nuovo ero all'ostracismo dal mondo maschile, la conciliazione non si era verificata, di nuovo mi sentivo male, facevo piani di fuga, lottavo con la sonnolenza (Jaquinta, M. Lonzi 1990, 15-16).

Ciò che in questo periodo Lonzi inizia a riconoscere come una costante della sua vita, nel tempo diverrà uno dei cardini della sua riflessione teorica: negli anni Settanta, la pensatrice riconoscerà che il rapporto tra donna e uomo è strutturalmente condizionato dal divario tra i sessi, per cui la donna, in modi più o meno espliciti, è sempre spinta a farsi specchio, supporto e risoluzione delle aspettative e dei desideri maschili.

Come già accennato, a partire dal 1960 Lonzi intraprende sempre più attivamente la carriera di critica d'arte: nel decennio successivo la sua attenzione è tutta concentrata sull'artista e i motivi e le modalità della sua produzione creativa. Il lavoro assorbe totalmente le energie di Lonzi: l'attività prosegue con l'allestimento di mostre in diverse città italiane, quali Torino, Alba e Firenze. Lonzi diventa una presenza sempre più influente nell'ambiente artistico italiano: grazie al suo carisma, negli anni fa la conoscenza di numerosi pittori e scultori emergenti. Molte di queste conoscenze assumono un carattere immediatamente intimo, ben più che lavorativo: il rapporto con Giulio Paolini e Luciano Fabro proseguirà anche quando Lonzi si allontanerà dalla critica d'arte, con Pietro Consagra intratterrà una lunga relazione sentimentale, Carla Accardi sarà un'amica con cui condividerà la riflessione sull'arte e l'entrata nel femminismo.

Il primo rapporto significativo di Lonzi con un artista è quello con Pinot Gallizio che risale alla fine del 1959¹⁶. In quell'anno, i due iniziano una

¹⁶ Lonzi inizia la collaborazione con la Galleria Notizie di Torino nel 1960, curando la mostra personale di Gallizio *La Gibigianna*, per cui scrive il catalogo *La Gibigianna di Pinot Gallizio*. Altri lavori su Gallizio saranno: la parte dedicata all'artista nel catalogo della mostra collettiva *Bluhm, Gallizio, Onishi, Shiraga, Tapies, Twombly* che si tiene dal 14 aprile 10 maggio 1962 presso la Galleria Notizie; un documentario per la Rai risalente al 1963; un articolo comparso nel 1964 sulla rivista «L'Europa letteraria» dopo la morte dell'artista.

collaborazione sempre più serrata, resa possibile dal fatto che Lonzi riconosce nell'artista la «volontà di creare nella vita, di dar luogo a infinite possibilità»¹⁷ e allo stesso tempo lui «la fa sentire pienamente ospitata» nel processo di creazione artistica che si apre al «tra noi» (Bertolino 2011, 47). Gallizio si dimostra in totale controtendenza rispetto alla figura dell'artista-genio: Lonzi ammira questa personalità depurata da «una dose tossica di sublimazione e di smania di sé» (Lonzi 1964, 170), che le lascia ampio spazio per dare libero sfogo al suo desiderio di “intromissione” nel processo artistico. Grazie a questo rapporto, Lonzi finalmente si sente autorizzata a non fermarsi sulla soglia, ma a entrare nel vivo della comprensione dell'opera fino a influenzare la creatività dell'artista (Bertolino 2011, 46-47). È proprio Gallizio, infatti, che permette a Lonzi di comprendere sino in fondo la portata del gesto artistico e di arrivare all'intuizione che esprimerà più avanti: l'arte ha il suo ruolo principale nel dare un contributo allo sviluppo dell'individuo moderno. Come afferma Boccia, «del momento artistico [a Lonzi] interessava il prodursi e manifestarsi dell'autenticità nel processo creativo. Autenticità che è dell'artista, è tra l'artista e l'opera, e non può quindi essere riconosciuta solo nell'opera, senza investire tutto il processo della creatività, la vita stessa di cui è parte e che lo rende possibile» (Boccia 1990, 49). In questo senso, l'artista è il primo soggetto su cui Lonzi si concentra per analizzare i meccanismi della presa di coscienza individuale: la funzione del critico, come riconosce Giorgina Bertolino, per lei sta tutta nel farsi coinvolgere nella «ricerca di una misura tra biografia e storia dell'arte» (2011, 45). Il sodalizio con Gallizio termina bruscamente per la morte prematura e improvvisa dell'artista nel 1964, lasciando irrealizzate le aspettative di Lonzi.

Nel dicembre del 1963, Lonzi pubblica sul quotidiano «L'Avanti!» *La solitudine del critico*. Con questo articolo la pensatrice si inserisce nel dibattito, molto vivace in quel periodo, sullo statuto della critica d'arte e inizia a maturare una posizione polemica nei riguardi della sua professione. Si tratta di una risposta all'intervento con cui il celebre studioso d'arte Giulio Carlo Argan¹⁸ ha aperto il

¹⁷ Lettera di Lonzi a Gallizio datata 9 marzo 1961 (Conti Fiorino Martini 2011, 46).

¹⁸ Giulio Carlo Argan (1909-1992) è stato un critico d'arte, un accademico e un politico italiano. Molto influente nel clima culturale italiano del secondo dopoguerra, interviene in merito all'arte figurativa e all'urbanistica in favore delle nuove tendenze artistiche.

XII Congresso Artisti, Critici, Studiosi d'Arte tenutosi a Verucchio dal 28 al 30 settembre di quell'anno. In questa sede, analizzando l'utilizzo di nuove tecniche da parte di alcuni collettivi di artisti italiani e tedeschi, Argan mostra apprezzamento per un'arte collettiva e collaborativa, in contrasto con la figura del genio artistico, talento solitario dalla personalità individualista e indipendente. In queste nuove forme d'arte, secondo Argan, anche il ruolo del critico si modifica, venendo questi coinvolto nella programmazione artistica. Le considerazioni del critico d'arte sono certamente in linea con la tendenza a lui contemporanea¹⁹, tuttavia lo studioso Michele Dantini chiarisce che egli non si limita all'entusiastica constatazione di una nuova fase dell'arte contemporanea²⁰. Argan difende, infatti, una politica culturale che vuole l'arte sottoposta a una pianificazione centralizzata a livello politico nazionale, strategia che negli anni Sessanta viene proposta come argine necessario a contenere le implicazioni mercantilizanti delle scelte artistiche. Secondo Dantini, nell'elaborazione di Argan, il critico rientra nel progetto di programmazione artistica con il ruolo di supervisore della produzione artistica: «l'atteggiamento [...] [di Argan] è prescrittivo. [...] L'enfasi cade sui caratteri collettivi dei nuovi orientamenti e sul ruolo sovraordinato e preliminare del critico-“metodologo”. Questioni di sensibilità o talento individuali sono superate [...]» (Dantini 2010, 11). Quella del critico, che detiene l'idea compiuta e generale che indirizza il processo artistico, dunque, è la sola figura che spicca nella sua individualità al di sopra di collaborazioni artistiche.

Nel suo articolo su «L'Avanti!», Lonzi si dimostra una voce critica all'interno del panorama artistico: così come in contrasto con la posizione tradizionale di Longhi, allo stesso tempo in opposizione a una prospettiva, quale quella di Argan, più attuale e confacente al linguaggio artistico contemporaneo. La giovane critica d'arte risponde ad Argan dando voce alla giovane generazione di critici a cui appartiene, che si interroga sullo statuto della critica d'arte ed entra in polemica con

¹⁹ Nella sua ricostruzione dell'arte degli anni Sessanta, Vanessa Martini chiarisce che è sempre «il singolo, l'individuo a compiere l'azione creativa», ma «ciò avviene con un manifesto intento dialogico, partecipativo, relazionale» (Martini 2011, 12).

²⁰ Michele Dantini ricostruisce il clima culturale in cui si inserisce l'intervento di Argan al Congresso di Verucchio del 1963 nell'articolo *Giulio Argan e l'etica della critica*, in «Il Manifesto» (8 dicembre 2010, 11). In questo articolo riporta anche la posizione contraria che Lonzi elabora all'interno di un clima di contestazione delle posizioni del noto critico.

chi la propone come uno strumento di controllo della creazione artistica²¹. Secondo questi giovani studiosi, dinnanzi ad artisti che si interrogano sulla relazione tra sé, l'opera e il pubblico, il critico deve essere pronto a cogliere le conseguenze per la propria professione, compreso il rischio di vedere esaurito il proprio ruolo di medium tra opera e pubblico. Partendo da questa prospettiva, Lonzi polemizza con Argan in quanto, secondo lei, egli si pone in una posizione difensiva: Argan è deciso a fare del critico colui che manovra e dirige le nuove spinte alla collaborazione e, in questo senso, attribuisce alla critica una posizione di potere, come avvio e ultima parola sul processo artistico. Afferma Lonzi: «non mi sembra un caso che la nuova professione di fede coincida in Argan con una difesa d'ufficio della sua funzione, quando postula il principio [...] che le formulazioni teoriche dei critici possano avere una incidenza interna alla creazione artistica» (Lonzi 1963). Dunque, secondo la giovane critica, Argan non si è posto nella condizione di comprendere le tendenze artistiche a lui contemporanee: anzi, il suo atteggiamento è la riprova del fallimento del critico come *trait d'union* tra l'artista e il pubblico. Nelle sue intenzioni, il critico si è trasformato in un «dispensatore di benemerienze civili e morali», che rinuncia a un rapporto autentico sia con l'artista che con il pubblico per mantenere al centro la propria professione e darle massima risonanza.

La critica di Lonzi non intende posizionarsi all'interno di un dibattito tra critici d'arte, bensì aspira a un piano esistenziale e politico più generale in cui viene ricompreso e interpretato l'atteggiamento del critico d'arte. In finale di articolo, la critica afferma che «[...] il critico che accetta il ruolo, tutto formale, di una supervisione concorre a riconfermare la società nella sua abitudine a devolvere all'autorità dei *patres* quelle responsabilità che spettano finalmente a ciascuno dei suoi membri». Sembra che Lonzi faccia riferimento alla lettura critica e antiautoritaria della società che matura negli ambienti di sinistra italiani negli anni

²¹ Come mostra il volume di Michele Dantini, *Geopolitiche dell'arte* (2012), la critica d'arte postbellica, e in particolare il suo sviluppo degli anni Sessanta, «costituisce per lo più [...] una pratica di dominio che si interrompe solo a tratti, per episodi destinati a rimanere marginali: mette a tacere più di quanto non scelga di rivelare» (Dantini 2012, 6). Carla Lonzi, insieme a Germano Celant, Maurizio Cattelan e altri, appartiene a quella corrente critica minoritaria e innovatrice che, al contrario, intende rivelare la potenza destabilizzante di «una nuova generazione [di artisti che] scopre la necessità di sperimentare “abbandono”, “spregiudicatezza”, “avventura”, “intuizione creatrice”, “immediatezza”, “esperienza” [...] lasciandosi alle spalle preoccupazioni di ortodossia e costumi funzionali» (Dantini 2012, 17).

Sessanta²². La nostra autrice critica, infatti, una società impostata su un antiquato quanto dispotico modello culturale che incanala le intenzioni e le espressioni individuali in rigide strutture istituzionali: la netta spartizione delle competenze tra distinti ruoli professionali, in cui rientra il critico d'arte, fa parte, a suo avviso, di questa stessa dinamica. Allo stesso tempo, nelle parole di Lonzi come nello spirito della sua epoca, è forte la certezza che la società contenga in sé gli strumenti per andare oltre i suoi limiti in favore di una relazione diretta, attiva e responsabile di ogni individuo con la cultura²³. In questa ottica, Lonzi è interessata a comprendere quale parte può avere l'arte all'interno di cambiamento radicale e necessario: a suo avviso, l'artista «ha tutte le condizioni per accettare come verità quella che scaturisce dalla propria spontanea costituzione di coscienza. Non si tratta più di difendere le idee sul piano delle crociate, ma di convalidarle in riferimento a una propria autenticità individuale» (Lonzi 1963, corsivo mio). Il principio antiideologico e l'autenticità, come vedremo, sono due saranno due principi centrali nell'elaborazione lonziana femminista: esse costituiranno la bussola che dirigerà la ricerca di una soggettivazione femminile estranea al modello culturale imposto dal patriarcato (Lonzi 1977, 150-154). Qui, l'arte intesa come il luogo in cui prende corpo la verità personale dell'artista diviene un'esperienza esemplare, capace di incentivare lo spettatore a liberarsi «dall'imperativo di adeguarsi a formule precostituite e a modelli etici dettati da necessità sociali». In questa nuova

²² L'antiautoritarismo rappresenta una delle principali spinte che muove i movimenti giovanili, operai e femministi internazionali a cavallo tra i decenni Sessanta e Settanta. Si è trattato del presupposto di una generale trasformazione sociale basata sul rifiuto di ogni forma di autorità (da quella parentale e scolastica, alle istituzioni militare e legislativa) e la ricerca di forme alternative di vita sociale che ne escludessero il presupposto. In Italia si è imposto un importante movimento antiautoritario all'interno dell'istituzione scolastica. A tal proposito si vedano i testi dello psichiatra Elvio Fachinelli e il celebre *Lettera a una professoressa* di Don Lorenzo Milani. Questo processo ha visto le femministe partecipare attivamente attraverso la formazione di donne adulte con i corsi delle 150 ore. A tal proposito, si veda il saggio di Angela Balzarro (2012) e l'esperienza di Lea Melandri che ha fondato una scuola delle 150 ore a Milano, raccontata ne *L'infamia originaria. Facciamola finita con il cuore e la politica*, Manifestolibri, Roma 1997 e *Una visceralità indicibile*, Franco Angeli editore, Milano 2002.

²³ Come è già visibile in questo capitolo, e come vedremo più nel dettaglio nel prossimo, Carla Lonzi imposta il suo lavoro teorico su una critica radicale alla cultura che, in ogni sua manifestazione, modella la società su un'impronta patriarcale. In questo senso, pur in una modalità peculiare, non si può ignorare che Lonzi partecipi della «generalizzazione del cambiamento» (D'Eramo 1978, XIV) in atto tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. Per approfondire il clima di contestazione e di trasformazione politica di quegli anni si vedano: D'Eramo, *L'immaginazione senza potere. Mito e realtà del '68* (1978); Viale, *Il sessantotto: tra rivoluzione e restaurazione*, 1978; Fachinelli, Muraro Vaiani, Sartori, *L'erba voglio. Pratica non autoritaria nella scuola* (1979).

prospettiva, che rifiuta la cultura come istituzione che educa gli interessi e i gusti della massa²⁴, la critica d'arte entra in crisi in quanto strumento che contribuisce alla passività tanto dell'artista quanto del fruitore. Per sopravvivere e continuare ad avere una funzione propria, anch'essa deve adeguarsi al nuovo spirito dei tempi: «la fortuna del critico militante appare ormai interamente affidata alle risorse di un ambito e di una vicenda personali di sforzo e di penetrazione in vista di una verità personale da raggiungere». Nel discorso lonziano ritorna la figura del critico come personalità individuale presente in Argan ma l'individualismo²⁵ cui Lonzi si riferisce non si manifesta in una posizione di potere rispetto all'artista, ma nella capacità di lasciarsi interpellare esistenzialmente dall'arte che fruisce e se riesce a produrre un proprio punto di vista utile al rapporto tra artista e pubblico.

Con la pubblicazione di questo articolo il rapporto tra Lonzi e Longhi si rompe definitivamente. La distanza tra i due si amplifica nella misura in cui Lonzi si fa sempre più convinta sostenitrice di questo nuovo modo di intendere la produzione artistica e la critica d'arte. Nonostante i tentativi di chiarimento di Lonzi già detti precedentemente, il maestro continuerà ad avere in sospetto l'allieva che, con il suo atteggiamento troppo e fazioso nei confronti degli artisti, contribuisce alla mercantilizzazione e quindi allo snaturamento dell'arte (Vantini 2011, 14).

La riflessione critica sullo statuto della propria professione non è priva di conseguenze nella vita personale di Lonzi. La conoscenza sempre più approfondita dell'ambiente artistico che frequenta matura in lei la consapevolezza di alcune

²⁴ L'idea della cultura come istituzione che educa la massa e trasforma lo spettatore in consumatore di prodotti culturali prende forma nella medesima cornice teorica delineata poco sopra. Ai riferimenti delle due note precedenti aggiungiamo il lavoro di Pier Paolo Pasolini contro l'omologazione culturale e "il totalitarismo consumista" in *Contro la televisione* (1973), *Scritti corsari* (1975), *Lettere luterane* (1976).

²⁵ Negli scritti d'arte lonziani, il lemma "individuo" ritorna più volte. Tale utilizzo può far pensare, nonostante la sua nota posizione critica, alla possibilità di inserire Lonzi nel contesto culturale della modernità occidentale, di cui, appunto, il concetto di individuo è una delle espressioni più tipiche. A tal riguardo, c'è certamente da tenere presente che nel periodo della critica d'arte Lonzi non ha ancora sviluppato una visione globalmente critica della cultura in quanto prodotto maschile e patriarcale e, dunque, è plausibile che non fosse avvertita sulla criticità del lemma in questione. A conforto di tale ipotesi, si deve osservare come, nella sua elaborazione femminista, la pensatrice tiene sempre al centro una concezione della singolarità ma non facendo più uso del lemma "individuo". Dopotutto, è da considerare che una certa adesione di Lonzi all'humus culturale suo contemporaneo è ravvisabile nella stessa fase femminista, questione centrale per lo sviluppo di questo nostro lavoro. Nei successivi capitoli si avrà modo di osservare come la nostra analisi abbia condotto a rintracciare un riferimento di Lonzi al pensiero francese, in particolare alla filosofia esistenzialista, all'antropologia sociale e, in misura minore, allo strutturalismo foucaultiano nonché alla teoria del riconoscimento hegeliana.

dinamiche che hanno luogo nella sua vita. Nella lettera a Kristeller, Lonzi rende conto dell'insoddisfazione maturata nei confronti del rapporto con Marisa Volpi: la critica d'arte parla con amarezza del suo tentativo «di trovare l'equilibrio in un'amicizia con una ragazza, amicizia intellettuale e di rapporto autentico ma piano piano scivolata in un sodalizio emancipato di reciproco sostegno per un'affermazione professionale» (M. Lonzi 1990, 19). Il lavoro di critica, tanto desiderato appena finiti gli studi, nel tempo diviene motivo di insoddisfazione perché non le permette di costruire rapporti soddisfacenti dal punto di vista umano, bensì solo strumentali alla carriera. Questo è ciò che Lonzi avverte nel rapporto con Volpi; più avanti arriverà alla consapevolezza che lo stesso avviene nei rapporti con gli artisti con cui collabora.

Nel 1964, mentre si consolida il rapporto con lo scultore Pietro Consagra, che ha conosciuto nel 1962, la crisi con Mario Lena diventa definitiva. La fine del matrimonio rappresenta per Lonzi il momento per riflettere ancora una volta sulla relazione tra donna e uomo. Marta Lonzi riporta nella sua biografia una riflessione che la sorella compirà anni dopo:

[...] in un mondo patriarcale, con la specie maschile al potere, l'aver io avuto da piccola e da giovane un rifiuto da parte dell'uomo [...] mi ha creato un condizionamento, quello di dover trovare una riconciliazione con l'uomo per ristabilire il mio equilibrio [...]. Allora al tempo del matrimonio non avevo il mito dell'uomo come essere a cui unirmi, con cui fare la coppia [...] ma il condizionamento operava in modo che io diventavo malata se e quando disperavo dell'incontro con un uomo in grado di assolvere il rifiuto che della specie al potere mi ero presa (M. Lonzi 1990, 18).

Una riflessione lucida, che in seguito permette a Lonzi di pensare la relazione con Consagra senza l'illusione di aver raggiunto alcun traguardo: «intanto qualcuno mi amava, ma sentivo che non parteggiava completamente per me: con accuratezza e intelligenza avevo ricomposto una personalità che fosse all'altezza delle situazioni, in parte mi esprimevo, ma come soggetto sorvegliato, un lato di me suscitava ostilità, veniva tenuto a bada» (20). La possibilità di esprimersi

autenticamente è lontana, è ancora forte la tendenza inconsapevole ad aderire a un'immagine di sé dettata dal contesto.

Nel 1967 Consagra le propone di accompagnarlo in un viaggio che intende compiere negli Stati Uniti per ragioni di lavoro. I due partono a cavallo tra la fine del 1967 e il 1968 e il figlio Battista li raggiunge poco dopo. Durante il viaggio, le viene scoperto un cancro alla tiroide²⁶: Lonzi viene operata a Boston e dopo diversi mesi di convalescenza torna in Italia. Anni dopo, nel suo diario, la pensatrice commenta la sua malattia come una reazione alla sofferenza provocata dalle innumerevoli aspettative a cui si sente di dover rispondere:

Il cancro negli U.S.A era il modo per farmi perdonare da mio marito e da mio figlio; per giustificarmi perché non avrei imparato l'inglese né avrei fatto i giri meravigliosi per gli Stati Uniti di cui sembravo avere voglia e che in realtà mi angosciavano, e perché non avrei fatto del soggiorno americano quell'uso straordinario che mi ero prefissa. [...] La malattia serviva a farmi ritrovare la sensazione di innocenza (Lonzi 1978a, 988)²⁷.

Al ritorno in Italia, Consagra va a vivere a Roma, mentre Lonzi si trasferisce a Milano con il figlio Battista: da qui prosegue le collaborazioni con le riviste «L'approdo letterario» e «Marcatrè», e cura alcuni programmi radiofonici per la Rai.

Quando è ancora negli Stati Uniti, Lonzi lavora al suo lavoro più importante, dirompente e trasgressivo del periodo di critica d'arte, pubblicato nel 1969: *Autoritratto*. Si tratta di un'opera collettiva, composta dalle trascrizioni di interviste che Lonzi ha fatto a numerosi artisti nell'arco del decennio Sessanta: Carla Accardi, Getulio Alviani, Enrico Castellani, Pietro Consagra, Luciano Fabro, Lucio Fontana,

²⁶ Le informazioni più dettagliate in merito alle condizioni di salute di Lonzi sono contenute nell'opera *Le lettere del mio nome* di Grazia Livi, un volume a metà tra il romanzo e il saggio che, attraverso gli avvenimenti salienti della vita di alcune delle maggiori pensatrici femministe, ripercorre la storia del pensiero femminile del XX secolo. Gli eventi biografici che Livi ripercorre nella sua narrazione, per quanto riguarda Lonzi e tutte le altre figure, sono raccolti a partire da altri scritti, da interviste e da conversazioni avute con persone vicine alle pensatrici.

²⁷ In linea con quanto affermato da Lonzi in più sedi, Maria Luisa Boccia rintraccia una relazione tra la malattia, da cui è stata afflitta per tutta la vita, e la sua condizione interiore (Boccia 1990, 174). Come ricordato, nel 1953 Lonzi deve allontanarsi da Parigi a causa della tubercolosi, che le procurerà diverse infiammazioni polmonari negli anni successivi. In seguito all'asportazione della tiroide, prenderà medicinali a vita che le daranno diversi disturbi di salute. Un cancro al viso, anni più tardi, causerà la morte della pensatrice.

Jannis Kounellis, Mario Nigro, Giulio Paolini, Pino Pascali, Mimmo Rotella, Salvatore Scarpitta, Giulio Turcato, Cy Twombly. Gli artisti che Lonzi coinvolge nella sua opera sono tutti artisti di rilievo internazionale, di differenti generazioni e alle prese con differenti modalità di espressione artistica: la scelta è determinata dalla relazione intima che Lonzi ha con ognuno di loro (eccezion fatta per lo statunitense Cy Twombly, la cui presenza è ridotta a dei punti di sospensione, mancate risposte a un'intervista che Lonzi ha tentato nel 1962) (Iamurri 2011, 67-68). Il punto di partenza del volume, infatti, è la relazione personale con l'artista: la studiosa d'arte Laura Iamurri, a questo proposito, afferma che leggendo *Autoritratto* è «palpabile [la] circolazione degli affetti tra Lonzi e gli artisti» (Iamurri 2011, 80). L'intimità e la confidenza di queste relazioni ha influenzato fortemente la struttura e lo stile del volume. Le interviste non sono trascritte per intero, né sono riportate in sequenza: stralci di conversazioni sono assemblati in un *collage* ideato e ricostruito da Lonzi in modo da dare vita a un artificioso dialogo corale, «reale per me che l'avevo vissuto, anche se non si è svolto nell'unità di tempo e di luogo» afferma nella premessa al volume (Lonzi 1969, 5-6). «Ognuno parlava solo con me», scrive Lonzi riferendosi alle interviste che sono state il materiale per *Autoritratto* (1992, 21): lei è l'unica interlocutrice di ogni artista, ma la sua presenza, sola e incontrastata nel comporre la conversazione collettiva, si combina con la quasi totale assenza di una sua presa di parola. Riferendosi alla particolare tecnica scelta per questo testo, Iamurri afferma che «nelle mani di Lonzi [c'è] una responsabilità autoriale alla quale in qualche misura risponde la diminuzione degli spazi d'intervento esplicito» (Iamurri 2011, 85). La studiosa d'arte aggiunge che l'utilizzo del registratore per condurre le interviste ha un senso che va oltre la scelta tecnica: esso diventa lo strumento per annullare il critico come ruolo di intermediario, lasciando intatta la parola dell'artista. Il gesto autoriale di Lonzi si afferma nel silenzio carico di rimandi alla sua elaborazione sulla crisi del critico come detentore di potere e sulla scelta esistenziale (Iamurri 2011, 78).

Ancora una volta, Lonzi segue il richiamo che sente provenire dagli artisti: nella premessa al testo, afferma che «l'opera d'arte è stata da me sentita, a un certo punto, come una possibilità d'incontro, come un invito a partecipare rivolto dagli artisti a ciascuno di noi» (Lonzi 1969, 3). La presa di coscienza a cui gli artisti

pervengono grazie al gesto artistico chiama potenzialmente in causa anche chi entra in dialogo con loro. E prosegue: «Mi è sembrato un gesto a cui non poter rispondere in modo professionale» (Lonzi 1969, 3). La risposta a quella chiamata, secondo Lonzi, non può che esprimersi in una presenza in prima persona e deprofessionalizzata. La conclusione cui la critica perviene in *Autoritratto* estremizza ciò che aveva già elaborato nell'articolo *La solitudine del critico*. Nonostante i tentativi di riforma a cui era stata sottoposta negli anni Sessanta, tentativi a cui Lonzi aveva preso parte, la critica d'arte resta una forma di potere a cui la pensatrice non intende più partecipare. È la Lonzi "individuo", non la Lonzi critica, che cerca il rapporto con l'opera d'arte e con gli artisti: il risultato di questo incontro non è professionale e teorico, ma esclusivamente esistenziale. Le parole del pittore e scultore Giulio Paolini esprimono l'originalità e la radicalità dell'atteggiamento lonziano²⁸:

Lonzi istituiva una vera e propria intimità con l'artista e metteva in secondo piano il discorso teorico sull'arte, di cui non condivideva il modo professorale di scrivere e agire. Puntava molto sul rapporto di conoscenza diretta, sul dialogo e sulla condivisione anche sul piano personale. [...] A differenza dei critici dell'epoca, che avevano l'abitudine di incontrare l'artista per poi scrivere il loro pezzo, Carla aveva questo modo di entrare a far parte della vita degli artisti cui era interessata. Questo spiega anche le ragioni del suo passaggio al femminismo: la critica d'arte, come la intendeva lei, apparteneva al vissuto più che agli studi teorici; era un darsi a corpo morto, senza mediazioni (Conte 2011, 98).

Scriva Lonzi nella premessa al volume: «questo libro non intende proporre un feticismo dell'artista, ma richiamarlo in un altro rapporto con la società, negando il ruolo, e perciò il potere, del critico in quanto [...] repressivo sull'arte e sugli artisti [...]» (Lonzi 1969, pagina). La relazione che Lonzi intende instaurare con l'artista mette seriamente in questione i canoni della sua professione di critica ma, allo stesso tempo, richiama l'artista stesso alla responsabilità di un nuovo rapporto con lei e con la società. In una pagina del suo diario di autocoscienza, quella del 13 settembre

²⁸ Stralcio di una conversazione tenutasi con gli studiosi Lara Conte, Maddalena Disch e Borgia Verezzi il 21 agosto 2007.

1972, Lonzi afferma che «il senso di ciò che dicono gli artisti in *Autoritratto* viene dal riconoscimento non solo della loro autenticità, ma anche della mia che dava loro occasione di manifestarsi. Dunque, non ero una spettatrice» (Lonzi 1978a, 79). Quello che interessa a Lonzi è rompere la paralizzante divisione dei ruoli che l'arte in quanto istituzione propone: il critico non può pensarsi come colui che indirizza e controlla il processo artistico, trasformando così l'artista in un semplice esecutore; allo stesso tempo, l'artista non può sentirsi l'unico soggetto pensante nel panorama artistico, dando al critico l'esclusivo compito di amplificatore del proprio genio. Lonzi dà vita a una possibilità nuova: riconosce a se stessa la capacità di rottura con gli schemi classici della professione del critico, ma perché questo cambiamento sia reale ed efficace deve stabilirsi nella *reciprocità*. Non è sufficiente che sia lei in quanto critica d'arte a rifiutare il proprio ruolo, è necessario che anche l'artista riveda la sua posizione di primo piano nel processo creativo. Come abbiamo visto, durante gli anni Sessanta i rigidi rapporti tra artista, critico e spettatore vengono messi in discussione e rinnovati. Lonzi, per parte sua, partecipa a questo processo di trasformazione radicalizzando il gesto di rottura e spingendo l'artista alla responsabilità di una relazione autentica e per questo trasformatrice. In un documento del 1975 proposto in *Vita di Carla Lonzi*, la pensatrice afferma che, per seguire questa direzione, si era proposta di scoprire nuovi talenti: «Se [tale impresa] non è stata alienante è perché facevo agli altri quello che avrei desiderato fosse fatto a me» (M. Lonzi 1990, 25). La consapevolezza a cui Lonzi giunge a questo punto della sua esperienza nel mondo artistico è che il suo sforzo di critica è tutto teso a trovare una *corrispondenza tra coscienze*, a scoprire l'altro affinché l'altro comprenda lei stessa. Il tema della risonanza, del riconoscimento reciproco sarà centrale nella successiva elaborazione femminista e viene qui introdotto come necessità perché l'arte e la relazione artistica sia effettivamente trasformatrice. Tuttavia, la conclusione a cui la nostra pensatrice perviene è che *la reciprocità con gli artisti non è possibile*: pur nel tentativo di arrivare a un processo creativo relazionale e partecipato, il sistema arte così come è concepito lascia agli artisti la possibilità di trarre dall'altro gli stimoli necessari per la propria attività, senza restituire nulla in termini di riconoscimento. In *Taci, anzi parla* Lonzi esprime il senso di disagio derivante dal non aver ricevuto un segno di riconoscimento in

questi rapporti: «Quello che mi turbava era [...] il fatto che mi vedessero come una spettatrice, oggi capisco il perché. Anche Ester [Carla Accardi]²⁹ mi faceva pesare, all'inizio del libro, il sospetto di un'impresa poco creativa e mi esortava a esserlo completamente, mentre io compivo un'operazione che non era capita!» (Lonzi 1978a, 79). Lonzi è consapevole del fatto che *Autoritratto* è un lavoro innovativo e rifiuta il giudizio che Accardi ne dà: quest'ultima, così come gli altri artisti conosciuti da Lonzi, non va oltre un'interpretazione classica dell'arte e della creatività. Secondo il canone, dove non c'è espressione codificata del gesto artistico in un linguaggio riconoscibile, non c'è creazione e dunque non c'è che uno spettatore: «Gli artisti supponevano che fossi più intelligente, più sensibile [di altri critici], [...] certamente più onesta, ma tutto finiva lì, in una spettatrice ideale» (Lonzi 1978a, 79). Il lavoro di *Autoritratto* porta in definitiva Lonzi alla consapevolezza della sua posizione peculiare nel panorama artistico: il rifiuto della critica d'arte "istituzionale" ha lasciato spazio a un suo modo personale di stare in relazione con l'artista che le ha fatto cogliere il potenziale esistenziale di questo rapporto. Ma la sua presenza in quanto coscienza in formazione e trasformazione non è stata compresa, e proprio la mancata occasione di espressione e di relazione è stata, per Lonzi, la causa di una rottura irrimediabile con gli artisti e con l'arte. «Ho smesso quando ho intuito che la reciprocità non ci sarebbe stata» afferma Lonzi anni dopo (M. Lonzi 1990, 25). Anche se la letteratura storica e critica annovera *Autoritratto* tra i testi di critica d'arte, e in questo senso esprime su di esso un giudizio negativo (Iamurri 2011), per Lonzi questa opera costituisce, in verità, un passaggio di consapevolezza fondamentale: diretta verso la relazione con l'artista, la pensatrice incontra il misconoscimento subito da chi si pone nella posizione di interprete. Questa delusione nella ricerca di riconoscimento non appare dolorosa come quelle vissute precedentemente con il padre, il fidanzato e il marito: Lonzi sembra più vicina alla consapevolezza che non possa essere altrimenti dinnanzi a una cultura patriarcale e autoritaria, che esprime in ogni contesto e con ogni linguaggio il punto di vista maschile sul mondo. La ricerca autonoma di un'autentica espressione e di una relazione reciproca tra coscienze, infatti, saranno

²⁹ Cfr. nota 3 di questo capitolo.

i punti fermi che, di lì a poco, dirigeranno una critica globale a ogni manifestazione della cultura patriarcale.

Successivamente ad *Autoritratto*, Lonzi redige un ultimo articolo in quanto critica d'arte: *La critica è potere*, pubblicato nel 1970 sulla rivista «NAC. Notiziario Arte Contemporanea». In questo testo, l'autrice denuncia il fatto che l'arte, influenzata da una critica divenuta «analisi razionale» e, dunque, «falsificazione» dell'esperienza artistica, ha perso la sua natura di processo che lavora, grazie all'«intuizione», a un nuovo «stato di coscienza», a un nuovo «modo di vivere». L'arte, dunque, piegata al linguaggio del critico che dà una giustificazione razionale della sua produzione, perde la capacità trasformativa del pubblico e si cristallizza in una «categoria culturale» avulsa dalla società. In questo articolo gli artisti sono ancora un soggetto a cui Lonzi si riferisce con «fiducia», perché riconosciuti come capaci di raggiungere «quei momenti di “alta coscienza”», che possono contribuire alla «possibilità di mutamento che si vuole integrale, e impreveduto dalle dialettiche del potere». La presa di distanza radicale dalle manifestazioni artistiche e dai suoi protagonisti arriverà un anno più tardi, con la pubblicazione di un documento intitolato *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile*. È interessante, tuttavia, notare come in questo articolo Lonzi sostiene che l'arte abbia a un ruolo politico in quanto in grado di sensibilizzare e mobilitare le masse alla liberazione da un potere agito in una «*struttura patriarcale*» (corsivo mio). L'incontro con il femminismo è prossimo, ma non ancora compiuto: è citato ma non esplicitamente messo a tema. Solo pochi mesi più tardi l'analisi lonziana si dirigerà al femminismo come spazio di liberazione per un soggetto specifico, le donne. In questo nuovo sistema di pensiero, la critica non solo all'arte, ma anche all'artista sarà senza appello.

1.2. LA DONNA IN RIVOLTA (1970-1982)

Il movimento femminista italiano, di cui Carla Lonzi è stata un'importante protagonista e animatrice, fa parte di un'ampia stagione di lotte intraprese dalle donne in tutto l'Occidente tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta. Esso fa

parte di un movimento internazionale che generalmente viene definito “femminismo di seconda ondata”, per mettere in rilievo allo stesso tempo continuità e distanza con il movimento politico e di pensiero sorto nel XIX secolo, detto di “prima ondata”³⁰, con cui condivide il proponimento di dare vita a istanze collettive che rispondano ai bisogni delle donne. La differenza tra i due invece verte sul principio di uguaglianza: le femministe di prima ondata rivendicano il diritto ad accedere alla cittadinanza al pari degli uomini; mentre le femministe di seconda ondata esprimono le contraddizioni insite nel principio di uguaglianza attraverso una *critica dell’emancipazione* in quanto possibilità di realizzazione e liberazione femminili e affermano la differenza tra uomini e donne come elemento centrale di cui bisogna prendere coscienza³¹ (Cavarero 2002).

Il femminismo degli anni Settanta è stato definito dalle stesse protagoniste con il termine “radicale” (Restaino 2002, 31-32). Storicamente, il movimento prende vita negli Stati Uniti ad opera di giovani donne della classe media, istruite ed emancipate, che hanno preso parte ai movimenti progressisti universitari a partire dal 1963³². Nell’esperienza politica fatta, queste donne hanno preso consapevolezza che né la via socialdemocratica, di rivendicazione di diritti a livello statale, né quella marxista, che consiste in una lettura prevalentemente economica delle oppressioni, danno degli strumenti adeguati a pensare la condizione femminile. «La risposta deve essere diversa, deve andare “alle radici”, deve essere cioè *radicale*»

³⁰ Il “femminismo di prima ondata” nasce dalla rielaborazione delle istanze ugualitarie e liberali della Rivoluzione francese, che vedevano le donne escluse dalla cittadinanza. Le prime opere che mettono a tema la discriminazione femminile e la necessità di una trasformazione dei costumi e delle legislazioni sono *La dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, composta da Olympe de Gouges in seno ai moti della Rivoluzione francese (1790) e *La rivendicazione dei diritti della donna* di Mary Wollstonecraft (1791). La richiesta di suffragio universale è l’istanza più celebre promossa dal movimento politico emancipazionista che alla fine del XIX secolo si è ispirato a queste opere (Restaino 2002).

³¹ La teoria statunitense annovera anche un “femminismo di terza ondata”, sorto negli Usa negli anni Ottanta per colmare il vuoto che prodotto dal declino dell’attivismo politico del decennio precedente (Henry 2004). In Italia, lo stesso fenomeno prende il nome di “femminismo diffuso”, definizione che evidenzia come la fine della stagione delle lotte degli anni Settanta non abbia provocato una perdita delle istanze femministe ma una loro trasformazione in comportamenti socialmente circolanti. A questo proposito, si veda il testo di Calabrò e Grasso (2004).

³² Per un’idea della divisione tra femminismo bianco e femminismo nero sorta di poco successiva si veda il volume *Le filosofie femministe* a cura di Adriana Cavarero e Franco Restaino (2002, 34-42).

(Restaino 2002, 32). Questo compito è stato assolto attraverso un approfondito lavoro culturale, volto a svelare la subordinazione femminile quale pilastro su cui si fonda ogni società.

Il Sessantotto, con il suo clima di contestazione e di radicale trasformazione politica, è il primo momento di intensa partecipazione femminile all'attività politica nonché il primo passo verso la nascita del femminismo. I gruppi studenteschi ed extraparlamentari e i partiti politici sono i luoghi in cui le donne sperimentano le potenzialità e i limiti dell'emancipazione. In questi contesti pubblici condivisi con gli uomini, la libertà di scelta, di espressione e di partecipazione per le militanti di sinistra si rivela incompiuta. Nello spazio pubblico, così come in quello privato, le donne rimangono subalterne alle decisioni e al protagonismo maschile³³. Per questa ragione, parallelamente alle organizzazioni politiche di sinistra, sorgono dei gruppi di sole donne il cui scopo è riflettere sulla tradizionale *divisione dei ruoli sessuali* che il processo emancipativo non modifica ma che porta anche nella dimensione politica (Giachetti 2005, 2008).

A seguito di queste esperienze di marginalizzazione nei movimenti di sinistra, a partire dal 1970 prende piede in modo specifico e sempre più massivo il femminismo di seconda ondata, in Italia e in tutto l'Occidente. Negli anni Settanta, la posizione delle donne è ben più radicale di quella assunta in precedenza. Improvvisamente si diffonde l'intuizione³⁴ che «parlare tra donne ha un carattere politico tanto quanto le usuali contestazioni e organizzazioni politiche, perché mette in evidenza un corpo, individuale e sociale colpito dalla discriminazione e desideroso di una liberazione» (Calabrò 2004, 29). In Italia arrivano i primi documenti, da Gran Bretagna, Francia e Stati Uniti, che riportano la notizia della nascita del nuovo movimento femminista: gruppi di sole donne si incontrano e grazie alla narrazione e all'analisi del proprio vissuto riflettono sulla specificità e sulla natura politica della propria oppressione (Chicago Women's Liberation Union,

³³ “Angeli del ciclostile” è la celebre espressione che le giovani donne dei gruppi extraparlamentari avevano coniato per definirsi, ironicamente e polemicamente, in continuità con l'immagine della donna “angelo del focolare” (Bianca, Gabrielli, 2009, 63).

³⁴ L'idea che sia avvenuto tutto in modo immediato e intuitivo ritorna in numerose ricostruzioni storiche e narrazioni biografiche: si vedano *Nessuno ci può giudicare. Gli anni della rivolta femminile* (2005) e *Un Sessantotto e tre conflitti* (2008) di Diego Giachetti, i testi del collettivo Anabasi e il volume di Anna Rita Calabrò e Laura Grasso già menzionati.

1971). Il *separatismo* è la pratica che connota questi luoghi, in quanto lo scopo è quello di creare uno spazio, sia fisico che mentale, in cui le donne possano sperimentare e produrre un pensiero non condizionato dall'intromissione maschile. Anche in Italia il separatismo segna l'intera stagione del movimento, differenziandolo sia dal femminismo di prima ondata che dalle formazioni di donne createsi durante il Sessantotto³⁵. Questa rivendicazione di estraneità e di isolamento rispetto alle organizzazioni maschili ha avuto il ruolo di riunificare realtà politiche altrimenti lontane, quali gruppi femminili di autocoscienza, di intervento sociale, di espressione corporea, marxisti. La varietà di pratiche politiche differenzia i gruppi femministi già dal 1970, tuttavia non è messa in pericolo un'unità basata sulla comune appartenenza a un orizzonte di liberazione per tutte le donne. La sociologia dei movimenti sociali ha permesso di individuare quelle costanti che riunificano i gruppi nell'ampia definizione di *movimento femminista di massa*. Il contributo dato da *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, volume curato da Anna Rita Calabrò e Laura Grasso (1985), permette di mettere a fuoco che il movimento delle donne non si è caratterizzato per le divisioni interne ma «per l'estrema fluidità di aggregazione e labilità di confini da un modello all'altro» (Calabrò 2004, 31). Le diverse anime del femminismo italiano si sono organizzate, per tutto il decennio Settanta, in modo segmentato, policefalo e reticolare: questo fattore ha dotato il movimento di strumenti, pratiche e modalità di comunicazione ibridi che ne hanno permesso il costante rinnovamento (Calabrò 2004, 31). Secondo la sociologa Anna Rita Calabrò, ciò che rende riconoscibile un unitario movimento femminista, oltre al condiviso rifiuto della mediazione politica classica, è «[...] la scelta di abbracciare ambiti a questa storicamente estranei [che] hanno un significato [...] esistenzialmente totalizzante» (31). La politica così declinata dal femminismo rifiuta, infatti, la presa del potere, la rappresentanza, la delega e una lettura eteronoma della condizione femminile. L'interesse primario risiede nella creazione di un tessuto sociale di sostegno nel produrre cambiamenti sostanziali e immediatamente verificabili nelle vite delle singole donne (Calabrò 2004, 32-34). Ciò costituisce l'elemento più originale che il femminismo ha prodotto sia a livello

³⁵ Sull'importanza del separatismo nella connotazione del femminismo di seconda ondata si veda Boccia (1990).

di azione che di teoria politica: il “personale è politico” è lo slogan che si imporrà massivamente a partire dal 1974 e che ne riassume il gesto radicale³⁶. Detto con le parole di Calabrò, il femminismo ha fornito «[...] un apparato concettuale appropriato ad esprimere una serie di disagi femminili che fino ad allora si erano tradotti in autoemarginazione dal politico e dal sociale [...] [e] uno sbocco, in termini di indicazioni di pratica politica e agire collettivo [...]» (Calabrò 2004, 30). Grazie a tale definizione, che riassume i tratti comuni all’intera costellazione di pratiche e azioni politiche che hanno composto il femminismo italiano, è altresì lecito pensare *l’autocoscienza come la pratica femminista per eccellenza*. Infatti, essa mette al centro la narrazione dell’esperienza singolare e la politicizza in due modi. In primo luogo, la narrazione condivisa dei vissuti mostra che la subordinazione delle donne agli uomini non è una questione individuale (di natura esistenziale o psicologica), ma è determinata da *una condizione collettiva*, frutto di un ordine simbolico dominante e oppressivo che struttura la società e la cultura: il patriarcato (Fraire 2002). In secondo luogo, e in conseguenza di questa presa di coscienza, la condizione femminile, fino a quel momento vissuta e interpretata come imm modificabile, diviene oggetto di *una possibile trasformazione* grazie a un intervento politico collettivo. La stessa scelta separatista, che negli incontri dei primi gruppi di autocoscienza veniva messa in pratica nelle abitazioni delle componenti, non è mossa dall’intimismo bensì da una motivazione politica. Questo isolamento dà spazio alla nuova intuizione, contenuta ancora nell’affermazione della coincidenza tra personale e politico: mentre il personale entra nella sfera pubblica tramite la mediazione verbale, nel racconto della propria esperienza, il politico entra nel personale, nel privato, portando il discorso condiviso direttamente tra le pareti domestiche, attraverso la presenza dei corpi di coloro che lo producono e ne partecipano. Allo stesso tempo, la ricerca di un riparo dalla visibilità pubblica è un elemento necessario alla nascita di un discorso che l’assenza di riferimenti culturali e politici rendeva tanto impreveduto e innovativo quanto fragile e incerto (Calabrò Grasso 2004, 172-173). La pratica dell’autocoscienza avrà ampia diffusione in seguito ma, nei primi mesi del 1970, in Italia, solo tre gruppi le sono

³⁶ Calabrò mette inoltre in luce che la riflessione critica del femminismo italiano nei confronti della politica classica ha anticipato di parecchi anni, e ha influenzato, i contenuti libertari del movimento del Settantasette (Calabrò 2004, 33-34).

dedicati: Anabasi, Demau e Rivolta femminile³⁷. Anabasi nasce a Milano, per iniziativa di Serena Castaldi, giovane universitaria che, alla fine degli anni Sessanta, ha preso parte ai gruppi di *consciousness rising* negli Usa e, al suo ritorno in Italia, ha riportato la propria testimonianza a delle amiche interessate. Castaldi è una delle poche donne italiane che ha lasciato traccia dell'esperienza fatta: insieme al gruppo Anabasi ha pubblicato *Donne è bello*, testo del 1971 che raccoglie alcuni documenti statunitensi che spiegano l'autocoscienza (l'anno successivo viene pubblicato *Al femminile* che raccoglie le prime esperienze di autocoscienza in Italia)³⁸. Fanno parte di Anabasi donne di differente provenienza sociale e istruzione, che hanno in comune la delusione per il movimento studentesco. Le componenti del gruppo hanno interpretato l'autocoscienza come una pratica che agevola lo *stare tra donne* e hanno proposto nel nascente movimento pratiche di condivisione di spazi e tempi solo per donne (tra cui gruppi di espressione corporea e vacanze separatiste) (Grasso 2004, 67-70, Calabrò Grasso 2004, 171-182). Il Demau (acronimo di Demistificazione Autoritarismo Patriarcale) è un gruppo fondato da Daniela Pellegrini a Milano nel 1966. Il femminismo è ancora lontano, così come la pratica separatista: all'inizio Demau è composto da una trentina di donne e uomini di estrazione intellettuale e borghese che, ben prima dell'esplosione del femminismo, scelgono di indagare l'origine sociale e psicologica della subordinazione femminile, fuori dall'interpretazione economica marxista. Tale gruppo, che ha perso molte delle sue componenti durante il Sessantotto, riprende energia venendo a conoscenza dell'autocoscienza statunitense e abbracciando il separatismo. Esso termina le sue attività nel 1973, quando le sue componenti vengono coinvolte in altre realtà femministe della città di Milano (Grasso 2004, 66-70, Calabrò Grasso 2004, 143-158).

Il primo gruppo di Rivolta femminile³⁹ nasce a Roma su proposta di Carla Lonzi nella primavera del 1970. Il primo «gesto di rivolta» del gruppo è stato la

³⁷ Per comprendere la storia della nascita, dell'evoluzione di questi gruppi e dei rapporti intercorsi tra loro si veda Calabrò Grasso (2004), Pellegrini (2012), Boccia (1990), Libreria delle donne di Milano (1987). Nello specifico di Rivolta femminile si faccia riferimento anche a Marta Lonzi 1990, Carla Lonzi (1978a).

³⁸ Luisa Passerini riporta l'esempio di Teresa Fenoglio che, nello stesso periodo, ha trasmesso la propria esperienza di autocoscienza negli Stati Uniti a Torino (Passerini 2005).

³⁹ Non esiste un lavoro sistematico che ricostruisca la storia di Rivolta femminile: riferimenti sull'impostazione interna del gruppo, sulla modalità di comunicazione con l'esterno, sulle tappe e

stesura di un documento, il *Manifesto di Rivolta femminile* (Calabrò Grasso 2004, 160) mentre l'autocoscienza arriverà pochi mesi più tardi, a Milano. Al *Manifesto* seguiranno diversi altri testi brevi composti tra il 1970 e il 1972, nel cui stile, perentorio e suggestivo, è evidente la mano di Carla Lonzi⁴⁰. Come precisa Maria Luisa Boccia ne *L'io in rivolta*, era consuetudine per i gruppi femministi degli anni Settanta che i documenti da diffondere, anche quando scritti da una sola persona, fossero firmati dai gruppi in modo tale da mettere in evidenza il carattere collettivo delle elaborazioni (Boccia 1990, 67). Lonzi firma singolarmente altri scritti di quel periodo, pensati dall'autrice come approfondimento teorico dei contenuti espressi dal gruppo: *Sputiamo su Hegel* del 1970 e *La donna clitoridea e la donna vaginale* del 1971. Oltre a essere tra i primi gruppi a praticare l'autocoscienza e a usare la scrittura per comunicare con le altre donne, Rivolta femminile precorre diverse fasi che il Movimento femminista italiano ha attraversato nei decenni Settanta e Ottanta: termina l'autocoscienza nel piccolo gruppo prima della sua crisi generale del 1976 (Grasso 2004, 81-82) e la rilancia con altre modalità; anticipa la necessità di sperimentare i risultati dell'autocoscienza nella società (Libreria delle donne di Milano 1983); è il primo gruppo che fonda una casa editrice femminista, aprendo alla successiva moltiplicazione di luoghi di aggregazione nonché di elaborazione, diffusione e conservazione del pensiero femminista⁴¹.

Durante la primavera del 1970 Lonzi incontra a casa sua Carla Accardi ed Elvira Banotti⁴²: le tre donne compongono il primo nucleo del gruppo romano di

sugli avvenimenti che ne hanno segnato gli sviluppi si ritrovano in maniera sparsa nelle opere utilizzate per questo capitolo.

⁴⁰ I testi in questione sono, oltre al *Manifesto di Rivolta femminile*, *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile* (1971), *Sessualità femminile e aborto* (1971), *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972).

⁴¹ Nel 1976, il Sottosopra rosa (pubblicazione curata dal collettivo milanese via Cherubini) raccoglie riflessioni che testimoniano la necessità spostare il fuoco dei piccoli gruppi sulle relazioni tra donne piuttosto che proseguire con l'analisi autocoscienziale. Il Sottosopra verde del 1983 *Più donne che uomini*, curato dalla Libreria delle donne di Milano, è il primo testo che dà un valore teorico alla fine dell'autocoscienza e del separatismo, affermando l'intenzione di «tradurre in realtà sociale l'esperienza, il sapere e il valore di essere donne». Nel 1987, la Libreria delle donne di Milano pubblica *Non credere di avere dei diritti*, uno dei primi tentativi di ricostruire la storia del femminismo italiano, narrata dal punto di vista soggettivo del gruppo. In questo testo, viene accentuata la scansione cronologica che alterna le diverse pratiche femministe. Successiva all'autocoscienza viene nominata "la pratica del fare" che riunisce nella necessità di azione politica collettiva gruppi di espressione corporea, bar e centri di intrattenimento, centri di documentazione, librerie e case editrici.

⁴² Elvira Banotti (1933-2014) è stata una pensatrice e militante femminista italo-etiope. Tra le sue opere, si ricordano *La sfida femminile* (1971) e l'autobiografia *Una ragazza speciale* (2013).

Rivolta femminile. Sono giornate febbrili quelle che trascorrono assieme: le tre donne discutono animatamente, ispirate dalla *rivelazione* operata dal femminismo nel mondo (Lonzi 2010, 1-2)⁴³ ed elaborano i contenuti del *Manifesto di Rivolta femminile*. Per Lonzi è l'occasione di maturare la rottura definitiva con la critica d'arte. Come ricorda Boccia, la pensatrice «vive con frustrazione profonda l'inautenticità di una realizzazione di sé affidata all'inserimento nella società maschile. Nel bisogno di trovare altre strade vi è la spinta personale al femminismo. E si stringe quel nesso forte tra biografia e pensiero che è la cifra più autentica del suo pensiero e dei suoi scritti»⁴⁴. La pensatrice, dunque, prende sempre più consapevolezza che i limiti che ravvede nella critica d'arte sono legati all'impossibilità per lei, in quanto donna, di esprimersi pienamente in una cultura che, già nell'articolo *La critica è potere*, ella ha definito patriarcale. Tale presa di posizione implica sia il rifiuto dell'arte in quanto incapace di rispondere alle aspettative di liberazione collettiva, sia il rifiuto dell'emancipazione. Il percorso emancipatorio, che Lonzi aveva intrapreso con la carriera di critica, le appare come una modalità sorvegliata che dà alle donne modi di espressione non liberi (Lonzi 2010, 13-15). Abbandonata la professione, Lonzi non lavorerà più: l'unico suo impegno sarà costituito dal femminismo e dai rapporti con le donne. Al carattere totalizzante di questa missione si deve la scelta aporetica di farsi sostenere economicamente per il resto della sua esistenza dal suo compagno Pietro Consagra, rinunciando così all'indipendenza materiale. Il *Manifesto* termina con una frase successivamente divenuta celebre: «comunichiamo solo con donne» (Lonzi 2010, 11); Lonzi, Accardi e Banotti aderiscono radicalmente alla pratica del separatismo, a loro avviso necessario per *togliere credito* alla cultura patriarcale, che nasconde in ogni suo aspetto la gerarchia dei sessi (14). A luglio, il *Manifesto* viene stampato in autoproduzione e diffuso nei nascenti ambienti femministi con lo scopo di incontrare e coinvolgere altre donne.

⁴³ I testi del gruppo e di Carla Lonzi composti tra il 1970 e il 1972 sono pubblicati in una raccolta del 1974, intitolata *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Le citazioni tratte da questi testi fanno riferimento alla riedizione *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma 2010.

⁴⁴ Citazione tratta da un articolo di Boccia pubblicato on line per il sito della Libera Università delle donne di Milano in occasione del convegno di Roma *Taci, anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo*. L'articolo è consultabile all'indirizzo <http://www.universitadedelledonne.it/boccia-lonzi.htm> (ultimo accesso 09/05/2017).

Nello stesso mese, Lonzi scrive *Sputiamo su Hegel*: questo documento nasce dalla necessità di giustificare teoricamente la proposta del separatismo fatta con il *Manifesto*. Nella premessa della raccolta di scritti del 1974, Lonzi afferma di aver scritto *Sputiamo su Hegel* «perché ero rimasta molto turbata constatando che la quasi totalità delle femministe italiane dava più credito alla lotta di classe che alla loro stessa oppressione» (Lonzi 2010, 8). Il marxismo è il primo obiettivo della polemica lonziana ma, in realtà, la femminista argomenta la necessità di svincolarsi da ogni manifestazione della cultura patriarcale. I bersagli polemici prescelti sono le principali teorie che influenzano la vita intellettuale e politica della sinistra italiana degli anni Sessanta e Settanta: il marxismo-leninismo, la dialettica hegeliana e la psicanalisi freudiana. La natura del rapporto tra il femminismo e la cultura è un tema molto controverso, che ha creato conflitto nel gruppo già durante la stesura del *Manifesto*. In un'intervista che rilascia nel 1976⁴⁵, Lonzi afferma che «già alla pubblicazione del *Manifesto* l'illusione iniziale di unità era rotta» (Lonzi 1977b, 109-111). Alcune donne, che erano state appena coinvolte nelle attività del gruppo, interpretano il testo come un'ingiunzione ad aderire alle posizioni di Lonzi. Alcune di loro lasciano Rivolta femminile già in questi primi mesi⁴⁶: tra esse, c'è anche Elvita Banotti. I dissapori tra Banotti e Lonzi hanno origine nelle discussioni per la stesura del *Manifesto*: la questione è proprio in merito alla possibilità o meno di dialogare politicamente con gli uomini. Banotti si allontana dal gruppo criticando fortemente l'oltranzismo di Lonzi; mentre Lonzi, nel suo diario, criticherà duramente Banotti, dichiarando, con parole il cui significato sarà chiarito nel proseguo di questo lavoro, che «[...] ha portato alla formazione di Rivolta l'angoscia di una confusa ira, e ha mobilitato le mie energie per la pressione che esercitava verso strade che intuivo sbagliate. Erano le strade di una vistosa ribellione nei canoni della vaginalità»⁴⁷ (Lonzi 1978a, 40). Banotti fonda a Roma

⁴⁵ L'intervista viene rilasciata alla pensatrice francese Michèle Causse, e viene successivamente pubblicata in *È già politica*, testo collettaneo di Rivolta femminile del 1977.

⁴⁶ Ad oggi, non esiste un lavoro che identifica le numerose donne che hanno animato i vari gruppi di Rivolta femminile in Italia: è nota l'identità di coloro che hanno inteso esporsi individualmente lasciando degli scritti propri e quelle che vengono nominate da Maria Grazia Chinese nella sua raccolta fotografica *La strada più lunga* (1976).

⁴⁷ Con «i canoni della vaginalità» Lonzi definisce l'atteggiamento di quelle donne che, sia in accordo che in conflitto, si mostrano profondamente legate al maschile. Nelle pagine seguenti, e in particolar modo nel capitolo terzo, verrà spiegato l'uso del riferimento alla sessualità femminile.

di lì a poco un altro gruppo di Rivolta femminile. Ciò non mancherà di produrre ulteriori occasioni di scontro con le partecipanti del primo collettivo romano: sono diverse le occasioni, infatti, in cui Lonzi e le altre donne rimarcheranno la distanza di posizioni con il gruppo fondato da Banotti.

Dopo pochi mesi, nel settembre del 1970, Lonzi lascia Roma e va a vivere nuovamente a Milano. Il gruppo romano di Rivolta femminile⁴⁸, fondato pochi mesi prima, prosegue le sue attività mentre Lonzi, appena trasferitasi, viene contattata da diverse amiche e conoscenti, entusiaste per la lettura del *Manifesto di Rivolta femminile*. Nasce così il gruppo di Rivolta femminile di Milano, composto da sei o sette donne di diversa estrazione sociale e culturale. Nessuna delle componenti del gruppo vive questa differenza con disagio: il gruppo è unito dalla comune riflessione sull'oppressione patriarcale, che ognuna sente di soffrire nella propria vita in modo specifico (Calabrò Grasso 2004, 159-160). È in questo gruppo che Lonzi inizia a praticare l'autocoscienza: questa esperienza si rivela da subito molto intensa, e coinvolge in modo totalizzante tutte le componenti del gruppo⁴⁹. Un'intervista rilasciata da una componente anonima del gruppo, sottolinea come, per quelle donne, l'autocoscienza equivalesse a una ricerca di autenticità:

Quando vivi l'esperienza, [puoi] dire quando è autentica e quando manca qualcosa; la riconosci bene e puoi dire quali sono gli ingredienti dell'autocoscienza, che non è riducibile a un metodo né a un comportamento, proprio perché ha una componente di autenticità e di consapevolezza che non puoi misurare altro che nel momento in cui la esprimi... autenticità significa che tu non vuoi parare dei colpi, che c'è un processo in corso... Per autocoscienza però non devi intendere soltanto quella facoltà razionale per cui giustifichi e crei una catena tra gli avvenimenti, ma anche quella componente emotiva e irrazionale che non prevedi... (Calabrò Grasso 2005, 160).

Nell'autunno del 1970, Rivolta femminile organizza alcune riunioni allargate con le donne che compongono Demau e Anabasi. I tre gruppi, riconoscendosi come

⁴⁸ Nel gruppo romano rimangono coinvolte negli anni Marta Lonzi, la sorella più piccola di Carla e Carla Accardi.

⁴⁹ L'intensità del coinvolgimento e dell'impegno personale nell'autocoscienza è testimoniata dalle narrazioni che alcune componenti del gruppo riportano nei propri diari. Essi sono stati pubblicati per la casa editrice Rivolta femminile: oltre a *Taci, anzi parla. Diario di una femminista* di Lonzi (1978a), abbiamo *Una ragazza timida* di Tuuli Taurina (1973) e *Autocoscienza* di Alice Martinelli (1975), entrambe componenti del gruppo di Rivolta femminile di Milano.

gli unici a praticare l'autocoscienza a Milano, collaborano intensamente: inizialmente non viene data importanza alle differenze di approccio di ognuno, che invece provocheranno forti conflitti nel movimento negli anni a seguire (Grasso 2004, 68-69). Queste riunioni allargate lasciano emergere i dubbi sollevati dal separatismo: i tre gruppi sono nuovi alla pratica e alcune componenti temono che «non volere uomini nel gruppo [...] [sia] una forma di debolezza, di razzismo, comunque di chiusura che esclude [...] il confronto con l'uomo e la cultura» (Calabrò Grasso 2004, 160). Con il tempo, la forte spinta all'autonomia dalla cultura patriarcale, insieme alle notizie della diffusione del separatismo in altri gruppi in tutto il territorio nazionale, spazzerà via ogni reticenza.

Nel 1971 viene indetto un primo Convegno con cui si intende avviare una riflessione collettiva sulla natura dell'oppressione femminile e sulle pratiche efficaci per oltrepassarla. A Milano, presso la sede di Umanitaria (Grasso 2004, 68)⁵⁰, si raccolgono le donne di numerosi gruppi provenienti da varie città del Centro e del Nord Italia: oltre a Rivolta femminile, Anabasi e Demau di Milano, partecipano gruppi di Trento, Torino, Padova, Ferrara, Bologna, Firenze e Pisa⁵¹. Nel suo primo anno di attività, quindi, il gruppo Rivolta si confronta molto con l'esterno: oltre alle riunioni allargate a Milano, vengono organizzati degli incontri con donne di altre città da cui, nel 1971, nascono i gruppi di Rivolta femminile di Torino e di Genova (più avanti ne verranno fondati altri a Firenze e a Lugano) (Grasso 2004, 71). Oltre ai contatti con altre donne, il nucleo milanese di Rivolta prosegue la sua elaborazione teorica: a marzo viene pubblicato in autoproduzione *Assenza delle donne dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile*. Questo breve documento politico esprime il distacco che Lonzi ha maturato nei confronti degli artisti ed è un'ulteriore occasione per approfondire la riflessione sul separatismo. Sempre

⁵⁰ Umanitaria è una fondazione sorta a Milano nel 1893 con lo scopo di contrastare la povertà attraverso l'istruzione e la formazione all'impiego. Cambiato volto innumerevoli volte, a cavallo degli anni Sessanta e Settanta è stata investita dalla contestazione studentesca, diventando un punto di riferimento per il dibattito cittadino. Per informazioni più dettagliate si faccia riferimento al sito della [fondazione http://www.umanitaria.it/page.php?t=1950-1967](http://www.umanitaria.it/page.php?t=1950-1967). [Riccardo Bauer e la rinascita dell'Umanitaria](#) (ultimo accesso 19/04/2016).

⁵¹ In questa sede emergono le differenze tra coloro che sostengono una concezione della politica più tradizionale, per cui spingono affinché il convegno si soffermi a ragionare sull'oppressione delle donne all'interno della struttura socioeconomica capitalista, e coloro che credono che le pratiche e gli obiettivi della politica femminista siano ancora da definire, per cui sostengono un convegno strutturato spontaneamente sulle narrazioni personali (Grasso 2004, 68-69).

più lontana dai luoghi dell'arte, la pensatrice afferma che per le donne la presa di distanza dalla cultura maschile è «un gesto di presa di coscienza, liberatorio, dunque creativo» (Lonzi 2010, 51).

Negli stessi mesi del 1971, negli incontri di autoscienza di Rivolta femminile emerge con evidenza che per comprendere e scardinare le ragioni dell'oppressione femminile occorre affrontare le questioni legate al corpo e al sesso (Lonzi 2010, 59-60). La discussione del gruppo si concentra sull'aborto, argomento che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, sollecita ampiamente il dibattito pubblico italiano⁵². L'interruzione di gravidanza, infatti, una volta liberata dallo status di tabù e dal silenzio in cui era relegata, desta l'attenzione e lo scandalo di numerosi gruppi sociali. Collettivi femministi e donne non politicizzate, organizzazioni politiche gestite da uomini e ambiente cattolico si scontrano su questo tema che mette al centro *l'autodeterminazione femminile*, ovvero la possibilità per le donne di disporre liberamente del proprio corpo (la tensione sul tema si estinguerà nel 1978, anno in cui verrà emanata la legge n. 194/78 che legalizza l'interruzione volontaria di gravidanza)⁵³. Nel luglio del 1971 esce *Sessualità femminile e aborto*, un breve testo in cui Rivolta femminile si esprime a proposito della richiesta della legalizzazione della pratica abortiva in Italia. Le donne di Rivolta si chiedono, retoricamente e provocatoriamente, «per il piacere di chi sono rimasta incinta? Per il piacere di chi sto abortendo?» (Lonzi 2010, 55), intendendo affermare che la richiesta di legalizzare l'aborto dimostra, anche tra le femministe, la complicità con una sessualità misurata esclusivamente sul piacere maschile. Questi interrogativi costituiscono lo «scatto a coscienza» che spinge Lonzi a comporre il testo *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in cui approfondisce l'intuizione di un nesso diretto tra sessualità femminile e colonizzazione culturale. Per la nostra autrice, è sul modello di una sessualità subìta sin dalle prime esperienze del proprio corpo che la donna si conforma docilmente a un comportamento passivo e subordinato al maschile: «col modello sessuale imposto dall'uomo alla donna, [ella] privata della scoperta della sua propria sessualità, acquisisce la rinuncia e la sottomissione come caratteristiche del suo essere femminile» (Lonzi 2010, 79). In questo scritto sono messe sotto accusa

⁵² Per una ricostruzione del dibattito sull'aborto e del periodo storico a cavallo degli anni Sessanta e Settanta si veda Fiamma Lussana (2012, 56-73).

⁵³ Cfr. nota 2 di questo capitolo.

la psicanalisi di Freud e l'uso politico fattone da Reich, in quanto teorie che hanno legittimato l'immagine di una sessualità femminile funzionale al piacere maschile. In questo senso, Lonzi elabora la distinzione tra *donna vaginale*, che ha incorporato il piacere femminile prodotto dalla cultura, e *donna clitoridea*, che riconosce un piacere femminile autonomo e rifiuta di farsi strumento di quello maschile. Anche se per Lonzi l'alleanza politica tra le due tipologie di donne è necessaria per modificare gli equilibri del patriarcato, alcune componenti del gruppo leggono nel testo l'intenzione di provocare un conflitto tra donne che vivono la sessualità e il rapporto con il maschile in modi differenti. Anche in questa occasione, dopo alcuni scontri, alcune componenti decidono di lasciare Rivolta femminile: tra loro c'è Lidia Lonzi, la sorella minore di Carla (M. Lonzi 1990, 32).

Nonostante i conflitti che l'hanno ridotto di numero, nel biennio 1971-72 Rivolta femminile è composto da circa venti donne. Nel 1972 proseguono le riunioni con Demau e Anabasi, mentre a Milano iniziano a diffondersi altri gruppi di autocoscienza (Grasso 2004, 69). La volontà di condividere le riflessioni oltre i confini della propria cerchia ristretta accomuna molte femministe milanesi: questa spinta comune porta alla creazione del collettivo di via Cherubini, uno spazio in cui iniziano a incontrarsi numerosi gruppi della città e singole donne con lo scopo di costruire pratiche comuni (Grasso 2004, 70). Rivolta femminile tenta di partecipare ai gruppi allargati e agli incontri assembleari, ma presto le sue componenti si rendono conto che l'intervento collettivo per loro non è efficace. In esso non è possibile narrare l'esperienza di autocoscienza, un processo che ha senso solo se vissuto e che, per essere riportato all'esterno, richiede una generalizzazione e un'astrazione che ne snatura il senso (Calabrò Grasso 2004, 161). La donna di Rivolta che rilascia l'intervista a Calabrò e Grasso afferma che:

All'inizio si pensava di poterlo fare. Alcune di noi avevano partecipato a qualche incontro, ma ci eravamo subito accorte che era un'altra strada. Il contenuto era sempre ideologico, si facevano enunciazioni, denunce di oppressione, proposte di leggi. Non si può comunicare un processo in un convegno o in un incontro ufficiale. Per noi l'unico modo per comunicare con il mondo esterno era attraverso gli scritti, facendo conoscere il nostro processo di crescita (161).

Queste parole mettono in risalto ancora una volta come la differenza tra i gruppi che praticano l'autocoscienza e quelli che hanno assunto il linguaggio e le pratiche della politica tradizionale sono su posizioni sempre più distanti e inconciliabili. Tuttavia, queste distanze, sia concettuali che pratiche, non hanno indotto le donne di Rivolta femminile all'isolamento. Accantonata l'idea di far parte di via Cherubini in quanto gruppo, alcune continuano a parteciparvi individualmente (Grasso 2004, 71). Come afferma l'intervistata, la scrittura dei documenti diviene il canale privilegiato per la comunicazione con l'esterno: l'efficacia di questa pratica è provata dal fatto che, grazie alla lettura dei loro testi, molte donne contattano Rivolta femminile per discutere i temi che il gruppo ha elaborato (Calabrò Grasso 2005, 161). La fluidità delle relazioni tra gruppi caratteristica del movimento femminista viene ribadita in *Per l'identificazione di Rivolta femminile*, un documento datato 4 febbraio del 1972 e sottoscritto dai gruppi di Rivolta di Milano, Torino, Genova e Roma: «la miriade dei gruppi femministi per noi è la conferma che la differenziazione di ogni gruppo non è negativa poiché corrisponde alla scoperta delle molteplicità che compongono il mondo femminile» (Accardi 1974, 150). Allo stesso tempo, il dattiloscritto viene diffuso per differenziarsi dai gruppi con cui Rivolta non si riconosce affine. Nello specifico, viene chiarita la distanza da Elvira Banotti e dal gruppo che ella ha fondato a Roma, e da Lotta femminista, nome che identifica una serie di gruppi che hanno un'impostazione rivendicativa di stampo marxista (Lussana 2012, 170-175), che il testo del 1971 *I movimenti femministi in Italia* di Rosalba Spagnoletti menziona come filiali di Rivolta femminile (Spagnoletti 1971).

La costruzione di relazioni con le altre realtà femministe impegna Lonzi e le donne di Rivolta per tutto il 1972 ma, allo stesso tempo, non viene meno lo sforzo compiuto nel processo di autocoscienza, che richiede di concentrarsi sulle relazioni interne al gruppo (Calabrò Grasso 2005, 161). A gennaio del 1972 esce *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, un testo in cui Rivolta femminile riflette sulla natura della pratica, di cui viene messo a tema il carattere relazionale e la finalità di costruire la propria e l'altrui soggettività (Lonzi 2010, 115-120). Rivolta è stato, dunque, un gruppo molto presente nel dibattito che il femminismo tesse in questi primi anni (sui temi fondamentali della relazione con la cultura maschile,

della sessualità, del rapporto tra diverse pratiche femministe), e presto inizia a emergere la fatica del lavoro politico collettivo. Le numerose defezioni degli anni passati, causate soprattutto dagli scontri sulle posizioni radicali di Lonzi, rappresentano solo il sintomo di una disparità tra la pensatrice e le sue compagne che il tempo acuisce. Lonzi fatica sempre più a esprimersi in un contesto in cui le viene delegata l'elaborazione del pensiero collettivo; simmetricamente, le altre contestano a Lonzi la sua personalità forte (Calabrò Grasso 2004, 164, Lonzi 1978a, 41). Tra loro c'è una compagna con cui Lonzi stabilisce un rapporto fondamentale per il suo percorso di autocoscienza: una giovane donna finlandese che Lonzi chiama Sara nel suo diario⁵⁴. Proprio da *Taci, anzi parla* emerge l'importanza della relazione tra le due donne. Lonzi apre il diario il 13 agosto del 1972 proprio dichiarando la reciproca risonanza che ha permesso a entrambe di rendersi autonome dal maschile e di riconoscersi come soggettività femminili: «un'altra donna, clitoridea, mi ha riconosciuta come donna, clitoridea, intanto che io la riconoscevo negli stessi termini [...]». Una donna ha scoperto le premesse per la sua autocoscienza e ha reso possibile la mia» (Lonzi 1978a, 13). È a partire da questo rapporto, dunque, che le intuizioni di Lonzi sul riconoscimento tra donne e l'apporto politico della clitoridea acquistano l'incisività dell'esperienza vissuta in prima persona (Milletti Pintadu 2012, 79). La letteratura femminista su Lonzi per ora non ha sufficientemente insistito sul valore di questa relazione: ad oggi, solo Nerina Milletti e Ivana Pintadu hanno approfondito l'argomento nell'articolo *Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta femminile e negli scritti di Carla Lonzi* (2012). Le due studiose hanno insistito sul carattere amoroso dei sentimenti di Lonzi, il quale avrebbe amplificato il dolore e la delusione da lei provata quando, sul finire del 1972, Sara la accusa, assieme ad altre, di tenere un comportamento leaderistico che soffoca l'espressività delle componenti del gruppo (Milletti Pintadu 2012, 79-81, Lonzi 1978a, 537). Lonzi è profondamente addolorata e vive il mutamento dell'amica nei suoi confronti come un tradimento tanto che, al termine dell'anno, dopo una serie di riunioni

⁵⁴ Cfr. nota 3 di questo capitolo. Per quanto riguarda la sua identità, Sara ha evitato di renderla pubblica dando alle stampe il suo diario con lo pseudonimo Tuuli Tarina. Tuttavia, come fanno notare Milletti e Pintadu, essa è rintracciabile nel testo di Maria Grazia Chinese *La strada più lunga* (1978). Cfr. anche Milletti Pintadu (2012, 78-79).

sofferte, decide di lasciare il gruppo (M. Lonzi 1990, 37). Questo è l'ennesimo episodio che Lonzi interpreta come un disconoscimento, ma è il primo, nella sua esperienza, che mette a nudo fino in fondo la vulnerabilità a cui ogni donna si espone cercando il riconoscimento dell'altra.

All'inizio del 1973 Lonzi torna a vivere a Roma, per andare a vivere con Consagra, con cui il rapporto sta entrando in crisi a causa della distanza (M. Lonzi 1990, 37), per allontanarsi dalle compagne di Milano e in particolare da Sara, secondo l'interpretazione di Milletti e Pintadu (Milletti Pintadu 2012, 82). Il trasferimento è segnato da una rottura di un altro rapporto importante: quello con l'amica Carla Accardi. Le due donne hanno condiviso sin dagli anni Sessanta e dalla fondazione di Rivolta femminile la critica dell'arte come forma di ideologia patriarcale. Negli anni, però, le loro posizioni arrivano a divergere completamente: Accardi riesce a vivere senza contraddizione la sua doppia presenza nell'ambiente artistico e in quello femminista, mentre Lonzi, che non ammette la possibilità di riabilitare l'arte come processo creativo autentico, la critica duramente fino a interrompere la relazione (M. Lonzi 1990, 35).

Nonostante la centralità riconosciuta a Lonzi, il gruppo di Milano non si paralizza a causa della sua assenza: gli incontri settimanali proseguono intensamente per un altro anno e mezzo, fino alla fine del 1973. La concentrazione con cui Rivolta femminile milanese è immerso nella ricerca autocoscienziale ha occasione di mostrarsi quando, all'inizio del 1973, alcune donne chiedono di entrare a far parte del gruppo. Dopo un breve tentativo, si decide di formare due gruppi distinti: sia le nuove che le vecchie componenti percepiscono i gradi differenti di consapevolezza e di comprensione che distinguono chi è in fasi diverse di autocoscienza. Per questo motivo, viene creato un altro gruppo dal nome Rivolta 2 (successivamente, per il continuo afflusso di donne al gruppo, viene fondato Rivolta 3) (Calabrò Grasso 2005, 166). Gli incontri settimanali di autocoscienza proseguono fino alla fine del 1973: dopo tre anni di partecipazione assidua, e nonostante i nuovi arrivi, le componenti del gruppo si rendono conto che la spinta a incontrarsi regolarmente sta venendo meno. Nel volume curato da Calabrò e Grasso, nell'intervista alla componente anonima di Rivolta femminile si legge:

Ogni argomento che si toccava, un passo in avanti di ciascuna era una scoperta per tutte... avevamo sperimentato cosa vuol dire esprimersi e trovare risonanza... [...] Poi a un certo punto, esaurito il senso di vitalità che deriva da una scoperta comune, ognuna ha sentito il bisogno di misurarsi con se stessa, con la propria vita, con la famiglia, il lavoro (Calabrò Grasso 2005, 167).

Come accennato, Rivolta femminile anticipa l'esaurimento dell'autocoscienza, che prenderà piede nell'intero movimento femminista di lì a poco. Ma, a differenza di quanto avviene nella maggior parte dei gruppi⁵⁵, Rivolta non reputa che l'autocoscienza sia fallita: è il piccolo gruppo che, «diventa[to] [...] un rituale», non risulta più efficace (Calabrò Grasso 2005, 167) e deve essere sostituito con un'altra modalità di attivismo. Per questa ragione, le donne dei gruppi di Rivolta femminile delle diverse città iniziano a incontrarsi senza cadenza fissa, per ragionare sui temi analizzati nel corso degli anni (Calabrò Grasso 2004, 168-169). A questi appuntamenti partecipa anche Carla Lonzi che, nei mesi, ha sostituito la preoccupazione per un possibile deterioramento dei rapporti con le altre di Rivolta con una nuova sensazione di libertà. Marta Lonzi afferma che «la lontananza sta liberando Carla dal gruppo e il gruppo da Carla, ognuna può prendere coscienza dei coinvolgimenti in gioco» (M. Lonzi 1990, 38). La nuova prospettiva permette alla pensatrice di riconoscere che all'interno del collettivo si erano instaurati dei legami di fedeltà che l'avevano portata a tradire se stessa (Lonzi 1978a, 536-537). Essere giunta a questa consapevolezza permette a Lonzi di sentirsi fuori dall'obbligo delle relazioni e a intrattenerle più liberamente. Durante il 1974 si sposta molto tra Roma, Turicchi (un podere acquistato in Toscana da lei e Consagra non molto tempo prima) e Milano: nei periodi in cui è a Milano, incontra le compagne singolarmente, riaprendo le vecchie relazioni a nuove dinamiche (M. Lonzi 1990, 39). In breve, il clima dei rapporti è di nuovo disteso, ed è possibile pensare a un progetto in cui investire energie comuni che sia un segno tangibile delle attività del gruppo: nel maggio del 1974 nasce a Milano la casa editrice Scritti di Rivolta femminile (40). Come sottolinea Maria Luisa Boccia, Scritti di Rivolta femminile è la prima attività

⁵⁵ Prendere le distanze dall'autocoscienza ha significato metterne in evidenza i limiti, quali l'aspetto opprimente e autoreferenziale o la superficialità delle analisi prodotte. Per questa interpretazione della fine della pratica autocoscienziale si rimanda nuovamente agli scritti della Libreria delle donne di Milano (1983, 1987) e a Lea Melandri (2002).

imprenditoriale in cui le pratiche e le modalità relazionali femministe vengono a misurarsi con l'amministrazione di denaro e con il mercato librario⁵⁶. La casa editrice proseguirà le sue attività fino alla metà degli anni Ottanta, pubblicando in due diverse collane: la prima, "libretti verdi" dedicata a testimonianze di autocoscienza; la seconda, "prototipi", dedicata a lavori che si confrontano con la cultura maschile (Calabrò Grasso 2004, 171). Per la prima pubblicazione viene scelto di raccogliere in un unico volume, intitolato *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, tutti i documenti prodotti tra il 1970 e il 1972.

Gli anni che vanno dal 1974 al 1976 sono quelli della crescita esponenziale del femminismo, che assume le caratteristiche di un vero e proprio movimento di massa. I gruppi e i collettivi aumentano notevolmente, iniziano le manifestazioni di piazza, i media danno sempre più spazio alle voci e alle questioni femminili. Tutto ciò contribuisce, da una parte, a dissipare tra le femministe l'idea di appartenere a un'organizzazione sconosciuta per l'opinione pubblica; dall'altra parte, ciò contribuisce a una riconversione del movimento che assume velocemente il linguaggio, le aspettative e gli obiettivi delle classiche organizzazioni politiche da cui si erano inizialmente distanziate (Calabrò Grasso 2005, 34-38). Come accennato, gradatamente i gruppi di parola, a eccezione di Rivolta femminile, abbandonano l'autocoscienza: esaurito il primo periodo in cui era stata necessaria per confrontarsi e per trovare un pensiero comune, essa viene sostituita da altre pratiche considerate più efficaci. Oltre all'aumento dei collettivi che si concentrano sull'intervento sociale, alcuni gruppi di parola elaborano *la pratica dell'inconscio*⁵⁷. Essa sorge sulla scorta di alcuni gruppi femministi francesi che da tempo utilizzavano la psicanalisi come strumento di scavo per accedere ai meccanismi inconsci di interiorizzazione dell'oppressione. Le femministe italiane che incontrano i collettivi d'Oltralpe⁵⁸, una ventina in tutto provenienti da Milano e

⁵⁶ Cfr. <http://www.universitadelledonne.it/boccia-lonzi.htm> (ultimo accesso 20/04/2016).

⁵⁷ La genesi e lo sviluppo della pratica dell'inconscio è un tema che verrà approfondito nel terzo capitolo nella parte dedicata alla critica lonziana alla psicoanalisi. I testi fondamentali per approfondire la questione sono Libreria delle donne di Milano (1987), Lea Melandri (1977), Lea Melandri (2002), Schiavo (2002) e un articolo di Federica Giardini (2010).

⁵⁸ Gli incontri ebbero luogo in Francia nel 1972: il primo fu organizzato in giugno a La Trance, in Vandea, dal gruppo MLF e il secondo tra ottobre e novembre a Chateaux Vieux Villé, vicino Rouen,

Torino, elaborano così la possibilità di sostituire l'autocoscienza con una pratica di indagine capace di andare più a fondo nelle questioni della sessualità e delle relazioni. In questo nuovo panorama, le questioni legate al corpo e alla sessualità femminili divengono sempre più visibili sia nel dibattito femminista sia in quello pubblico. Il 1975 è l'anno della prima manifestazione nazionale, che viene organizzata a Roma attorno alla rivendicazione dell'"aborto libero, gratuito e assistito"⁵⁹; nello stesso anno, le iniziative di autorganizzazione sui temi della salute della donna⁶⁰, della prevenzione delle malattie e della contraccezione vengono tradotte in una legge nazionale che sancisce la creazione di consultori familiari gestiti dalla sanità pubblica⁶¹. Nel dibattito sulla legalizzazione dell'aborto, che riacquista spazio nell'opinione pubblica⁶², interviene anche Pier Paolo Pasolini, con un articolo sul «Corriere della sera» intitolato *Sono contro l'aborto*⁶³ in cui si esprime polemicamente contro la proposta di legalizzazione della pratica abortiva. Il parere dell'intellettuale è che il reale scopo dell'aborto sia di eliminare l'ostacolo della procreazione e «rendere ancora più facile il coito» (1975, 99). In questo senso, esso non è uno strumento di autodeterminazione nelle mani delle donne bensì nelle mani del potere che condiziona il cittadino-consumatore a una sessualità compulsiva e non spontanea. Pur partendo da punti di vista distanti, l'articolo di Pasolini incontra *La donna clitoridea e la donna vaginale* di Lonzi su alcune questioni fondamentali: entrambi pensano la sessualità come il primo spazio di condizionamento di un soggetto, interpretano la libertà sessuale come partecipe di

da Politique e Psyanalyse. Per un resoconto dettagliato degli incontri e delle conseguenze che ebbero nel movimento italiano si veda in particolare Federica Giardini (2010).

⁵⁹ Il celebre slogan esprimeva la rivendicazione di una normativa che rendesse legale l'aborto, sottoponendolo al sistema sanitario nazionale in regime di gratuità.

⁶⁰ Il *self help* è la pratica di riappropriazione del sapere medico da parte di gruppi autorganizzati di donne. Per un'esperienza diretta che ha avuto luogo a Roma si veda Lussana (2012, 181-193), per approfondire l'argomento si veda *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta* di Luciana Percovich del 2005.

⁶¹ Sul complesso processo e sui conflitti che hanno portato alla legge sui consultori familiari gestiti dalla sanità nazionale si veda Chiara Sità (2006).

⁶² Diversi eventi contribuiscono alla discussione e al conflitto in merito. Tra di essi, ha destato molto clamore il fatto che alcuni esponenti del Partito Radicale, tra cui il segretario Gianfranco Spadaccia ed Emma Bonino, e la presidente del Cisa (Centro di informazione sulla sterilizzazione e l'aborto), Adele Faccio, sono stati arrestati dopo essersi autodenunciati per aver praticato aborti clandestini. A febbraio del 1975 viene presentata una richiesta di referendum per depenalizzare l'interruzione di gravidanza (Lussana 2012).

⁶³ L'articolo del 19 gennaio del 1975 esce con il titolo *Sono contro l'aborto* e viene successivamente ripubblicato nella raccolta *Scritti corsari* con il titolo *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti* (1975).

questo condizionamento e, soprattutto, pensano l'aborto come una pratica che conferma *il primato dell'eterosessualità* celandone l'aspetto normativo e costringitivo⁶⁴ (Pasolini 1975, 100-101, Lonzi 2010, 65-66?). Lonzi sente della risonanza con Pasolini che la rende entusiasta. Decide così di inviare una replica al quotidiano in cui evidenzia tale convergenza (Lonzi 1978a, 933-934): il «Corriere della sera» non pubblica la lettera. Successivamente, Lonzi scrive direttamente a Pasolini, ma l'intellettuale non risponde: ancora una volta, la pensatrice vede deluse le proprie aspettative rispetto a un possibile dialogo alla pari con un uomo (M. Lonzi 1990, 40-42, Lonzi 1978a, 935-937). Nel frattempo, il lavoro della casa editrice Scritti di Rivolta femminile contribuisce a far conoscere i testi di Lonzi anche all'estero: la casa editrice argentina Siglo Veinte pubblica *Espupamos sobre Hegel*, e la casa editrice tedesca Merve Verlag pubblica *Die lust frau zu sein*, (che comprende *Sputiamo su Hegel* e *La donna clitoridea e la donna vaginale*)⁶⁵ (M. Lonzi 1990, 39-40).

Il 1976 è un anno decisivo per il movimento femminista che, raggiunto l'apice di partecipazione e di visibilità, inizia una parabola discendente che si muove su due direttrici. La prima concerne le differenze che hanno sempre animato il movimento italiano e che, dopo i primi anni di creazione e di confronto, sono divenute causa di conflitti e di divisioni. Nel dicembre viene organizzato a Paestum un convegno nazionale⁶⁶ che raccoglie migliaia di donne e dove i temi legati al corpo e alla sessualità provocano gli scontri più duri (Calabrò 2005, 39-40). La seconda direttrice ha a che fare con quello che da alcune è stato giudicato

⁶⁴ L'eterosessualità normativa non è un tema affrontato nella sua specificità dal femminismo italiano degli anni Settanta e Ottanta. Tuttavia, pur essendo stato trascurato dagli sviluppi teorici successivi, Lonzi ne anticipa l'analisi, costituendo «uno dei luoghi di intramature tra movimento femminista, lesbico, omosessuale, queer su cui oggi potremmo ricominciare a ragionare» (Milletti Pintadu 2012, 69). Cfr. anche l'intervento di Liliana Ellena al Convegno *Taci, anzi parla*, 5 marzo 2010, on-line all'indirizzo <https://vimeo.com/10894746> ultimo accesso 20/04/2016).

⁶⁵ La pubblicazione in spagnolo viene curata con il consenso delle donne del gruppo, mentre quella tedesca no. Nella rubrica «Perché si sappia» de *La presenza dell'uomo nel femminismo* (Chinese, Lonzi, M. Lonzi, Jaquinta 1978), viene reso pubblico lo scambio di lettere tra Carla Lonzi e la casa editrice tedesca in cui l'autrice esprime la sua preoccupazione per i fraintendimenti e il misconoscimento che caratterizzano i rapporti tra femministe (159-166).

⁶⁶ Quello di Paestum è stato l'ultimo incontro nazionale del movimento femminista italiano della seconda ondata ed è considerato dalla storiografia l'evento che ha sancito l'inizio del declino di partecipazione e di visibilità del movimento. Nel 2012 e nel 2013 Paestum è stata teatro del tentativo di aprire a una nuova fase di condivisione di pensiero e pratiche a livello nazionale (<https://primadituttolibere.wordpress.com/> ultimo accesso 20/04/2016).

l'adeguamento al modello politico maschile, che ha provocato un generale indebolimento del movimento. Secondo la sociologa Calabrò, il raggiungimento di alcuni obiettivi a livello legislativo (la legge sul divorzio del 1974, la legge sui consultori e la riforma del diritto di famiglia del 1975) ha modificato di fatto l'azione politica dell'intero movimento, spostandone il fuoco dalla lotta al patriarcato alla contrattazione con le istituzioni per l'acquisizione e la gestione di diritti. Questa trasformazione ha generato prima di tutto una diminuzione delle forze nel movimento e un calo dell'attenzione pubblica e mediatica sulle questioni femministe. Questo processo si aggraverà a partire dal 1977: il sopraggiungere degli anni di piombo porterà violentemente l'attenzione sullo scontro violento tra i gruppi armati e lo Stato, oscurando e appiattendolo la molteplicità delle esperienze politiche che hanno animato gli anni Settanta (Calabrò 2004, 44-52).

È in questo clima di cambiamento e di travaglio per la politica delle donne che Carla Lonzi decide di rilasciare la sua prima intervista. È Michèle Causse, intellettuale lesbica francese⁶⁷, a interloquire con lei⁶⁸: la conversazione rivela che l'attenzione della femminista italiana è ancora concentrata sul rapporto tra femminismo e cultura. Lonzi riconosce immediatamente che il movimento ha perso il suo tratto radicale: dopo una prima fase di decolonizzazione culturale, si è trasformato nell'ennesima «ideologia» con cui si esprime il «potere» (Lonzi 1977b, 104). Al contrario, Lonzi afferma la sua intenzione di proseguire il lavoro di soggettivazione che per lei rappresenta il carattere più trasformativo e innovativo del femminismo. Nell'intervista, la pensatrice dichiara di interessarsi da tempo alla scrittura «in prima persona» (105): con queste parole preannuncia la pubblicazione del suo diario di autocoscienza che avverrà l'anno successivo. Lonzi spiega inoltre che per lei e per le altre donne di Rivolta femminile, l'autocoscienza è una pratica di analisi e di consapevolezza ormai guadagnata: la scrittura di diari e gli incontri

⁶⁷ Michèle Causse è stata un'intellettuale lesbica francese che ha lavorato in Europa, Africa e America del Nord. Ha scritto di identità e politica lesbica, criticando la condiscendenza femminile all'eterosessualità imposta; ha inoltre analizzato i movimenti femministi occidentali, criticando il celamento dell'identità lesbica sottesa alle collettività femministe separatiste.

⁶⁸ L'intervista viene pubblicata in francese in un testo che raccoglie figure ed esperienze del femminismo italiano intitolato *Écrits, Voix d'Italie* curato da Michèle Causse e Maryvonne Lapouge (1977). Nello stesso anno viene riproposta in italiano nel libro collettaneo di Rivolta femminile *È già politica*.

del gruppo allargato sono le nuove forme che reinterpretano con maggiore libertà le attività del piccolo gruppo (106).

Le riflessioni che si sviluppano tra le donne dei vari gruppi italiani di Rivolta confluiscono in due volumi collettanei: *È già politica* e *La presenza dell'uomo nel femminismo*. La scrittura dei testi non è più affidata esclusivamente a Lonzi, ma anche ad altre donne che hanno desiderio di esporsi personalmente: Maria Grazia Chinese, Marta Lonzi e Anna Jaquinta. *È già politica* esce nel 1977: questa raccolta riflette sui cambiamenti incorsi nel femminismo attraverso il filtro dell'esperienza personale delle autrici. Il saggio di Lonzi si intitola *Itinerario di riflessioni*, ed è un testo che dialoga con il pensiero di numerose autrici (Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Sylvia Plath, Rosa Luxemburg) per confermare la strada del femminismo come percorso autocoscienziale. In questo scritto Lonzi appare più che mai convinta che il rapporto con l'uomo e con la sua cultura sia inaggirabile per la presa di coscienza individuale e per il femminismo intero: per costruire la propria identità ogni donna deve «logorare continuamente i legami inconsci col mondo maschile[,] vivendoli e prendendone coscienza» (Lonzi 1977a, 36). In questa ottica, la pensatrice rintraccia nella rinuncia all'autocoscienza, e con essa alla “deculturizzazione”, la causa dei conflitti, delle rotture e dell'indebolimento del movimento femminista: in tal senso, afferma che «la tensione fra donne rimane poiché l'uomo rimane. Poiché è ancora l'interlocutore ambito, semina rivalità» (34, corsivo mio).

Nel 1978 esce il secondo testo collettaneo, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, che prosegue il ragionamento sulla questione dell'influenza maschile nell'ambiente femminista, la quale non permette la produzione e la libera circolazione di pensiero femminile. Questa raccolta contiene *Io dico io* (Rivolta femminile 1978, 7-9), un manifesto collettivo in cui vengono attaccate quelle donne che, non avendo abbandonato il riferimento all'uomo, vivono l'esperienza femminista come un'attività che strumentalizza la relazione tra donne e che le legittima di fronte alla cultura maschile (9). Tra i contributi de *La presenza dell'uomo nel femminismo* c'è *Mito della proposta culturale* di Lonzi. L'incipit del testo richiama il nucleo di *Io dico io*:

Scrivere è un atto pubblico. Si scrive per esprimersi e per dare risonanza, perché un'altra possa esprimersi e dare risonanza. Ogni altro modo di scrivere è una manifestazione di inserimento culturale. Se non ci si riconosce l'una con l'altra chi è riconosciuto è l'uomo: viene così avvalorata la sua cultura (Lonzi 1978b, 137).

In questo saggio, Lonzi critica coloro le quali hanno portato la pratica psicanalitica nel contesto femminista. In primo luogo, per l'autrice è evidente la mossa di adesione al pensiero maschile, che toglie riconoscimento all'autocoscienza, pratica invece nata nel contesto femminista. In secondo luogo, la pratica dell'inconscio, assumendo la struttura teorica e il setting della psicanalisi, dà vita secondo lei a un processo di analisi già connotato, che non lascia spazio alla libertà di espressione, di interpretazione e di riconoscimento. Lonzi conclude il saggio riprendendo quanto affermato in *Itinerario di riflessioni* a proposito dell'influenza maschile nei rapporti tra donne: le «donne [...] finora hanno solidarizzato a condizione di negare reciprocamente, razionalizzando, la propria meta nell'uomo. Il femminismo ha ereditato questo presupposto dalla realtà dei rapporti tra donne» (Lonzi 1978b, 144). Preso in questa dinamica, continua a lasciarsi interpretare e influenzare dai canali culturali ufficiali (150).

Durante il 1978, nel femminismo si apre un'intensa riflessione sulla questione del cosiddetto *riflusso*: il calo di partecipazione e di visibilità, che è iniziato nel 1976, due anni più tardi diventa un tema di discussione pubblica⁶⁹. Lonzi il 5 febbraio 1978 scrive una lettera alla rivista «L'Espresso» per esprimere la propria posizione in merito. In questo scritto la pensatrice afferma l'autonomia politica e teorica del movimento femminista e rifiuta l'idea, diffusa dagli studi sociologici, anche di impronta femminista, di un rapporto di filiazione tra i movimenti del Sessantotto e il femminismo. Anche in questa occasione la lettera non viene pubblicata (M. Lonzi 1990, 51). La pensatrice è consapevole della crisi che ha investito il movimento: dopo essersi espressa in numerose occasioni a tal proposito, pubblica *Taci, anzi parla* (Lonzi 1978a), il suo diario di autocoscienza, al fine di mostrare che la pratica femminista non conosce crisi perché non ha termine (Scattigno 2014, 313-314). «Sono nata donna, fortunatamente non avevo

⁶⁹ Si rimanda nuovamente al volume di Calabrò e Grasso (2004) per comprendere le trasformazioni del femminismo italiano successive al periodo del movimento di massa.

da pensare altro» è quanto afferma la femminista, facendo appello a tutte le donne a seguirla nell'impresa. Rendendo pubblici i suoi scritti privati, Lonzi punta tutta l'attenzione su di sé, sul proprio vissuto e sulla propria interiorità, per comunicare pubblicamente il ruolo centrale dell'autocoscienza nel nutrire la coscienza di una donna. La pubblicazione del diario è stato un gesto molto significativo per Lonzi. La sorella Marta afferma che

Con il diario e la sua pubblicazione Carla compie un gesto solitario, di rottura contro lo stato di fatto che vincola la donna e la sua identità in un gioco delle parti inamovibile. Il processo avviato al tempo delle poesie *Scacco ragionato* coerentemente approda alla pubblicazione del diario: ormai la legittimità di essere, quindi di agire, è un dato di fatto [...] (M. Lonzi 1990, 54).

Nella sua biografia della sorella, Marta Lonzi rende pubblico un manoscritto inedito in cui la pensatrice afferma che è stata la scrittura del diario a farle prendere coscienza che lo sforzo di *congiungere vissuto e pensiero* è il senso stesso dell'essere femminista:

Mi è sempre piaciuto scrivere i libri che ho scritto, ma per *Taci anzi parla* posso dire di avere raggiunto il massimo. Stavo facendo quello che volevo fare. Il femminismo, il gruppo, le riunioni di autocoscienza, le relazioni secondo i criteri da scoprire via via – e scrivevo di quello mentre accadeva. Per me un libro è il *congiungersi di eventi su piani diversi allacciati fra loro da un concetto comune di vita e di coscienza di viverla*. In questo senso il diario è stato per me un riflettere la mia esistenza, ma attraverso *l'apporto indispensabile dello scrivere un arricchirla di possibilità* che la portassero più lontano da dove mi avevano mostrato che si doveva fermare. È un libro che ho scritto senza pause come ho vissuto senza pause e che si è concluso solo quando il periplo attorno alla mia identità mi è apparso esaurito (M. Lonzi 1990, 54-55, corsivo mio).

Taci, anzi parla è dunque un testo fondamentale per Lonzi perché afferma che solo grazie alla continua ricerca del senso della propria esistenza le donne possono andare oltre il destino imposto loro dal sistema patriarcale. Allo stesso tempo, la

sua pubblicazione segna il momento di passaggio in cui Lonzi è convinta che la pratica di scrittura autocoscienziale abbia esaurito per lei la sua funzione:

«[il diario] contiene tutti i punti, tutti gli interrogativi, tutti gli scogli che turbano l'autenticità rispetto all'immagine preconcepita femminile, ora è solo la vita che ho davanti e è a lei che rispondo di me stessa, quella me stessa che si è saputa tale nel lungo confronto squassante con l'immagine che dicevo e con la presunzione di averla già superata» (M. Lonzi 1990, 55).

Il 1978 è anche l'anno in cui il rapporto ormai decennale tra Lonzi e Consagra entra in una profonda e definitiva crisi. Dopo aver raggiunto l'affermazione nel campo artistico, Consagra inizia a cercare nuovi stimoli esistenziali che nutrano la sua creatività⁷⁰. Con questo scopo, intraprende una relazione con un'altra donna: condivide questa decisione con Lonzi, in quanto vuole evitare che il nuovo rapporto interferisca tra loro. La sorella Marta riferisce che Carla Lonzi non teme di subire l'intromissione di un'altra donna nella coppia: lei non si sente in competizione con il mondo femminile e sa di aver instaurato un rapporto paritario con il compagno (M. Lonzi 1990, 56). In un passo del diario, la pensatrice scrive: «adesso che conosco me stessa e le mie amiche non sono più gelosa di una donna [...] Se non c'è un'intenzionalità ostile nei miei confronti, non ce la proietto io, posso restare serena» (Lonzi 1978a, 1226). Al contrario, afferma Marta Lonzi, «la proposta [di Consagra] contiene quella "intenzionalità ostile" che Carla aveva escluso» (M. Lonzi 1990, 57) e che presto la investirà: a Consagra manca una presenza femminile che lo sostenga e accudisca nel privato e nel pubblico. Così, dopo aver vissuto il misconoscimento del padre, del primo fidanzato e del marito, la pensatrice femminista si sente nuovamente respinta in quanto non intende adeguarsi al tradizionale ruolo di cura femminile. In una conversazione con l'amica Anna Piva, compagna di Rivolta femminile, Lonzi esprime il suo stato d'animo legato a questa vicenda:

⁷⁰ Si veda l'autobiografia di Consagra, *Vita mia*, pubblicata nel 1980.

Mi si presentava ancora una volta nella vita questa situazione: che io non avevo voluto concedere certe opportunità all'uomo con cui vivevo. E lui per un po' era stato al giuoco, per anni diciamo, e poi a un certo momento queste opportunità gli venivano offerte da un'altra parte. Questo spostamento verso un'altra persona metteva fuori giuoco tutta la mia resistenza a concedere questi accudimenti da parte mia. Questa cosa mi faceva molto soffrire, mi era già capitata nella vita, e la sensazione che con un uomo non puoi trattare perché poi tanto trova una donna che supplisce dove tu lo metteresti alla prova mi sembra una cosa tragica e comica nello stesso tempo: però una costante proprio del rapporto uomo donna, almeno per quello che era apparso a me (M. Lonzi 1990, 59-60).

A settembre del 1978 Lonzi inizia la stesura di un diario che intitola *Gelosia* (M. Lonzi 1990, 58) in cui riflette su quanto sta accadendo nella sua relazione⁷¹. Spinta dalla difficoltà ad affrontare questa crisi di coppia, Lonzi inizia a cercare nella letteratura esperienze che corrispondano alla sua. Nel dialogo già citato con Anna Piva, che collaborerà con Lonzi in questo studio, la pensatrice racconta come è approdata a quello che sarà il suo ultimo lavoro teorico:

Sono andata a cercare tra le tragedie e tra le commedie per vedere se c'erano dei precedenti su questo fatto, diciamo così. Ho preso diverse tragedie greche e le ho lette. Sì, ho trovato delle cose interessanti tranne quel punto lì, quel punto lì adombrato ma non l'argomento della tragedia. Infatti avrebbe dovuto scriverlo una donna, come tragedia: per un uomo non è una tragedia, quella. Mentre come commedia che ridicolizzava le pretese di una come me, eccome se c'era, e era Molière (M. Lonzi 1990, 59-61).

Nella sua ricerca, Lonzi si dirige verso le figure femminili tratteggiate dalla cultura maschile da sempre rifiutata. Tra i personaggi di Molière, Lonzi rintraccia Armande, protagonista della commedia *Le preziose ridicole* (Molière 1659). Armande è una donna che non accondiscende al desiderio maschile e che, per questo, nella relazione amorosa viene subitamente sostituita dalla sorella minore, più conforme al tradizionale ruolo femminile. Lo stesso, si ricorderà, è accaduto a Lonzi nel 1950. Riconoscersi in Armande, la cui esperienza conferma quelle

⁷¹ Di questo lavoro abbiamo notizia dal testo di Marta Lonzi ma non è mai stato pubblicato.

costanti che Lonzi individua nel rapporto tra uomini e donne, sollecita in lei il «bisogno di fare storia» (Lonzi 1992, 7), di dare avvio a una ricerca delle «situazioni e gli episodi dell'esperienza storica femminista» (Lonzi 2010, 8). Il lavoro sulle preziose di Molière rimarrà però incompleto, interrotto dalla malattia. Gli appunti di ricerca verranno pubblicati postumi con il titolo *Armande...sono io!* (Lonzi 1992). Nonostante non si possano, dunque, trarre delle conclusioni più dettagliate riguardo tale lavoro solo abbozzato, è interessante notare come in questa fase Lonzi approcci la cultura maschile con un atteggiamento non più oppositivo. Come dimostrano anche alcuni passaggi del diario di autocoscienza, raggiunta la sicurezza di una coscienza solida di sé, la pensatrice sente di poter avvicinare il frutto del pensiero maschile in un dialogo tra pari e differenti modi di espressione di sé.

Nel settembre del 1979 su «Quotidiano donna»⁷² appare l'articolo *Altro che riflusso: il tifone femminista soffia da secoli* curato da Lonzi. Con il pretesto di riflettere sulla questione del riflusso del femminismo, l'autrice espone le linee della sua nuova ricerca per «una storia delle donne» (Lonzi 1992). La pensatrice afferma: «dobbiamo prendere atto che la soluzione interna, solo fra donne, anche quando ci sia, è parziale e non corrisponde all'espansione dei desideri». La “soluzione interna”, il separatismo dei gruppi di autocoscienza, è stata una pratica importante per la soggettivazione delle donne; rispetto alla costruzione di un rapporto paritario con l'uomo, però, non ha dato frutti. Come nel passato, così nel presente, la questione cruciale è il raggiungimento di un rapporto in cui sia l'uomo che la donna si pongano come coscienze: secondo Lonzi, dunque, è su questa consapevolezza che il femminismo deve proseguire il proprio cammino.

La relazione tra Lonzi e Consagra prosegue tra alti e bassi fino a maggio del 1980, quando, in una conversazione che viene registrata al magnetofono, decidono di reciproco accordo di porre fine alla loro relazione. La discussione ruota attorno al tema del riconoscimento tra uomo e donna e all'impasse in cui cade la relazione eterosessuale quando la donna si pone come soggettività autonoma. Secondo Lonzi, la crisi del rapporto è divenuta irrimediabile quando lei ha espresso la necessità di un riconoscimento pubblico non come donna emancipata né come compagna accidentale, ma come «l'elemento che costituisce lo sviluppo del suo sé [di

⁷² «Quotidiano donna», è un settimanale femminista uscito dal 1978 al 1981.

Consagra]» (Lonzi 1980, 118). Consagra, pur comprendendone le ragioni, rifiuta questa possibilità: non intende rinunciare al privilegio del ruolo maschile, che gli conferisce il riconoscimento dell'altra senza essere costretto alla reciprocità. Le conclusioni di Lonzi sono amare: la pensatrice si rende conto che, nonostante tutto il lavoro di decostruzione fatto negli anni, la donna continua a essere in perdita: finché l'uomo non accetti di considerare anche l'altra come una coscienza, non ci potrà essere la corrispondenza del riconoscimento.

Nell'estate seguente alla rottura della relazione con Consagra, Lonzi sente di non soffrire la solitudine (M. Lonzi 1990, 64). A giugno parte con la sorella Marta per proseguire il suo lavoro di ricerca: ha in programma per l'anno successivo di pubblicare un libro che raccolga, oltre a Molière, altri testi del Seicento che narrino "esperienze femministe *ante litteram*" (M. Lonzi 1990, 65). A luglio Lonzi è in Spagna ospite di un'amica e prende contatti con l'editore De Herralde, con cui progetta la nuova traduzione spagnola di *Escubamos sobre Hegel*. A settembre Consagra cerca un riavvicinamento e i due si rincontrano, ma Lonzi si rifiuta di proseguire il rapporto (M. Lonzi 1990). La separazione che sta vivendo è una preziosa fonte di analisi ed emozioni a cui la pensatrice non intende rinunciare, per il percorso di consapevolezza proprio e per le altre donne. In questa ottica, nell'ottobre del 1980 decide di pubblicare le trascrizioni della conversazione che ha posto fine al rapporto con Consagra. Il volume prende il titolo *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, dal commiato che Lonzi rivolge al compagno al termine del dialogo.

A maggio del 1981 Lonzi annota in un breve manoscritto che la sua salute è precaria da mesi: ha un forte dolore al viso che, dato che rifiuta di sottoporsi alle dovute analisi, viene curato pensando a una sinusite acuta (M. Lonzi 1990, 69). Mentre lavora al libro sulle preziose, le viene richiesto di scrivere per il catalogo di una mostra in preparazione al museo Beaubourg di Parigi (M. Lonzi 1990, 69), che raccoglie diversi artisti scoperti da Lonzi negli anni Sessanta. Nonostante sia reticente a dialogare ancora con un ambiente da cui «se ne è andata convinta» (M. Lonzi 1990, 73), Lonzi accetta l'invito. La presentazione scritta per l'occasione appare come un tardivo congedo dal mondo artistico⁷³ (M. Lonzi 1990, 71):

⁷³ La presentazione viene pubblicata con il titolo *Identité italienne: L'art en Italie depuis 1959*.

Quel processo autentico tra sé e l'opera che mi aveva tanto convinto non si estendeva a ogni aspetto della vita, non si estendeva al momento della relazione. [...] non potevo concepire che a un livello di realizzazione "esemplare" come quello artistico non fosse così (M. Lonzi 1990, 72).

Il 15 maggio del 1981 esce su «Quotidiano donna» un'intervista intitolata *Con il problema dell'uomo alle spalle* curata da Grazia Centola. La pubblicazione di *Vai pure* ha destato notevole interesse nell'ambiente femminista in quanto svela la vulnerabilità che, a qualunque livello di consapevolezza si trovi, ogni donna patisce in rapporto all'uomo. Lonzi afferma che, nonostante l'arezza delle conclusioni cui era pervenuta, la rottura è stata liberatoria: «avevo bisogno di togliermi questo logoramento dalla vita, questo dover tirare l'altro sulle mie posizioni e di sentirmi tirata dalle sue». Lonzi afferma inoltre che la pubblicazione di *Vai pure* ha contribuito a dissipare in lei la conflittualità nei confronti del maschile («[...] tutto l'antagonismo a me è finito con questo libro...») e afferma di non essere chiusa a possibili sviluppi della relazione con Consagra. Ciò che le preme sottolineare è di aver sperimentato di essere una donna in grado di porre le proprie condizioni nei rapporti e nel mondo. Per Lonzi, l'unico obiettivo degno dello sforzo è il riconoscersi come una coscienza, «una condizione che, finalmente, mi sembra naturale, una cosa da fare e, certo, adesso è fatta».

Nell'estate del 1981 la salute continua a preoccupare Lonzi. La pensatrice lascia Roma e va a trascorrere i mesi caldi nel podere di Turicchi, per riprendere le forze. Consagra la raggiunge e i due passano insieme l'estate. Ma lo stato di salute della pensatrice femminista non tarderà a recidere ogni sviluppo del suo vissuto e della sua riflessione. Come riporta la scrittrice Grazia Livi, nel suo *Le lettere del mio nome* (1991)⁷⁴, le condizioni di salute della pensatrice si aggravano sempre di più, ma Lonzi non intende prestarvi attenzione. Alla fine dell'estate, giunta a Milano, Lonzi decide di sottoporsi alle analisi mediche necessarie: quella che sembrava una sinusite acuta si rivela un cancro al viso ormai esteso e incurabile. Nonostante ciò, il 15 dicembre Lonzi viene operata a Zurigo. Dopo una lunga convalescenza ospedaliera, a metà febbraio del 1982 torna a Milano. A giugno,

⁷⁴ Cfr. nota 26 di questo capitolo.

mentre è ospite a Varese dell'amica Maria Delfino⁷⁵, le sue condizioni peggiorano drammaticamente. Carla Lonzi muore a Milano il 2 agosto del 1982 e viene seppellita in un piccolo cimitero vicino alla casa di Turicchi. La morte prematura interrompe l'avventura esistenziale della pensatrice, lasciando interminate le sue originali riflessioni. Ben presto viene eletta a rappresentante del femminismo italiano degli anni Settanta. La redazione della rivista «Effe», a poca distanza dalla sua morte, la ricorda con queste parole:

Carla Lonzi non è stata una “scrittrice di successo”, né una saggista che si è espressa su questo o quell'aspetto della “questione femminile”, né una intellettuale “organica al movimento”. Lei piuttosto ha scritto *la sperimentazione di vita e di pensiero di una donna del femminismo*, come luogo in cui si fondono la vita privata e la vita pubblica, ruolo e quotidianità. Una possibile chiave di lettura del femminismo, ieri come oggi, è la vita delle femministe: Carla Lonzi ci ha lasciato, per questo, documenti preziosi.

⁷⁵ Maria Delfino, componente di Rivolta femminile, è stata tra le curatrici del volume postumo *Armande... sono io!*.

CAPITOLO DUE
CRITICA ALLA CULTURA MASCHILE.
DECULTURIZZAZIONE E DIFFERENZA SESSUALE

The master's tools will never dismantle the master's house.
Audre Lorde

Questo capitolo ha per oggetto la critica alla cultura che Lonzi mette in atto nei suoi primi scritti femministi. I testi che affrontiamo in questo capitolo sono quelli composti tra il 1970 e il 1972, raccolti due anni più tardi in *Sputiamo su Hegel, la donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, e quelli formulati verso la fine degli anni Settanta, *Itinerario di riflessioni* del 1977 e *Mito della proposta culturale* del 1978. La decisione di respingere la cultura *tout court* matura in Lonzi con l'allontanamento dal mondo dell'arte e dalla professione di critica. Quando la delusione provata per il fallito incontro con gli artisti sul terreno di una creatività autentica si è incrociata con il nascente femminismo, si è svelata agli occhi dell'autrice l'impossibilità di accedere a una forma di liberazione attraverso gli strumenti della cultura, accusata di contribuire sistematicamente alla subalternità, sia concreta che simbolica, delle donne.

Su questo punto Lonzi si inserisce nella riflessione femminista del suo periodo, alla ricerca di un linguaggio e di un discorso che sorgano dalla voce delle donne. Il primo passo necessario per l'autrice sta nel creare lo spazio fisico e mentale all'interno del quale incontrarsi tra donne e sperimentare relazioni nuove. Nel suo diario di autocoscienza, nel 1972, Lonzi afferma: «appena iniziato il femminismo ho scritto *Sputiamo su Hegel* per tanti motivi, ma anche per ripulire uno spazio in cui sentivo che tutte noi avremmo dovuto crescere» (Lonzi 1978a, 41). Lonzi è convinta che sia necessario proteggere questo spazio, appena nato e ancora in via di definizione, dai numerosi attacchi esterni degli uomini che usano gli strumenti classici della cultura per confrontarsi con il movimento: non solo di coloro che si avvalgono delle «confutazioni in voga nel mondo maschile» (Lonzi 1978a, 41), ma anche degli «intrusi politici e filantropici [...] che ci incoraggiano contro i

rappresentanti del loro stesso sesso» (Lonzi 2010,43). Per porre fine a queste intrusioni è necessario creare delle basi solide, evitando una deriva spontaneista e irrazionale, che porterebbe il movimento a ricadere nella distinzione classica che vede le donne rappresentare il polo emotivo, irrazionale e inconscio dell'umanità. Nella premessa alla raccolta del 1974 Lonzi afferma: «*Sputiamo su Hegel* l'ho scritto perché ero rimasta molto turbata constatando che quasi la totalità delle femministe italiane dava più credito alla lotta di classe che alla loro stessa oppressione» (Lonzi 2010, 2). Il punto è che le donne stesse che partecipano al movimento femminista subiscono il fascino della cultura maschile e sono ancora profondamente legate alla sua politica, dunque l'obiettivo politico che Lonzi si pone è comunicare con loro per mostrare la misoginia che permea non esclusivamente la politica marxista ma ogni manifestazione della cultura patriarcale.

La ragione che spinge Lonzi alla stesura di questi documenti, dunque, non è tanto legata al confronto con il maschile quanto al confronto tra donne. A queste ultime è rivolto il suo appello alla *deculturizzazione*, cioè a quell'«atto di incredulità» (Lonzi 2010, 35) che toglie credito a «tutte le ideologie» che mistificano la realtà e opprimono l'umanità (Lonzi 2010, 7). Per fare ciò Lonzi impiega la cultura stessa, si confronta con essa, entra nelle questioni, dibatte con le sue espressioni più alte. Tuttavia non si può dire che dialoghi con essa, piuttosto la usa. In questo capitolo affronteremo dunque il modo in cui l'autrice “si serve” di alcune delle maggiori espressioni del pensiero francese, l'esistenzialismo di Camus, Sartre e Beauvoir e l'antropologia di Claude Lévi-Strauss. Si osserverà l'uso assolutamente strumentale che Lonzi fa di questi autori e delle loro opere, che adopera per utilizzare un linguaggio familiare nell'ambiente culturale e politico italiano, per argomentare le sue posizioni in una rielaborazione che lascia solo qualche debole traccia dei riferimenti utilizzati. Un esempio evidente di questo procedimento è costituito dalla presenza di Simone de Beauvoir nei testi lonziani, presenza evanescente ma ravvisabile a un'analisi approfondita. In più di un'occasione, Lonzi prende le mosse dalle argomentazioni della filosofa francese, dialoga in modo piuttosto serrato con lei fino a discostarsi fortemente dalla sua elaborazione. Anche la scelta degli autori oggetto della critica e il modo con cui li avvicina sono determinati dalla questione politica di fondo. Lonzi ritiene tutta la cultura, in quanto «insieme complesso che include la conoscenza, le credenze,

l'arte, la morale, il diritto, il costume»¹, responsabile dell'inferiorizzazione delle donne, ma decide di non affrontare la questione generale, né di rivolgere «la sua polemica contro le forme estreme con cui l'inferiorità femminile è stata argomentata» [...]. Suo bersaglio sono le idee dei pensatori che, meritandosi “la stima del genere umano”, hanno spinto le donne ad anteporre alla propria autonomia e libertà altri obiettivi e altri fini» (Boccia 1990, 122). Allo stesso modo, Lonzi non si sofferma sull'intera produzione di tali autori ma solo su quanto hanno elaborato a proposito della condizione femminile. Lo scopo non è dialogare con questi pensatori ma smascherarli: denigrare coloro che sono stati eletti *maître à penser* della cultura occidentale e hanno fatto pagare alle donne il prezzo del proprio genio. Gli obiettivi della sua critica sono l'arte, la filosofia, la politica, la psicoanalisi, che Lonzi considera esempi apicali con cui la cultura patriarcale si è manifestata. La distanza dall'arte, o meglio dall'artista, è ribadita dall'autrice per dare sostanza esperienziale e teorica alla necessità di praticare il separatismo. Ella si è concentrata poi su quegli intellettuali che influenzano gli sviluppi della cultura e della politica dell'ambiente a lei contemporaneo. In questo capitolo ci concentriamo sulla critica a Hegel e a Marx: pensatori che vengono riuniti alla luce del nesso che Lonzi rintraccia tra virilità e violenza: Hegel, con la dialettica servo-padrone, mette al centro il riconoscimento come lotta e giustifica teoreticamente la guerra come meccanismo che ordina i rapporti comunitari e fra i sessi, Marx riprende la dialettica servo-padrone e la centralità del patriarca nella gestione dei rapporti tra i sessi che si connotano come rapporti di potere. Non secondario nel contesto di critica alla cultura risulta il confronto con il pensiero femminile: oltre a Simone de Beauvoir, altre pensatrici quali Julia Kristeva, Clara Zetkin costituiscono l'ossatura di un discorso polemico che ribadisce come il vero obiettivo di Lonzi non sia aprire una comunicazione con la cultura maschile ma dialogare con quelle donne che in essa vedono ancora un solido punto di riferimento e che non si accorgono di riprodurre la violenza del discorso patriarcale, facendosene complici.

Questo capitolo, dunque, sarà dedicato alla deculturizzazione, pratica politica che Lonzi propone nei primi anni della sua elaborazione e che si rivela essere un vero corpo a corpo con il pensiero patriarcale, per la quale risulta illuminante il

¹ La citazione è dell'antropologo Tylor ed è tratta dal volume di Carlo Tullio-Altan *Manuale di antropologia culturale*, (1971, 76).

titolo di uno dei suoi più celebri testi, e tra i primi che affronteremo: *Sputiamo su Hegel*. Il gesto di sputare spiazza, turba, rivela tutto il disprezzo di Lonzi nei confronti del pensiero maschile e l'intenzione di coinvolgere e di convincere le donne a intraprendere un percorso di autonomia intellettuale ed esistenziale.

Questa è la prima azione politica proposta da Lonzi nel contesto femminista, tuttavia non è un gesto che si conclude nell'atto della sua enunciazione: si vedrà infatti come la deculturizzazione si rivela un esercizio continuo, di cui la pensatrice coglie l'enorme potenzialità nella formulazione del 1970 ma che realizza la sua portata radicalmente trasformativa alla fine della parabola critica, quando l'autrice, a fianco alla necessaria ripulitura del contesto in cui le donne iniziano ad autorizzarsi reciprocamente alla parola, dà ampio spazio all'autocoscienza come pratica in cui si concretizza l'espressione di sé. Sull'avvio della fase autocoscienziale del lavoro lonziano si concluderà il terzo capitolo di questo lavoro: in quella sede si avrà modo di osservare nel dettaglio come il frutto della deculturizzazione sia una completa modificazione del metodo di riflessione dell'autrice, concentrato sui dettagli dello sviluppo della propria soggettività. I testi di autocoscienza mostrano come la difficoltà della relazione in carne e ossa con l'uomo prende il posto del conflitto culturale con i testi, che divengono altresì degli alleati nel processo di consapevolezza di sé. *Taci, anzi parla* in questo senso è un testo emblematico: lì dove Lonzi affronta il suo percorso di autocoscienza personale attraverso la scrittura dei suoi diari, risulta evidente il debito nei confronti di Hegel, a cui l'autrice si appoggia per elaborare la sua pratica di autocoscienza e per esaminare le sue relazioni attraverso il concetto di riconoscimento.

2.1 CON LO SGUARDO ALLA CULTURA FRANCESE.

LA FILOSOFIA ESISTENZIALISTA E L'ANTROPOLOGIA STRUTTURALE

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, durante gli studi universitari nella Facoltà di Lettere di Firenze, tra il 1952 e il 1953, Lonzi soggiorna a Parigi: nella capitale francese inizia a interessarsi del rapporto tra le arti figurative e il teatro, questione di cui scriverà successivamente nella sua tesi di laurea. La fascinazione della scrittrice fiorentina per la città sorge già nella sua prima gioventù, influenzata

dalla diffusa attenzione in Italia per la cultura francese. La delusione provata da Lonzi per la discrepanza tra la *ville lumiere* immaginata e sognata, centro della cultura europea che attira artisti e scrittori da tutto il mondo, e la città realmente esperita durante gli studi viene testimoniata dalle parole di *Taci, anzi parla* già citate nel precedente capitolo (infra pagina):

Parigi era il mito dell'avventurosità che avrei trovato fuori casa e in cui mi sarei immessa riscattando così anni di mediocrità e di vuoto. Avevo in testa Rimbaud e certi poeti francesi, gli scrittori americani che li trovavano delle opportunità e poi gli esistenzialisti e gli attori. Vedevo una Parigi composta dai miei elementi. E questo mito dava un sapore al mio soggiorno lì, sebbene fossi impegnata in tutt'altri problemi e avvenimenti. [...] (Lonzi 1978a, 115-116).

Da questi pochi cenni con cui Lonzi tratteggia l'immaginario su cui aveva costruito le sue aspettative per il suo soggiorno in Francia si nota che la pensatrice ha in mente, tra gli altri riferimenti, anche quello all'esistenzialismo². Questo movimento filosofico (successivamente anche letterario) è sorto tra la Francia e la Germania negli anni Trenta del Novecento e affonda le sue radici nell'opera di Søren Kierkegaard e di Friedrich Nietzsche. Tale corrente di pensiero, in polemica con la tradizionale indagine filosofica di natura ontologica, mette al centro della riflessione sull'umano la categoria dell'esistenza e afferma il primato della singolarità e dell'esperienza individuale come via di conoscenza e di relazione con il mondo. I primi pensatori a cui è attribuita l'appartenenza all'esistenzialismo sono Martin Heidegger, Gabriel Marcel³ e Karl Jaspers. Tuttavia solo a partire dagli anni Quaranta personaggi come Maurice Merleau-Ponty Jean-Paul Sartre⁴, Simone de

² Per approfondire le differenti declinazioni di questo movimento di pensiero e i suoi rapporti interni si vedano: Chiodi, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea* (2007), Chiodi, *Esistenzialismo. Antologia dagli scritti di Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard, Nicola Abbagnano* (1964), Prini, *L'esistenzialismo* (1970), de Caro, *Esistenzialismo* (1997).

³ Gabriel Marcel (1889-1973) è stato un filosofo, scrittore, drammaturgo e accademico francese. È approdato alla questione dell'esistenza a partire da una riflessione di matrice religiosa, imperniata sul dono della vita, l'amore e la fedeltà come elementi essenziali dell'umano. Ha pubblicato *Giornale metafisico* (1927) e *Posizione e approcci concreti del mistero ontologico* (1935). C'è da tenere presente che né Martin Heidegger né Gabriel Marcel hanno mai accettato l'appellativo "esistenzialista" per il proprio pensiero.

⁴ Jean-Paul Sartre (1905-1980) ha scritto numerose opere importanti quali i romanzi *La nausea* (1938), *Il muro* (1939) e i saggi *L'essere e il nulla* (1943), *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945), *Materialismo e rivoluzione* (1947).

Beauvoir⁵, Albert Camus⁶, Boris Vian⁷ e Jean Genet⁸ rendono l'esistenzialismo una corrente culturale capace di influenzare enormemente la cultura occidentale per circa due decenni. Quella che si diffonde in tutta Europa non è solo l'elaborazione teorica e l'espressione artistica esistenzialista francese⁹ ma, soprattutto, l'*esistenzialismo come modo di vivere e sentire*¹⁰ (Vian 1998, 18). In questo senso, esso diviene un riferimento culturale da cui sono in molti ad attingere un nuovo sentire e un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo, fino a diventare una delle prime manifestazioni della cultura giovanile¹¹. Dalla citazione tratta da *Taci, anzi parla* si può osservare come l'esistenzialismo sia un riferimento già presente negli anni degli studi liceali e universitari di Lonzi. Vediamo ora come questa frequentazione intellettuale sia ravvisabile anche nelle prime opere femministe dell'autrice.

L'influenza di Albert Camus, noto romanziere, drammaturgo, saggista e attivista franco-algerino, è sicuramente ravvisabile negli scritti femministi di Lonzi. Un rapido confronto tra l'opera *L'uomo in rivolta* dello scrittore, pubblicata in Francia nel 1951 e tradotta in Italia nel 1957, il *Manifesto di Rivolta femminile* e

⁵ La produzione saggistica di Simone de Beauvoir (1908-1986), oltre a *Il secondo sesso* (1949), annovera: *Per una morale dell'ambiguità* (1947), *L'America giorno per giorno* (1948), *Dobbiamo bruciare Sade?* (1955), *La lunga marcia* (1957), *La terza età* (1970). Tra le opere sue letterarie sono da segnalare: il suo primo romanzo, *L'invitata* (1943), *Il sangue degli altri* (1945), *I Mandarini* (1954), grazie al quale vince il prestigioso Premio letterario Goncourt, e la sua autobiografia in quattro volumi: *Memorie di una ragazza per bene* (1958), *L'età forte* (1960), *La forza delle cose* (1963), *A conti fatti* (1972).

⁶ Albert Camus (1913-1960) ha composto numerose opere divenute celebri tra cui i romanzi: *Lo straniero* (1942), *La peste* (1947), *La caduta* (1956); le opere teatrali: *Caligola* (1944), *I demoni* (1959); i saggi: *Il rovescio e il diritto* (1937), *Il mito di Sisifo* (1947), *L'estate* (1954).

⁷ Boris Vian (1920-1953) è stato uno scrittore, poeta, musicista, cantante, traduttore, critico, attore e inventore francese. Della sua vasta produzione si ricorda *Favole per gente comune* (1943), *Le formiche* (1949) e la celebre canzone *Il disertore* incisa nel 1954.

⁸ Jean Genet (1910-1986) è stato uno scrittore, poeta e drammaturgo francese. Tra le sue opere più celebri si menziona *Nostra signora dei fiori* (1944), *Diario del ladro* (1949) e la raccolta *Poesie*, tradotta in italiano nel 1983.

⁹ In Francia, l'esistenzialismo si è sviluppato anche come corrente letteraria che ha visto la produzione di numerosi romanzi e opere teatrali e della quale i principali autori sono Sartre, Beauvoir, Camus.

¹⁰ Il volume *La Parigi degli esistenzialisti. Manuale di Saint-Germain-des-Prés*, (1974) di Boris Vian è un resoconto dettagliato e ironico della cultura esistenzialista che descrive uno *style de vie* estetizzante ed eccentrico.

¹¹ L'enorme fama dell'esistenzialismo francese è dovuta in larga parte alla stampa scandalistica che ha evidenziato nei suoi protagonisti (Sartre in primis, ma anche Simone de Beauvoir, Albert Camus, Giuliette Greco, Anne-Marie Cazalis, Jean Cocteau, Jean Genet) delle caratteristiche eccentriche e invise alla morale pubblica che potevano essere sfruttate per fini commerciali, e che li ha quindi dipinti come figure perverse che corrompevano la gioventù inneggiando al nichilismo e all'anarchismo (Vian 1998). Il testo di Boris Vian citato nella nota precedente si sofferma a descrivere lungamente il ruolo della stampa scandalistica nella diffusione dell'esistenzialismo.

Sputiamo su Hegel mostra una similarità nella critica alla politica socialista. Innanzitutto si può rintracciare un'assonanza tra il titolo del celebre testo *L'uomo in rivolta* e il nome Rivolta femminile scelto per il gruppo femminista di cui Lonzi è una delle fondatrici. Il termine "rivolta" è in entrambi i casi consapevolmente contrapposto alla "Rivoluzione"¹², concetto egemone nel dibattito della sinistra italiana e francese del secondo dopoguerra. Camus da un punto di vista esistenzialista e Lonzi da un punto di vista femminista intendono svelarne la violenza strutturale. È appellandosi alla rivolta e alla moralità di un'umanità originaria che Camus denuncia il carattere dogmatico della teoria marxista (che si fonda sull'«affermazione mistica del verbo» (Camus 2016, 242) e richiede al militante un incessante sacrificio in attesa della risoluzione rivoluzionaria (Camus 2016, 243)). Analogamente, Lonzi denuncia quanto il marxismo abbia «espresso una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale» (Lonzi 2010,18). Questo è un tema centrale della riflessione lonziana dei primi anni Settanta: come vedremo più nel dettaglio, una delle principali intenzioni che muove la pensatrice nella stesura del *Manifesto* e di *Sputiamo su Hegel* è la critica della lotta di classe in quanto «regolazione di conti tra collettivi di uomini» (Lonzi 2010, 10) da cui è necessario che le donne prendano le distanze per pensare una politica che le veda protagoniste. Da Camus, dunque, la nostra autrice trae spunto per esprimere la sfiducia che nutre contro la politica marxista. Il confronto con Camus tuttavia non è il più prolifico per stabilire delle assonanze tra il pensiero di Lonzi e quello esistenzialista: di maggiore interesse è la comparazione con Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir.

Sartre è senza dubbio la figura di spicco della corrente esistenzialista francese. La sua fama è dovuta sia all'enorme diffusione dei suoi scritti, sia all'interesse che la sua figura ha suscitato nei giornali scandalistici dell'epoca (Vian 1998, 9). Quando, nel 1946, Sartre pubblica *L'esistenzialismo è un umanismo*, il suo duplice intento è chiarire a un vasto pubblico quanto espresso ne *L'essere e il nulla*, l'opera in cui sistematizza il suo pensiero teorico, e rispondere alle accuse secondo cui sarebbe stato l'ideatore di una dottrina priva di morale e di impegno politico (Sartre

¹² Per quanto riguarda la declinazione del termine "rivolta" scelta da Camus si rimanda alla lettura del suo testo *L'uomo in rivolta* (1951); per quanto riguarda le conseguenze pubbliche della presa di posizione di Camus e della rottura che ha provocato tra l'autore e Jean-Paul Sartre si rimanda alla prefazione all'edizione italiana del 2016 a cura di Corrado Rosso e all'appendice del volume di Boris Vian, *La Parigi degli esistenzialisti. Manuale di Saint-Germain-des-Prés* (1998).

1968, 30). Nonostante le forti obiezioni che anche questo testo ha sollevato¹³, il linguaggio accessibile ha reso l'opera molto efficace ai fini della divulgazione dell'esistenzialismo filosofico nella cultura francese ed europea. Come afferma Paolo Caruso nell'introduzione all'edizione italiana del 1968 «non si vede, infatti, quale altro testo filosofico [nel secondo] dopoguerra abbia altrettanto inciso, sia pur indirettamente, sulle ideologie correnti e sul costume, soprattutto dei giovani» (Caruso 1968, 5). Tale opera esprime in sintesi lo spirito e i principali concetti di una filosofia che professa la precedenza assoluta dell'esistenza umana sull'essenza: l'essere umano è gettato nel mondo, è allo stesso tempo condizionato dalla sua situazione e libero nel suo progettarsi; soltanto attraverso l'incontro con l'Altro una coscienza accede alla conoscenza di sé e del mondo esterno; priva di un sistema trascendente a cui appoggiarsi, la morale si basa sul senso di responsabilità nei confronti dell'umanità, spinge il singolo all'azione e all'impegno.

Il confronto tra il breve testo sartriano e i primi documenti di Carla Lonzi permette di mettere in luce come l'autrice si sia servita della riflessione esistenzialista reinterpretandola in chiave femminista. Nelle prime battute del *Manifesto di Rivolta femminile* Lonzi utilizza la categoria di alterità sartriana per definire i termini della relazione tra i sessi che le donne devono rivendicare:

La donna non va definita in rapporto all'uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà.

L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna.

La donna è l'altro rispetto all'uomo. L'uomo è l'altro rispetto alla donna (Lonzi 2010, 5).

Detto in altri termini, per Lonzi la relazione tra i sessi è all'insegna della reciprocità di due coscienze che hanno lo stesso statuto soggettuale e si riconoscono pari dignità. La visione dell'autrice si oppone sia alla proposta della tradizione secondo cui maschile e femminile sono due poli essenzializzati e complementari, sia alla proposta del movimento emancipazionista di adeguarsi al modello di vita proposto dagli uomini. In termini collettivi molto evocativi, Lonzi, rifacendosi

¹³ A questo proposito, basti fare riferimento al dibattito successivo alla conferenza presente in appendice all'edizione italiana del 1968.

ancora al linguaggio dell'esistenzialismo, rivendica l'autonomia del discorso come essenza stessa del femminismo che sta riemergendo nel 1970: «[...] ora abbiamo la coscienza di essere noi a porre la situazione» (Lonzi 2010, 13). La "situazione", nel vocabolario esistenzialista, è il frutto del legame tra libertà e condizionamento che caratterizza l'esistenza umana: averne consapevolezza è la sola possibilità per un soggetto di porre i termini specifici della propria esistenza e del proprio discorso politico (Sartre 1965, 583-664). Lonzi riorienta l'ontologia umana sartriana verso un discorso politico che pone le condizioni per la liberazione specifica delle donne: «Nessuno a priori è condizionato al punto da non potersi liberare, nessuno a priori sarà così non condizionato da essere libero. Noi donne non siamo condizionate in modo irrimediabile, solo che non esiste nei secoli un'esperienza di liberazione espressa da noi» (Lonzi 2010, 3).

Un ulteriore elemento rivela il debito dell'elaborazione lonziana verso la riflessione sartriana: il rifiuto dell'uguaglianza e l'affermazione della differenza. Lonzi intende l'uguaglianza come principio politico che ispira le lotte emancipative delle donne, le cui rivendicazioni spingono verso un'equiparazione politica, sociale e giuridica con gli uomini. La pensatrice dunque interpreta l'uguaglianza come l'ennesimo giogo che costringe le donne ad adattarsi a quanto deciso dal soggetto al potere: «l'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti»¹⁴; «l'uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna» (Lonzi 2010, 15). All'uguaglianza concepita come strategia per reiterare in altri termini la soggezione femminile, Lonzi contrappone la differenza come «*principio esistenziale* che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità

¹⁴ In questa citazione Lonzi sembra esprimere l'idea di una concordanza tra le lotte di liberazione delle donne, quelle delle minoranze razziali e il processo di decolonizzazione nel sud del mondo avviatesi negli anni Sessanta e Settanta. Liliana Ellena, nel suo intervento al convegno *Taci, anzi parla: Carla Lonzi e l'arte del femminismo*, mette in luce che in Lonzi tornano spesso vocaboli che si riferiscono alla battaglia per i diritti civili che si suppone abbia conosciuto in modo diretto nel suo soggiorno negli Stati Uniti. In realtà, dalle argomentazioni dell'autrice non emerge una consapevolezza delle connessioni tra le discriminazioni legate al sesso e alla razza (allo stesso modo è assente il riferimento alla differenza di classe e alle lotte delle minoranze sessuali): l'affermazione «l'uomo nero è uguale all'uomo bianco, la donna nera è uguale alla donna bianca» (Lonzi 2010, 14) sostiene la priorità delle questioni legate alla differenza sessuale, trasversale alle razze e a ogni altra condizione umana. Nella parte di questo paragrafo dedicata all'antropologia di Lévi-Strauss, si farà cenno all'uso del termine "patriarcato", di cui Lonzi si serve perché, indicando esso il motore di un «mondo fatto dagli uomini per gli uomini» (Lonzi 2010, 49), esprime il meccanismo generale che opprime le donne e dunque le riunifica senza differenze di razza, di classe, di cultura. Per approfondire la questione dell'assenza della categoria di razza nel lavoro di Lonzi, si veda *Desideri del sé: Frantz Fanon e Carla Lonzi*, saggio introduttivo di Vinzia Fiorino a Franz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche* (2015).

delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi» (Lonzi 2010, 14). Lonzi non riprende direttamente un tema sartriano, dato che il filosofo non si serve dei concetti di uguaglianza e differenza per ragionare sulla condizione di oppressione e sulle possibilità legate all'emancipazione, ma definisce la differenza proprio attraverso la singolarità, la situazione, la progettualità del soggetto come sono teorizzate da Sartre. L'uso delle categorie esistenzialiste permette a Lonzi di arrivare alla radice dell'umano, di affermare che «quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità» (Lonzi 2010, 14), una *differenza* che considera *radicale* tanto da una prospettiva collettiva quanto da una prospettiva individuale.

Quelli fin qui enucleati sono i riferimenti teorici su cui è possibile fondare un primo legame tra il pensiero sartriano e quello lonziano. C'è un ulteriore elemento di vicinanza tra le opere che stiamo comparando, lasciato per ultimo a causa della scarsa pertinenza con l'argomentazione interna ai testi, ma non trascurabile rispetto allo spirito che guida i due autori: esiste un'analogia tra l'impegno politico e il senso di responsabilità che anima l'opera di Sartre e la dedizione e la concentrazione che Lonzi ha dedicato al femminismo. Per quanto riguarda l'autore francese, ne *L'esistenzialismo è un umanismo* si sofferma lungamente a dare conto del senso morale del suo progetto filosofico. Esso concerne l'essere costantemente *in fieri* dell'individuo umano:

[...] in realtà, è quello che la gente desidera pensare: se nascete vili, sarete del tutto tranquilli, voi non ne avete nessuna colpa, sarete vili per tutta la vita, qualunque cosa facciate; se nascete eroi, sarete pure del tutto tranquilli, sarete eroi per tutta la vita, berrete come un eroe, mangerete come un eroe. L'esistenzialista, invece, dice che il vile *si fa* vile, che l'eroe *si fa* eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. *Quello che conta è l'impegno totale*, e non sono un caso particolare, un'azione particolare a impegnarvi totalmente (Sartre 1968, 66-67, corsivo mio).

Secondo Sartre nulla può essere ricondotto alla naturale disposizione o al destino, se non a costo di lasciare la propria esistenza nell'impensato e nell'inazione, rinunciando alla libertà di cui ognuno può disporre. Quello che ognuno può fare per realizzare al meglio la propria umanità è impegnarsi

ininterrottamente a dirigere se stesso, a condurre la propria esistenza secondo discernimento e responsabilità. In ciò risiede oltre che la valenza morale anche quella politica dell'esistenzialismo come dottrina filosofica che celebra l'impegno nel mondo:

Se si professa una dottrina dell'impegno, bisogna impegnarsi fino in fondo. Se veramente la filosofia esistenzialista è prima di tutto una filosofia che dice l'esistenza prima dell'essenza, essa deve essere vissuta per essere veramente sincera. Vivere da esistenzialista è accettare di pagare di persona per questa dottrina, e non imporla coi libri (Sartre 1968, 97).

Queste parole possono arricchire la nostra comprensione della tensione morale e politica che ha animato la stessa Carla Lonzi per il decennio che l'ha vista partecipe del femminismo italiano. Come si è potuto osservare nel precedente capitolo, a partire dal 1970 la pensatrice si è dedicata alla causa femminista senza sosta, alla ricerca di quella che Maria Luisa Boccia ha nominato *coerenza tra vita e pensiero* (infra 5) e che risuona anche nelle parole di Sartre. Rifiutare l'emancipazione rinunciando all'indipendenza economica, impegnarsi nella relazione tra donne ricusando il riconoscimento sociale, lottare per la propria autenticità pagando con il misconoscimento delle proprie forme espressive: tutto questo per Lonzi ha il senso morale e politico dell'affermazione di sé e della testimonianza affinché altre donne possano tentare la strada dell'autonomia. Soffermarsi qui ancora una volta su questi elementi biografici, riferendosi alle parole di Sartre per comprenderli meglio, non ha lo scopo di affermare che Lonzi ha vissuto "da esistenzialista". Quanto esposto non intende, infatti, affermare una continuità tra la filosofia esistenzialista e pensiero lonziano, quanto piuttosto di dare conto del fatto che l'autrice ha utilizzato alcuni elementi teorici esistenzialisti, rielaborandoli in modo autonomo all'interno del nuovo contesto femminista.

Per completare l'analisi della relazione tra il pensiero esistenzialista e quello lonziano non si può naturalmente trascurare l'opera di Simone de Beauvoir. In *Itinerario di riflessioni* del 1977 Lonzi afferma di aver letto pochi anni dopo la sua uscita in Francia (Lonzi 1977, 33) (probabilmente durante il suo soggiorno a Parigi) *Il secondo sesso*, la colossale opera filosofica in cui Beauvoir utilizza gli strumenti della filosofia esistenzialista per sollevare il velo che cela l'oppressione femminile.

Publicato in Francia nel 1949 per la casa editrice Gallimard, nel 1956 *Il secondo sesso* viene messo all'Indice dei libri proibiti dal Vaticano; in Italia, pur essendo stato tradotto già nel 1953, incontra l'ostilità dell'ambiente editoriale e viene pubblicato per la casa editrice il Saggiatore solo nel 1961 (Rampello 2008, 702-703)¹⁵. Il testo di Beauvoir ha un enorme impatto in Italia: dall'anno della sua prima edizione viene ristampato innumerevoli volte fino ad arrivare al 2008, anno in cui, per il centenario della nascita della pensatrice, viene pubblicato in una nuova edizione. Liliana Rampello ha curato la postfazione di questa nuova edizione, in cui ricostruisce la fortuna editoriale dell'opera e l'impatto che ha avuto nella politica delle donne impegnate nell'Udi¹⁶ e nel Pci. Il fondamentale contributo attribuito al testo beaivoriano è di aver dato sostanza alle argomentazioni di quelle donne che per prime rivendicarono il valore positivo della differenza femminile e la sessualità distinta dalla procreazione (Rampello 2008, 706-708). Carla Lonzi non è tra queste.

In *Itinerario di riflessioni* Lonzi prende infatti apertamente le distanze dalla filosofa francese. Secondo la nostra pensatrice, la figura stessa di Simone de Beauvoir rappresenta la condizione contraddittoria che si profila per una donna che accetta di intraprendere la strada dell'emancipazione. Lonzi riferisce di un'intervista in cui Beauvoir si mostra consapevole di aver accettato dei compromessi per il riconoscimento da parte della cultura maschile e con esso i privilegi che ne conseguono in un'epoca in cui l'emancipazione era un'opzione per poche (Lonzi 1977, 33). Per Lonzi la questione è che Beauvoir non riesce, o meglio non vuole vedere «l'inganno di un riconoscimento pagato al prezzo di costruirsi sull'unica immagine che l'uomo è in grado di riconoscere: quella offerta da lui» (Lonzi 1977, 34). Secondo Lonzi, l'adesione alla cultura maschile è una forma di dipendenza che, oltre a essere evidente nelle scelte che Beauvoir ha fatto nella sua

¹⁵ A proposito delle critiche fatte a *Il secondo sesso* alla sua uscita e dello scandalo suscitato dallo stile di vita di Simone de Beauvoir, considerato libertino e licenzioso, si veda Carol Seymour-Jones, *A dangerous liason* (2008), una nuova biografia di Beauvoir che approfondisce il rapporto della filosofa con Jean-Paul Sartre.

¹⁶ L'Unione delle Donne Italiane (divenuta negli anni Duemila Unione delle Donne in Italia) è un'associazione nazionale nata durante la Resistenza e che, vicina al Pci, ha proseguito la sua attività politica di tutela e promozione dell'autonomia delle donne. La rivista «Noi donne» è stata l'organo di informazione ufficiale dell'Udi dal 1944 al 1990. Per ulteriori informazioni sulle attività e i principi politici dell'Udi si legga: Maria Michetti, Margherita Repetto, Luciana Viviani, *Udi, laboratorio politico delle donne* (1984); Marisa Ombra (a cura di), *Donne manifeste. L'Udi attraverso i suoi manifesti 1944-2004* (2005); l'intervento tenuto nel 2007 al CIRSDe di Torino da Pina Nuzzo, Delegata Nazionale dell'Udi dal 2003 al 2011, intitolato *Doppia origine* <http://www.udinazionale.org/Doppia%20Origine.html> (ultimo accesso 08.08.2016) e Fiamma Lussana, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie* (2012).

vita, si vede riflessa nella teoria elaborata ne *Il secondo sesso*. La pensatrice italiana afferma: «secondo lei [Beauvoir] la donna può scoprire solo quello che l'uomo ha scoperto, gli stessi valori. [...] [Beauvoir] non riesce a cogliere modalità femminili sia perché non ammette un'accezione femminile dell'esistenza, sia perché la trova comunque formulata e elevata a valore dalla mente onnivora di Sartre» (Lonzi 1977, 34). Detto in altri termini, per Lonzi Beauvoir non azzarda una sua elaborazione originale della condizione femminile ma rimane aderente alla morale esistenzialista sartriana, come del resto lei stessa dichiara nell'introduzione de *Il secondo sesso* (Beauvoir 2008, 31-32)¹⁷. Così facendo l'autrice francese non contempla per le donne la possibilità di una soluzione politica collettiva e specifica ma prevede l'adeguamento ai valori maschili. Individui immanenti condizionati dalla volontà altrui, le donne devono così comprendere la propria condizione limitata e di conseguenza aspirare a diventare come gli uomini: soggetti trascendenti, consapevoli e liberi. Nel saggio del 1977, Lonzi racconta la sofferenza prodotta in lei dalla lettura de *Il secondo sesso* con queste parole: «dentro di me ho preso una posizione fin da allora: questa è stata una delle molle lontane che hanno fatto scattare *Sputiamo su Hegel*» (Lonzi 1977, 33). Nonostante Lonzi si esprima pubblicamente sia contro la scelta di Beauvoir di accettare di essere una “donna eccezionale” (Lonzi 1977, 33), che contro la sua elaborazione teorica, non si può negare il legame tra le due pensatrici. In un articolo pubblicato sulla rivista «Critica marxista», la studiosa Eleonora Forenza vede in *Sputiamo su Hegel* un dialogo, «neanche troppo implicito» con le tesi della filosofa francese (Forenza 2013, 74). Un confronto in cui la nostra pensatrice mette al centro le categorie dell'esistenzialismo da cui trae spunto, rielaborandole in modo originale e polemizzando in larga parte con esse.

¹⁷ L'opinione di Lonzi riguardo la dipendenza teorica di Beauvoir da Sartre è condivisa da diverse pensatrici. Si pensi, ad esempio, a Michèle Le Doeuff (1948), filosofa francese che ha animato il movimento femminista del suo paese ed è stata molto legata alla filosofa esistenzialista. Nel testo *Simone de Beauvoir. La biografia di una vita e di un pensiero* (parte del libro *L'étude et le rouet* pubblicata in Italia nel 2013), Le Doeuff asserisce con fermezza che la scelta di Beauvoir di usare la morale esistenzialista per il suo lavoro sull'oppressione delle donne è un «gesto [...] banale e infinitamente riconoscibile. Tuttavia, da un punto di vista teorico, non è ovvio» (Le Doeuff 2013, 44). Aderire al pensiero del suo compagno rientra nell'operazione, che accomuna molte donne di pensiero, di farsi fedeli ripetitrici del lavoro di un uomo. Allo stesso tempo, secondo Le Doeuff, dal punto di vista teorico, l'uso della morale esistenzialista nel trattare il tema dell'oppressione delle donne non risulta immediato, bensì necessita di uno sforzo di traduzione che Le Doeuff stima come complesso e coraggioso.

Come abbiamo già avuto modo di constatare, nel *Manifesto* e in *Sputiamo su Hegel* risuonano alcuni *topoi* fondamentali dell'esistenzialismo filosofico che permettono la comparazione con il pensiero di Beauvoir. A quelli già esaminati, altri se ne aggiungono: una delle prime battute contenute nella premessa alla raccolta del 1974, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, fa un chiaro riferimento a *Il secondo sesso*: «le donne stesse accettano di considerarsi “seconde” se chi le convince sembra loro meritare la stima del genere umano» (Lonzi 2010, 1). Qui Lonzi richiama il titolo dell'opera beauvoiriana e al tempo stesso sembra polemizzare con l'acquiescenza con cui Beauvoir si è adeguata al sistema intellettuale. Nell'introduzione a *Il secondo sesso*, Beauvoir afferma che «la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro» (Beauvoir 2008, 22). Queste parole evocano ciò che Sartre afferma in merito alla relazione di reciprocità tra individui, fondamentale per la percezione di sé e del mondo, in cui il soggetto ha esperienza di se stesso come l'essenziale e dell'altro come l'inessenziale che minaccia la propria integrità (Sartre 1965, 444-522). Beauvoir reinterpreta però questa tesi alla luce della condizione specifica delle donne: la relazione perde lo statuto di reciprocità, l'uomo e la donna si polarizzano in due posizioni statiche tali per cui l'uno viene riconosciuto come soggetto, sovrano ed essenziale, mentre all'altra appartiene lo status di Altro, dipendente e inessenziale. Lonzi rielabora questo assunto in un'ottica in cui la reciprocità del rapporto viene recuperata senza che ciò comporti un adeguamento della donna al modello di vita proposto dagli uomini: «la donna è l'altro rispetto all'uomo. L'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli» (Lonzi 2010, 5).

Ciò che fa dell'opera di Beauvoir un valido strumento per riflettere sugli scritti lonziani è l'argomentazione con cui la pensatrice francese discute l'*origine dell'oppressione femminile*. Le due autrici usano temi piuttosto simili e ciò agevola l'individuazione del percorso che Lonzi traccia nella sua riflessione non sempre agevolmente intelligibile. La tematizzazione lonziana della questione dell'origine dell'oppressione femminile costituisce una premessa importante per comprendere quale critica Lonzi elabori nei confronti di Hegel (che verrà affrontata nel terzo paragrafo di questo capitolo). La filosofa francese nella sua introduzione a *Il secondo sesso* chiede: «[...] come è cominciata tutta questa storia?» (Beauvoir

2008, 25). Tale interrogazione ha lo scopo di comprendere se le donne siano definite o meno da una specifica natura ontologica o biologica. Sartre nella sua riflessione aveva già risolto la questione sulla natura umana arrivando alla conclusione secondo cui la categoria dell'esistenza, che privilegia la singolarità dell'esperienza, è prioritaria rispetto a quella dell'essenza, che definisce in termini generali l'essere umano (Sartre 1965, 9-34). Il ritorno di Beauvoir sull'argomento non è una mera ripetizione: quello che Sartre stabilisce in termini neutri, per tutti gli individui senza distinzione di sesso, assume connotazioni differenti per chi riflette a partire dalla questione femminile. La subordinazione ha infatti caratterizzato l'esistenza delle donne tanto da apparire un tratto essenziale e immutabile della loro natura. Beauvoir osserva che, secondo il senso comune, le donne esperiscono un'esistenza schiacciata nell'immanenza, di totale dipendenza, materiale e simbolica, dagli uomini e mancano delle caratteristiche fondamentali dell'umano (la trascendenza, la libertà, il riconoscimento) (Beauvoir 2008, 19-25). Risulta determinante nel dare una definizione essenzializzata della natura femminile la credenza secondo cui «le donne sono donne per struttura fisiologica; *fin dal più remoto passato* furono subordinate all'uomo; la loro subordinazione non è la conseguenza di un fatto o di uno sviluppo, essa non è *avvenuta*» (Beauvoir 2008, 23). Secondo questa opinione, non c'è un evento iscritto nella storia in grado di determinare la dominazione maschile sulle donne, ma essa è prodotta da «un conflitto vinto in partenza» (Beauvoir 2008, 25) e affonda le sue radici in un passato oscuro che coincide con la biologia. Per Beauvoir stabilire la storicità della situazione specifica delle donne è fondamentale, in quanto la sottrae all'immutabilità creando l'opportunità di svincolarla dalle costrizioni imposte. L'importanza di questo elemento caratterizzante, controintuitivo rispetto al senso comune e all'esperienza, fa sì che esso debba essere argomentato e dimostrato. A questo scopo Beauvoir dedica *I fatti e i miti*, prima parte dell'opera, a una rassegna del sapere sulle donne elaborato, dalla letteratura e dalle teorie scientifiche più influenti nella prima metà del Novecento (la biologia, la psicanalisi, la teoria marxista). In questo minuzioso lavoro di ricognizione emerge quanto l'enorme mole di dati scientifici, di ricostruzioni storiche, di narrazioni e di considerazioni morali sulle donne non sia

stata prodotta dalle donne stesse, bensì esclusivamente dal genere maschile¹⁸. È «[...] la classe dominante [che] trae argomento dallo stato di fatto che essa stessa ha creato» (27): a partire da questa affermazione, Beauvoir sostiene che l'oppressione femminile nasce a livello materiale e si rinforza a livello culturale. In prima istanza, gli uomini hanno costretto le donne all'assolvimento del compito riproduttivo e di cura familiare, escludendole dalla vita pubblica, e successivamente hanno prodotto le giustificazioni che culturalmente ne sostengono la subordinazione. Non si tratta, per Beauvoir, di un passaggio lineare dall'ambito materiale alla costruzione culturale, ma di una dinamica che agisce nel rovesciamento dei suoi elementi: le argomentazioni della cultura maschile, infatti, si pongono come termine a priori, che giustifica la subordinazione, "lo stato di fatto" prodotto dall'inferiorizzazione agita. Detto in altri termini, affermare che le donne devono sottostare all'autorità maritale, in quanto incapaci di prendere decisioni e agire autonomamente, cela il fatto che le donne *sono state rese* incapaci proprio dall'oppressione subita. Tale mistificazione è ciò che contribuisce in modo determinante a mantenere le donne nella condizione di "secondo sesso", condizione che nell'analisi di Beauvoir non risulta essere né naturale, né ontologica. Per la pensatrice essa è frutto di un *meccanismo esclusivamente culturale* che si esplica in forme di sapere presuntamente oggettive che, in realtà, sono determinate dalla necessità di «legittimare l'ordine stabilito» (Beauvoir 2008, 36)¹⁹. La constatazione a cui perviene Beauvoir è, dunque, che ogni donna partecipa delle caratteristiche del soggetto umano e se non ha raggiunto questa condizione «bisogna considerare la sua situazione e non una misteriosa essenza. L'avvenire è aperto» (684). L'opera beauvoiriana si conclude nell'auspicio che, in questo avvenire ancora da costruire, le donne intraprendano un percorso con cui riprendere «possesso [...] del proprio corpo e del proprio rapporto col mondo» (694).

In *Sputiamo su Hegel*, Carla Lonzi elabora una riflessione che, pur se svolta in un linguaggio e in una forma argomentativa completamente differente, sembra ricalcare alcuni passaggi del ragionamento sviluppato da Simone de Beauvoir. In

¹⁸ La medesima constatazione è uno degli elementi che muove l'opera *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf (1929).

¹⁹ In questa ottica, la biologia si basa sulla necessità del binarismo sessuale che impone alle donne il compito riproduttivo (Beauvoir 2008, 35-60); la psicanalisi rinforza l'idea che l'identità maschile sia quella dominante e che l'identità femminile sia una sua approssimazione (61-71); la letteratura ha un'impronta misogina che ha creato e alimentato un'immagine femminile debole e instabile utile a preservare lo status quo nel rapporto tra i sessi (72-78).

una delle prime battute del documento Lonzi introduce le sue riflessioni con la stessa domanda sull'origine dell'oppressione femminile. A questa interrogazione, risponde che essa «non inizia nei tempi, ma si nasconde nel buio delle origini» (Lonzi 2010, 13): è su questo punto che l'argomentazione di Lonzi si mostra simile a quella di Beauvoir. Entrambe sembrano ammettere la tesi della subordinazione naturale delle donne, ma quella che appare come una constatazione è in realtà una mossa retorica tesa a svelare il funzionamento della discriminazione femminile da contestare. Immediatamente dopo infatti Lonzi chiarisce che la gerarchia tra i sessi si esprime nella «definizione di superiore e inferiore» ed è dunque frutto di un evento primordiale, di una lotta che «nasconde l'origine di un vittorioso e di un vinto» (Lonzi 2010, 17). Secondo l'argomentazione lonziana dunque la donna non è subordinata per essenza o per natura ma per la «primitiva sconfitta» subita (Lonzi 2010, 17). Sin qui le argomentazioni beauvoriana e lonziana sono analoghe: la domanda sulle cause che hanno prodotto l'oppressione femminile smentisce una condizione imm modificabile e allo stesso tempo la riconosce come originaria. La distanza tra le due pensatrici si fa evidente nei modi differenti in cui conciliano tale origine remota con la relativa storicità. L'argomentazione di Beauvoir inerisce pienamente al quadro teorico esistenzialista: l'oppressione femminile trova origine nella vita di ogni singola donna e si produce nell'incontro con l'altro. Ciò si deduce da quanto afferma l'autrice:

Donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna. Unicamente *la mediazione altrui* può assegnare a un individuo la parte di ciò che è *Altro* (Beauvoir 2008, 271 corsivo mio).

In questa parte de *Il secondo sesso*, Beauvoir adotta una sua personale lettura psicologica che svincola lo sviluppo della bambina dal carattere deterministico che le impone la psicanalisi freudiana. Beauvoir mostra che non è la differenziazione sessuale di per sé a provocare un approccio al mondo condizionato dal sesso ma è il modo in cui essa viene insegnata a bambine e bambini a imporre alle prime i limiti della femminilità:

In quanto creatura che esiste in sé, il bambino non arriverebbe mai a cogliersi come differenziazione sessuale. Tanto nelle femmine che nei maschi, il corpo è prima di tutto l'irradiarsi d'una soggettività, lo strumento indispensabile per conoscere il mondo: si conosce, si afferra l'universo con gli occhi e con le mani, non con gli organi sessuali. [...] E, se anche molto prima della pubertà, o qualche volta addirittura nella primissima infanzia, [la bambina] ci appare sessualmente già differenziata, non dovremo risalire a misteriosi istinti destinati a farne una creatura passiva, civetta e materna, ma dovremmo ricordare che *l'intervento altrui nella vita infantile è pressoché originario e che fino da principio la sua vocazione le viene imposta imperiosamente* (Beauvoir 2008, 271 corsivo mio).

In queste ultime battute emerge la tesi beauvoriana del carattere storico della subordinazione femminile: l'educazione ricevuta in età infantile è la prima "mediazione altrui" imposta nella vita delle donne ed è in quel tempo remoto della vita di ogni singola che si origina l'oppressione delle donne.

Quando Lonzi affronta tale questione, non trascura di fare riferimento all'educazione che prescrive, agli uomini ma soprattutto alle donne, rigidi modelli di comportamento basati sulla differenza sessuale: «per educazione e per mimesi l'uomo e la donna sono già nei ruoli nella primissima infanzia» (Lonzi 2010, 7). L'educazione familiare, secondo Lonzi, persuade le donne sin da bambine a «non prendere decisioni e a dipendere da persona "capace" e "responsabile": il padre, il marito, il fratello...» (Lonzi 2010, 6). Lonzi mette poi in luce la continuità che sussiste tra la famiglia e l'istituzione universitaria, ben lontana dallo spirito di affrancamento dalla dipendenza che il senso comune e il movimento emancipativo delle donne²⁰ le attribuiscono, un altro luogo in cui continua a essere paralizzata la libera iniziativa delle giovani:

²⁰ L'accesso all'istruzione, oltre al diritto al voto e l'accesso al lavoro, è una delle rivendicazioni che ha caratterizzato le lotte emancipative delle donne già a partire dal femminismo della prima ondata. Della necessità per le donne di essere istruite per poter fronteggiare il dominio maschile parla Mary Wollstonecraft (1759-1797) in *Pensieri sull'educazione delle figlie* (1787) e nella *Rivendicazione dei diritti della donna* (1791). A cavallo del XXIX e del XX secolo, in Italia, la questione dell'istruzione femminile è stata sollevata da figure di spicco del movimento emancipativo quali l'anarchica russa Anna Kuliscioff (1855-1925) ne *Il monopolio dell'uomo: conferenza tenuta nel circolo filologico milanese* (1894) e Anna Maria Mozzoni (1837-1920) ne *La donna e i suoi rapporti sociali* (1864). Nel femminismo di seconda ondata, la formazione scolastica rimane un tema importante e dà avvio alle classi delle 150 ore riservate a sole donne. Un esempio è costituito dall'esperienza di Lea Melandri, che ha organizzato corsi nella periferia di Milano. A questo proposito, si veda: Anna Rita Calabrò, Laura Grasso (2004) e l'articolo di Paola Melchiori, *Le 150, un esperimento di vita e di cultura*, consultabile all'indirizzo http://www.universitadedelledonne.it/le_150_ore.htm (ultimo accesso 07/08/2016).

Per la ragazza l'università non è il luogo dove avviene la sua liberazione mediante la cultura, ma il luogo dove si perfeziona la sua repressione così bene coltivata nell'ambito della famiglia. La sua educazione consiste nell'iniettarle lentamente un veleno che la immobilizza sulla soglia dei gesti più responsabili, delle esperienze che dilatano il senso di sé (Lonzi 2010, 43).

Nonostante il tema dell'educazione ritorni anche negli scritti di Lonzi, la pensatrice sembra essere maggiormente orientata all'individuazione di un nodo primordiale che, piuttosto che un punto di vista centrato sull'esistenza delle singole donne, privilegia *una lettura antropologico-sociale dell'oppressione femminile*. Abbiamo già fatto riferimento al linguaggio che Lonzi usa per evocare il tempo arcaico a cui sembra essere indirizzata la sua riflessione sulla nascita della subordinazione (Lonzi 2010, 13 e 17); un ulteriore passo di *Sputiamo su Hegel* rende esplicita l'operazione teorica di dell'autrice:

L'oppressione della donna è il risultato di millenni [...] il sorgere della proprietà privata ha espresso uno squilibrio tra i sessi come bisogno di potere di ciascun uomo su ciascuna donna, intanto che si definivano i rapporti di potere tra gli uomini [...]. È lì che vogliamo risalire perché venga riconosciuto l'archetipo della proprietà, il primo oggetto concepito dall'uomo: l'oggetto sessuale (Lonzi 2010, 15-16).

La ricerca dei «nodi originari» (Lonzi 2010, 16) dell'oppressione femminile effettuata da Lonzi in *Sputiamo su Hegel* può essere compresa e contestualizzata attraverso la lettura del lavoro di Claude Lévi-Strauss. L'antropologo belga ha dato un notevole impulso al pensiero strutturalista novecentesco, introducendone la riflessione e il metodo nell'antropologia sociale²¹. Il confronto tra Lonzi e Lévi-Strauss non è diretto, né esplicito: l'autrice non ne fa alcun cenno nei suoi testi. Sia in *Sputiamo su Hegel* che nel *Manifesto di Rivolta femminile* l'antropologia strutturalista funge tuttavia da sfondo.

²¹ Lévi-Strauss (1908-2009) ha pubblicato numerose opere che hanno influenzato notevolmente gli studi antropologici: *Le strutture elementari della parentela* (1948), *Tristi tropici* (1955), *Antropologia strutturale* (1958), *Il pensiero selvaggio* (1962), *Il crudo e il cotto* (1964), *L'uomo nudo* (1971). Per approfondire i molteplici aspetti della teoria e del metodo levistraussiani si rimanda alla raccolta di saggi curata da Marino Niola, *Lévi-Strauss fuori di sé* (2008).

Nella seconda metà del XX secolo, Lévi-Strauss elabora un sistema originale che si nutre della fusione di alcune tematiche tradizionali dell'antropologia anglosassone e francese: la famiglia, il ruolo delle donne all'interno dei legami parentali e il controllo della sessualità (partendo dall'interdizione all'incesto) precedentemente sviluppate dall'evoluzionismo culturale e dal funzionalismo; il dono e la reciprocità come basi della società elaborate da Marcel Mauss. Come afferma l'antropologa Giovanna Campani, l'intenzione principale di Lévi-Strauss consiste nel porre «al centro della riflessione la genesi del legame sociale, estra[ndo] il concetto di parentela dal campo della biologia [...] [e] ridefinendo l'opposizione tra natura e cultura» (Campani 2016, 119). Per produrre una spiegazione dei comportamenti sociali sganciata dal condizionamento biologico, Lévi-Strauss trae ispirazione dalla linguistica strutturale, in particolare dal lavoro di Ferdinand de Saussure e di Roman Jakobson (Lévi-Strauss 1966, 45- 118; Lévi-Strauss 2008; Derrida 2008; Barthes 2008). Come afferma lo stesso Lévi-Strauss nel volume *Antropologia strutturale*, lo strutturalismo applicato alla linguistica elabora una teoria che, pur cercando l'universalità del sistema linguistico, privilegia l'indagine delle lingue parlate e le relazioni tra nuclei linguistici piuttosto che dare rilievo alle regole astratte e ai singoli nuclei formali del linguaggio. Lévi-Strauss ritiene questi elementi preziosi anche per l'indagine etnografica: una volta tradotti nel contesto antropologico, essi consentono di pensare a un metodo scientifico che rimanga connesso all'esperienza dell'etnografo e privilegi l'osservazione delle relazioni umane (Lévi-Strauss 1966, 47). Secondo lo studioso Enrico Comba, «l'omologia formale evidenziata da Lévi-Strauss fra struttura sociale e struttura linguistica trova la propria giustificazione nel fatto che entrambi i contesti, la lingua e la cultura, rientrano in un più ampio dominio che riguarda la comunicazione fra esseri umani» (Comba 2000, 29). In questo senso, la chiave comunicativa permette a Lévi-Strauss di interpretare le relazioni parentali non come legami basati sulla consanguineità e l'eredità ma come «un sistema di rappresentazioni, [...] arbitrario come lo è qualsiasi codice di comunicazione», che ha valore «nella mente degli individui che lo adottano, non nella realtà fisica del mondo esterno» (Comba 2000, 63). Nel celebre volume *Les structures elementaires de la parenté*, pubblicato per la prima volta nel 1947, l'antropologo belga applica questi nuovi elementi teorici alla ricerca sui legami parentali. Ne risulta una lettura originale della parentela, che ha modificato radicalmente la disciplina antropologica ancora nei decenni

successivi²². Secondo quanto elaborato in questo testo, l'interdizione dell'incesto osservabile in ogni società non è causata dall'istintivo rifiuto di partner sessuali svantaggiosi per la procreazione: essa risulta essere una norma culturale che dà luogo a differenti tipi di relazioni che garantiscono l'esogamia (il matrimonio tra soggetti di nuclei familiari differenti), consuetudine sociale che impedisce la chiusura in se stesso del gruppo familiare, favorendone la continua modificazione e dunque la sopravvivenza (Lévi-Strauss 1969, 71-119). In questa struttura sociale completamente condizionata da fattori culturali, il matrimonio si configura come un atto sociale basato sullo scambio: differenti nuclei familiari si mescolano e mantengono le loro relazioni attraverso lo scambio reciproco «che abbraccia le cibarie, gli oggetti fabbricati e la categoria dei beni più preziosi, ossia le donne» (Lévi-Strauss 1969, 111, corsivo mio).

L'interpretazione delle donne come oggetti di scambio tra gli uomini è un tema che ha sollevato in seguito numerose critiche tra le antropologhe femministe²³. Secondo alcune di loro l'importanza della proibizione dell'incesto come collante sociale non giustifica che le donne vengano trasformate in oggetti di scambio tra gli uomini (Campani 2016, 124-125; Comba 2000, 48-49). Quanto teorizzato da Lévi-Strauss è stato interpretato come la permanenza di una visione oppositiva dei sessi ed oppressiva nei confronti delle donne, obiezione supportata da un passo de *Le strutture elementari della parentela* in cui l'antropologo mette in evidenza quanto "l'interesse" che gli uomini nutrono per le donne sia prima di tutto legato all'impulso sessuale "naturale". Questo fatto comporta che le donne siano in prima istanza oggetti sessuali e in seconda istanza segni funzionali alla mediazione maschile:

[...] per quel che riguarda le donne [lo scambio] ha conservato la sua funzione fondamentale: non solo perché le donne costituiscono il bene per eccellenza [...], ma

²² Sia in accordo che in contrasto con la sua formulazione strutturalista e con la sua analisi dei legami parentali, il pensiero antropologico successivo non ha potuto non confrontarsi con la figura di Lévi-Strauss. L'impatto maggiore lo hanno avute le sue opere teoriche piuttosto che quelle etnografiche, prima tra tutte *Le strutture elementari della parentela*. Ricordiamo il lavoro dell'antropologo olandese De Josseling De Jong (1952) e della scuola anglosassone, in particolare Homans e Schneider (1955), Needham (1962, 1971).

²³ Si faccia riferimento al lavoro dell'antropologa Phyllis Mary Kaberry, *Aboriginal Women: Sacred and Profane* (1939) che scopre il ruolo positivo delle donne nelle comunità aborigene australiane e alla raccolta di saggi *Nature, Culture and Gender* curata nel 1980 da Carol MacCormack e Marilyn Strathern che critica l'applicazione del binarismo natura/cultura creato in Occidente alle culture del resto del mondo.

anche e soprattutto perché le donne non sono, principalmente, un segno di valore sociale. Esse invece sono uno *stimolante naturale*, e per giunta lo stimolante del solo istinto la cui soddisfazione possa avere differita: il solo, dunque, per il quale, nell'atto dello scambio e con la percezione della reciprocità, possa operarsi quella trasformazione dallo stimolante al segno che, definendo con questa fondamentale operazione il passaggio dalla natura alla cultura, si espande in istituzione (Lévi-Strauss 1969, 113-114).

Lévi-Strauss risponde alle obiezioni sollevate in un'intervista, pubblicata nel testo *De près et le loin* (1990):

La disputa è futile: si potrebbe dire altrettanto bene che le donne scambiano gli uomini; basterebbe sostituire il segno + al segno – e viceversa, e la struttura non ne verrebbe modificata. Se ho impiegato l'altra formulazione, è perché essa corrisponde a quello che pensano e dicono le società umane nella loro quasi totalità (Comba 2000, 48)²⁴.

In queste parole donne e uomini sono ridotti dunque a funzioni operanti nella struttura della parentela, la loro posizione però non è simmetrica. Simone de Beauvoir non è tra le pensatrici che critica il lavoro di Lévi-Strauss²⁵: nel 1949, a pochi mesi dalla pubblicazione de *Il secondo sesso*, la filosofa francese recensisce positivamente *Les structures elementaires de la parenté* per la rivista «Les temps modernes» (1949, 943-949). Beauvoir non coglie un'intenzione discriminante nell'opera levistraussiana: essa le appare bensì realistica, in quanto rivela che «[...] non è tra gli uomini e le donne che appaiono le relazioni di reciprocità e di scambio; queste si stabiliscono *mediante le donne* fra gli uomini; esiste, è sempre esistita fra i sessi una profonda asimmetria» (Beauvoir 2008, 56)²⁶. Asimmetria che Lévi-

²⁴ La citazione è tratta dall'opera di Lévi-Strauss *De près et le loin* (1990, 148) e tradotta in italiano da Comba.

²⁵ Tra le studiosi che ritengono valido il contributo di Lévi-Strauss per un'interpretazione femminista dell'antropologia sono da ricordare l'allieva di Lévi-Strauss Françoise Héritier che ha composto *Homme, femmes, la construction de la différence* (2005), e le antropologhe statunitensi Sherry Ortner, autrice di *Is Female to Male as Nature is to Culture?* (1974) e Gayle Rubin, che nel 1975 scrive l'articolo *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*.

²⁶ Ne *Le relazioni pericolose*, Cinzia Arruzza si sofferma sull'influenza che le tesi di Lévi-Strauss hanno avuto sul pensiero di Beauvoir. L'autrice afferma che «nell'affermazione di Simone de Beauvoir che “questo è sempre stato un mondo di uomini” risuona la tesi di Lévi-Strauss secondo la quale il legame reciproco istituito dal matrimonio non è tra uomo e donna, ma tra uomo e uomo, per il tramite della donna» (Arruzza 2010, 72-74).

Strauss, appunto, ha il pregio di svelare. Un altro elemento che Simone de Beauvoir riconosce nel testo levistraussiano risiede nel fatto che il legame sotteso tra l'interdizione all'incesto e lo scambio mostra che le donne non sono condizionate da una naturale differenza ma indirizzate culturalmente al proprio ruolo: «è questo il senso profondo della proibizione dell'incesto: si afferma che non è sulla base della loro divisione naturale che le donne devono ricevere un uso sociale» (Beauvoir 2008, 55). Dal punto di vista beauvoriano, dunque, l'antropologo ha posto la questione del ruolo femminile all'interno degli scambi sociali, rilevandone l'importanza e il carattere culturale. Tutti elementi che, a nostro parere, risultano utili per leggere il testo lonziano e per mostrarne dei risvolti che altrimenti non emergerebbero in modo immediato.

Due passi tratti dal *Manifesto di Rivolta femminile* sembrano essere in continuità con la lettura di Lévi-Strauss e Beauvoir: «nel matrimonio la donna, privata del suo nome, perde la sua identità significando *il passaggio di proprietà* che è avvenuto tra il padre di lei e il marito» e «le donne persuase fin dall'infanzia [...] a dipendere da [...] il padre, il marito, il fratello...» (Lonzi 2010 6, corsivo mio). Da queste parole si evince che, secondo Lonzi, le donne perdono la loro singolarità nel momento in cui diventano strumenti dei rapporti tra uomini. Le donne sono sempre figlie, mogli, sorelle, madri; esse si riconoscono e sono riconosciute solo all'interno di questi legami e nel ruolo che viene loro imposto. Nel *Manifesto* la pensatrice dedica una parte della sua argomentazione a mostrare come, investite di questi ruoli, le donne si facciano «inconsi strumenti del potere patriarcale» (Lonzi 2010, 7). In queste pagine l'autrice denuncia il matrimonio come luogo in cui le donne vengono private «del [proprio] nome» e in cui si regolano i rapporti sui valori di «verginità, castità, fedeltà» (Lonzi 2010, 6). A questa «codificazione repressiva» si accompagna la totale espropriazione della maternità che da prerogativa naturale diviene un fatto culturale da rivendicare (Lonzi 2010, 6-7).

Nonostante la linea di continuità tra *Le strutture*, il *Manifesto di Rivolta e Sputiamo su Hegel* sia costituita solamente da qualche eco linguistica e alcuni brevi passaggi del testo lonziano, abbiamo ritenuto necessario porvi attenzione in quanto l'antropologia levistraussiana risulta avere alcune caratteristiche utili ad arricchire la lettura degli scritti di Lonzi. Il pensiero dell'antropologo belga permette innanzitutto di dare sostanza all'argomentazione secondo cui *le donne sono state*

sempre indirizzate a ruoli sociali, utili medium nei rapporti tra uomini (vedremo che questa argomentazione viene ripresa e approfondita dall'autrice nella sua critica a Hegel), e in seconda istanza Lévi-Strauss si è soffermato lungamente a mostrare che i meccanismi della gerarchia tra i sessi, come ogni altro legame umano, sono *prodotti culturali*. Grazie a Lévi-Strauss dunque è possibile individuare un inizio remoto dell'oppressione femminile senza definirla con termini essenzialisti. Egli infatti è uno dei primi pensatori a esprimersi sulla differenza sessuale non in termini naturalizzanti ma spiegandone la funzionalità nella gestione dei rapporti sociali e rendendone pensabile la modificazione.

L'apporto che abbiamo riconosciuto all'autore non permette tuttavia di trascurare le differenze fondamentali che rendono il pensiero di Claude Lévi-Strauss e quello di Carla Lonzi non assimilabili. Il primo elemento che rende evidente la distanza tra i due pensatori consiste nel fatto che l'antropologia strutturale è profondamente legata alla linguistica e alla riflessione sul linguaggio (abbiamo visto l'analogia tra fatti sociali e fatti linguistici colta da Lévi-Strauss) (Lévi-Strauss 1966, 76), mentre il pensiero di Lonzi è privo di riflessioni sulle connotazioni linguistiche della condizione femminile. Il secondo elemento verte sulle differenti intenzioni che muovono il pensatore belga e la pensatrice italiana: il primo ha lo scopo principalmente teorico di indagare i fatti antropologici per rintracciarne le componenti elementari e arrivare a definire una struttura semplificata (come suggerisce il titolo stesso de *Le strutture elementari della parentela* e che la prefazione alla prima edizione del 1947 ribadisce (Lévi-Strauss 1969, 11-12)); Lonzi invece è mossa da uno scopo essenzialmente politico, motivare le donne a costituirsi in movimento. Un esempio ne è l'*incipit* del *Manifesto di Rivolta femminile*: «le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?» (Lonzi 2010, 14), che si rifà alla pensatrice e militante attiva durante la Rivoluzione francese Olympe de Gouges²⁷.

²⁷ Olympe de Gouges, pseudonimo di Marie Gouze (1748-1793), è stata una romanziera, drammaturga e attivista francese che ha partecipato alla Rivoluzione del 1789. Tra le sue opere si ricordano *Riflessioni sugli uomini negri* (1788), in cui prende posizione contro la schiavitù, e *La dichiarazione universale dei diritti della donna e della cittadina* (1791) in cui elabora la rivendicazione della parità di diritti tra donne e uomini. Nel 1793 viene ghigliottinata «perché si era dimenticata le virtù che convengono al suo sesso». Nelle prime battute di *Sputiamo su Hegel* Lonzi cita la rivoluzionaria francese per marcare la distanza con la politica egualitaria per la quale le donne che vi hanno partecipato hanno pagato un caro prezzo: «abbiamo chiesto l'uguaglianza nel XVIII secolo e Olympe de Gouges è mandata al patibolo per la sua *Dichiarazione*. La richiesta dell'uguaglianza delle donne con gli uomini sul piano dei diritti coincide storicamente con

Lonzi riprende la questione della dimensione collettiva in *Sputiamo su Hegel* dove, alla difficoltà delle donne di costituire una comunità capace di riconoscere istanze proprie²⁸, ribatte: «il problema femminile [...] non fa distinzioni di proletariato, borghesia, tribù, clan, razza, cultura. Non viene né dall'alto né dal basso, né dall'élite né dalla base» (Lonzi 2010, 48). L'autrice insiste sul fatto che le donne devono riconoscere un ordine patriarcale che non pone altre differenze e che agisce con gli stessi meccanismi ovunque e per ognuna.

In questa prima analisi abbiamo rintracciato autori e autrici con cui fosse possibile comparare il pensiero lonziano e ciò è risultato efficace sia per fornire un primo schizzo del contesto culturale con cui la nostra pensatrice si è confrontata sia per introdurre degli elementi teorici che anticipano alcuni argomenti del prosieguo di questo lavoro. Grazie al confronto con gli autori esistenzialisti abbiamo fatto riferimento allo spirito etico e politico che anima Lonzi (con Camus, allo spirito dissacrante nei confronti della politica marxista, con Sartre, al senso di responsabilità e all'impegno). Con Sartre abbiamo introdotto una definizione esistenziale di differenza in cui è centrale l'essere in situazione dell'essere umano, elemento che agevola la comprensione della concezione lonziana di differenza sessuale e il suo progetto politico femminista. Quello con Simone de Beauvoir è il primo dialogo di Lonzi con un'autrice, e ha dato modo di osservare da vicino la polemica lonziana con una "intellettuale emancipata" e allo stesso tempo ha mostrato come una posizione contestata si riveli comunque utile per comprendere alcuni nodi teorici della nostra autrice altrimenti oscuri. Grazie a Beauvoir abbiamo mosso i primi passi nell'argomentazione del *Manifesto di Rivolta femminile* e di *Sputiamo su Hegel*, individuando la questione dell'origine culturale dell'oppressione femminile. Infine, attraverso il confronto con Lévi-Strauss abbiamo introdotto un problema che ci impegnerà anche più avanti. Nelle società patriarcali descritte dall'antropologo belga, le donne sono considerate oggetti che

l'affermazione dell'uguaglianza degli uomini tra loro. La nostra presenza, allora, è stata tempestiva. Oggi abbiamo la coscienza di essere noi a porre la situazione» (Lonzi 2010, 13).

²⁸ Quando Lonzi scrive i suoi primi documenti, il femminismo di seconda ondata è un processo appena avviato. La storia del movimento delle donne aveva visto una battuta d'arresto con la Prima guerra mondiale, quando il nazionalismo cui aveva costretto la guerra ha fatto tramontare gli ideali dell'internazionalismo pacifista del suffragismo. A partire dagli anni Venti fino al 1970, nel cosiddetto periodo di riflusso, non sono mancate le voci femminili che hanno proseguito lo sviluppo della critica alla cultura maschile e delle riflessioni sull'autonomia femminile (gli esempi maggiori sono Simone de Beauvoir e Virginia Woolf). Ma queste voci isolate non sono state accompagnate da esperienze collettive durature (Cavarero, Restaino 1999).

mediano la complessa relazione tra natura e cultura. Esse assumono anzi la posizione della natura, vedendosi così escluse da quella società che contribuiscono a fondare. Tale esclusione, prodotta in primo luogo attraverso la naturalizzazione della differenza femminile, è il tema centrale della critica che Carla Lonzi muove a Hegel, che affronteremo nel dettaglio nel terzo paragrafo di questo capitolo. Nel prossimo ci concentreremo sull'incrocio biografico e teorico che ha determinato la coincidenza tra l'allontanamento di Lonzi dalla critica d'arte e l'approdo al femminismo. La critica all'arte, o meglio all'artista, si rivela un momento fondamentale per comprendere l'esigenza dell'elaborazione del separatismo e, in particolare per il nostro lavoro, permette di introdurre la parte dedicata alla critica della cultura patriarcale.

2.2 CRITICA ALL'ARTE. CONTRO IL RUOLO DI SPETTATRICE

Nel precedente capitolo si sono osservati gli sviluppi della carriera di Lonzi come critica d'arte. Dopo la tesi di laurea elaborata sotto la supervisione di Roberto Longhi, Lonzi si avvicina al mondo artistico a lei contemporaneo con grande interesse. Nel suo diario autocoscienziale, quando riporta dell'esperienza deludente vissuta nel suo soggiorno parigino del 1952, Lonzi afferma che gli stimoli intellettuali che aveva desiderato avere dalla capitale francese, li ha ricevuti successivamente dagli artisti che incontra in Italia anni dopo: «Parigi, come l'avevo sognata, non l'ho neppure intravista. L'avrei trovata dieci anni dopo a Milano, Torino, Roma, incontrando artisti diversi da come me li ero immaginati» (Lonzi 2010, 116). L'incontro con l'arte segna la fine del periodo di intensa riflessione personale che era coinciso con la scrittura delle poesie (nell'arco di tempo che dal 1958 al 1963): «il periplo era compiuto nelle sue tappe essenziali, stavo passando ad altro, a una conoscenza dell'uomo nel suo momento creativo, l'artista» (Lonzi 1978a, 40; infra pagina). Lonzi interpreta il passaggio dalle poesie alla critica d'arte come una cesura: l'autrice afferma di gettarsi nel mondo maschile e di trascurare, per contrasto, la propria ricerca personale di donna. La lettura di una transizione tra due momenti inconciliabili della sua vita è del 1972, quando la pensatrice matura il punto di vista femminista su cui ha fondato tutta la sua ricerca di una via autonoma

dalla cultura maschile. Suspendendo però questo punto di vista, maturato solo successivamente, si può riguardare agli anni Sessanta di Lonzi rintracciando un tratto di continuità nella comune ricerca del senso di sé che la pensatrice intraprende con la stesura delle poesie e che prosegue nell'esperienza decennale di critica d'arte. Lonzi si avvicina al mondo artistico a lei contemporaneo con l'entusiasmo di chi ha una spinta interiore prima di tutto indirizzata a se stessa. Spinta personale che si avvicina a forme d'arte che le dimostrano di avere una simile attitudine esistenziale. Quello che affascina Lonzi delle correnti artistiche che si andavano sviluppando in Italia negli anni Sessanta (quali l'arte informale²⁹, l'arte povera³⁰, l'arte concettuale³¹ e l'astrattismo³²) è la sperimentazione di un differente modo di osservare il mondo e di entrare in relazione con esso, teso alla ricerca di *autenticità* dell'opera e delle intenzioni creative dell'artista. Gli artisti incontrati da Lonzi sono presi da un'analisi del loro ruolo, della possibilità di far saltare la tradizionale divisione tra artista creatore e pubblico spettatore (per coinvolgere quest'ultimo in una fruizione più attiva dell'opera). In questo stravolgimento degli schemi classici in favore di nuove opportunità di liberazione per tutti i soggetti in causa, Lonzi intravede la possibilità espressiva che stava cercando per sé.

La pensatrice è totalmente partecipe di questa dinamica trasformativa, e questo suo approccio alla critica, come abbiamo visto, la conduce alla rottura con il maestro Longhi. Come afferma la storica dell'arte Iamurri, davanti a un'arte così trasformata e trasformatrice, viene registrata l'inadeguatezza della critica d'arte

²⁹ Si veda la nota 14 del precedente capitolo.

³⁰ L'arte povera è una corrente artistica che nasce in Italia nella seconda metà degli anni Sessanta e che si impone più tardi nel resto d'Europa. Si basa su una critica generale all'arte tradizionale e su una ricerca estetica che, utilizzando materiali poveri, andasse ad indagare la natura concettuale e linguistica dell'arte. Tra i principali esponenti di questa corrente ricordiamo: Alighiero Boetti, Luciano Fabro, Jannis Kounellis, Mario Merz, Giulio Paolini.

³¹ L'arte concettuale è una corrente artistica sorta negli Stati Uniti nella seconda metà degli anni Sessanta. Partendo dal rifiuto di principi puramente estetici per la produzione artistica, si basa sulla ricerca di un senso concettuale dell'arte. Tra i principali esponenti statunitensi ci sono Joseph Kosuth, Bruce Nauman, Lawrence Weiner, Joseph Beuys, Wolf Vostell. Per quanto riguarda il panorama italiano, si osserva una vicinanza di intenzioni e contenuti tra arte povera e arte concettuale.

³² L'astrattismo è una concezione artistica che nasce nei primi anni del Novecento e, attraverso profonde trasformazioni, approda agli anni Settanta. Essa si fonda su un'estetica totalmente sganciata dal dato reale e, negli anni Sessanta e Settanta, vede tra le sue differenti modulazioni l'arte informale e la pittura industriale e una generale tendenza a produrre opere che vedessero il pubblico in una posizione attiva di fruizione.

tradizionale³³: Lonzi è una delle prime ad accorgersi della portata radicale del cambiamento e a lasciarsi interrogare profondamente. L'autrice quindi non aderisce al tradizionale ruolo del critico che definisce e uniforma le opere attraverso criteri normativi (e non segue neanche la nuova intenzione prescrittiva che contesta a Giulio Carlo Argan), bensì lavora su una figura del critico che si mette in gioco in prima persona. Per queste ragioni, nel decennio di professione di critica, Lonzi «sposta l'attenzione dall'opera finita al processo creativo, alla stessa personalità creatrice»³⁴.

Sul finire del 1959, la prima esperienza in questo senso è la collaborazione con l'artista Pinot Gallizio, con cui sperimenta la condivisione del processo creativo: qui Lonzi entra nei meccanismi della produzione dell'opera e inizia a riconoscere la sua potenzialità creativa. L'ulteriore spostamento d'attenzione, questa volta verso l'artista, le sue intenzioni, la sua espressività, vede Lonzi stringere dei rapporti di intimità con alcuni degli artisti che ha conosciuto negli anni della sua professione: lo scultore Pietro Consagra, suo compagno per venti anni, Carla Accardi, l'amica con cui inizierà il femminismo, Giulio Paolini e Luciano Fabro, suoi amici intimi anche quando Lonzi lascerà la critica d'arte. A partire dal 1964, il lavoro di Lonzi nel panorama artistico si fa sempre più influente, la sua relazione con gli artisti diviene di per sé trasformativa. Fabro e Paolini accolgono letteralmente Lonzi nella propria produzione artistica, la presenza della critica si fa fisica, tangibile. Nel 1966 Paolini intitola un'opera *Cara Carla*, facendo esplicito riferimento alla relazione con Lonzi, mentre nel 1968, nell'opera *Autoritratto*, il pittore omaggia l'amica ritraendola accanto a sé al centro della scena (Iamurri 2016, 186-188); nell'estate del 1970, Fabro, avendo a disposizione alcune pagine in un catalogo di una mostra, cede queste ultime a Lonzi (Iamurri 2016, 222-224).

Le trasformazioni in cui Lonzi è implicata non muovono solo nella direzione di un riconoscimento nei suoi confronti da parte degli artisti: la pensatrice stessa si impegna in una modificazione radicale della funzione della critica d'arte. Nelle parole di Laura Iamurri al già ricordato convegno del 2010, secondo Lonzi, perché la critica d'arte possa accompagnare l'arte stessa in questo nuovo percorso,

³³ Intervento di Laura Iamurri al convegno *Taci anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo* tenutosi presso la Casa Internazionale delle donne di Roma nel 2010 <https://vimeo.com/10899377> (ultimo accesso 12.08.2016).

³⁴ *Ivi*.

[...] ci vuole uno sguardo capace di capire che non è più possibile guardare le opere nuove nel solito modo. La biografia in sé serve a poco. [...] è nella pratica quotidiana della relazione che diventa possibile attingere a quel processo. La concretezza dell'esistenza e non l'ordine costruito a posteriori. Vissuto e non vita, come ha scritto già molto tempo fa Maria Luisa Boccia³⁵.

Con il termine “biografia” Iamurri fa riferimento all'uso dei dati biografici dell'artista con cui la critica d'arte è solita costruire l'interpretazione delle opere, inserendola nell'ordine temporale diacronico della storia dell'arte³⁶. A questo atteggiamento, Lonzi preferisce l'attenzione per la vita nel suo corso, per il presente in cui è immerso l'artista, tanto da voler essere lei stessa partecipe di questo presente. In questo senso si può comprendere come la presenza, fisica ed espressiva, di Lonzi nei rapporti e nei prodotti artistici dell'epoca, si accompagna a un'assenza sempre più marcata dal suo ruolo di critica. A questo scopo è congeniale l'uso del registratore, strumento che Lonzi utilizza in modo sempre più assiduo durante le sue interviste e conversazioni con gli artisti, che permette di mantenere fede alla veridicità del discorso e alla parola autentica dell'artista. In *Autoritratto*, l'ultima opera di critica che Lonzi pubblica nel 1969, l'autrice afferma:

oggi si può essere vicino agli artisti anche ascoltandoli. E poi riascoltandoli se non li hai capiti alla prima. [Registrazione] è un gesto proprio di assoluta impotenza del critico perché se prendi un registratore significa che come critico non esisti più nel senso tradizionale [...] La prima volta che ho adoperato il registratore dicevo “ma

³⁵ Il riferimento è al testo di Maria Luisa Boccia su Lonzi del 1990, *L'io in rivolta*; in specifico, Iamurri allude al fatto che Boccia, nel suo lavoro, evidenzia l'importanza dell'esperienza vissuta per una riflessione sul sé e, dunque, allo stretto legame tra pensiero e vita che è uno degli elementi portanti della produzione teorica di Lonzi. Come si è avuto modo di osservare, tale elemento di riflessione ha guidato in larga parte la stesura del precedente capitolo biografico.

³⁶ Nella critica al marxismo-leninismo (nel quarto paragrafo di questo capitolo) vedremo come la storica e critica d'arte Giovanna Zapperi approfondisce la questione del rifiuto del tempo lineare in Lonzi e come questo costituisca, secondo Zapperi, un tratto di continuità tra la Lonzi critica d'arte e la Lonzi femminista.

cosa sta succedendo?” non capivo bene, proprio mi sono sentita strana con questo registratore, non era una cosa così ovvia³⁷ (Lonzi 1969, pagina)³⁸.

Grazie a questa nuova modalità, appare sempre più chiara l'irrelevanza del contributo classico del critico in quanto interprete dell'opera e decodificatore delle intenzioni dell'artista: esso deve fare spazio all'espressione di quest'ultimo nel suo ruolo creativo. Con questi presupposti l'intervista con il tipico modulo domanda-risposta perde di senso, risulta insufficiente. Iamurri riferisce di un'intervista fatta allo scultore e *performer* Pino Pascali in cui la presenza di Lonzi viene sostituita da dei puntini di sospensione, come a voler lasciare lo spazio esclusivamente all'artista, unico soggetto legittimato alla parola³⁹ (Bertolino 2011, 62-63)⁴⁰. L'assenza che in questo caso Lonzi esaspera non è intesa come una diminuzione di sé ma come una partecipazione attiva che mette in crisi il ruolo normativo del critico e che la rende protagonista dei cambiamenti in atto nel campo artistico.

Verso la fine degli anni Sessanta Lonzi è un personaggio influente nell'ambiente artistico italiano⁴¹. Tuttavia, alla fine del decennio, la pensatrice matura in modo sempre più deciso l'impossibilità di trasformare profondamente l'arte, la critica d'arte e i rapporti tra artista, critico e pubblico. L'articolo *La critica è potere*, del 1970, esprime un giudizio assolutamente negativo nei confronti della critica d'arte che, nonostante i tentativi di rottura, non può essere modificata in quanto le è connaturata la struttura di potere. Ciò che provoca la delusione più grande per Lonzi e costituisce la molla principale che la spinge ad allontanarsi dal mondo dell'arte è la constatazione che anche gli artisti non possono attuare in pieno la trasformazione che hanno iniziato. Essi stessi non intendono sovvertire completamente il carattere strumentale dei rapporti con i critici e il pubblico (questione che Lonzi aveva già sollevato nel 1963 nell'articolo *La solitudine del critico*). Queste sono le amare conclusioni a cui la pensatrice perviene nel volgere

³⁷ Questo passo termina con la constatazione di Lonzi secondo cui «è logico che voleva dire questo, cioè: io voglio stare vicino agli artisti e liberarmi io come persona [...]» che sottolinea l'esigenza esistenziale e personale che ha sempre spinto la ricerca lonziana.

³⁸ Citazione di *Autoritratto* (1969) ripresa dall'intervento di Laura Iamurri al convegno *Taci anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo* tenutosi presso la Casa Internazionale delle donne di Roma nel 2010 <https://vimeo.com/10899377> (ultimo accesso 12.08.2016).

³⁹ L'intervista è contenuta nella serie *Discorsi* che Lonzi ha prodotto per la rivista «Marcatré».

⁴⁰ Iamurri, Laura, (2016), *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970*, Quodlibet, Macerata.

⁴¹ Sul finire degli anni Settanta, il suo contributo allo sviluppo dell'arte contemporanea verrà riconosciuto anche in Francia. A questo proposito si veda il primo capitolo di questo lavoro.

del decennio Sessanta e che esprime nella stesura di *Autoritratto*. Come si è già visto nel primo capitolo, *Autoritratto* è un'opera in cui Lonzi fonde molti degli elementi su cui aveva costruito il suo originale modo di stare nella professione di critica: nel testo riunisce in convivio gli artisti con cui ha stretto delle relazioni nei dieci anni di attività, li coinvolge in conversazioni non legate alla loro arte ma a questioni più generali o più personali ma comunque attinenti alla vita. Non si deve dimenticare che il convivio è virtuale, essendo costituito dalle trascrizioni delle interviste che Lonzi ha registrato in anni: scartando, sezionando, accostando secondo le sue intenzioni, tesse il filo dell'opera. In *Autoritratto* l'autrice sostiene di essere pervenuta a quella presa di coscienza che sola permette la capacità di espressione e sperimentazione autoriale. Gli artisti però non comprendono l'atto creativo prodotto da Lonzi: Carla Accardi le rimprovera mancanza di coraggio, di essere una voce che replica l'espressività altrui e incapace di fare arte in prima persona (Iamurri 2016, 216). Per Lonzi questa è la prova che gli artisti non rispettano altri modi di concepire la creatività non corrispondenti al loro. Non può accettare che gli artisti, in cui aveva riposto grandi aspettative per il potere liberatorio insito nella creatività, non riescano ad uscire dal «ruolo di protagonista che richiede uno spettatore». Per Lonzi «tutti devono essere creativi, non è immaginabile che si accetti una parte di umanità tagliata fuori» (Lonzi 1978a, 44). La pensatrice dunque imputa agli artisti stessi di aderire a una concezione normata e prescrittiva dell'arte tanto quanto i critici. Per la pensatrice, queste considerazioni segnano il completo fallimento del tentativo artistico di rompere con la tradizione e, in modo ancora più personale, rappresentano la consapevolezza di essere solo una presenza occasionale per gli artisti, a cui non viene riconosciuto un ruolo essenziale per il processo creativo e per la presa di coscienza condivisa.

Come si è chiarito nella ricostruzione biografica del precedente capitolo, la presa di distanza dall'arte combacia con l'incontro con il femminismo. Lonzi comprende che il suo personale percorso di presa di coscienza non può attendere il riconoscimento di altri né soprattutto può essere intrapreso sul terreno altrui. Per la pensatrice entrare nel femminismo significa che «il soggetto non cerca la cosa di cui ha bisogno, ma la fa esistere» (Lonzi 1978a, 44). Le relazioni che costruisce con le donne di Rivolta femminile non sono accessorie: come si vedrà nel successivo capitolo, anche nei momenti di crisi e nelle occasioni di rottura, Lonzi ne riconoscerà l'estremo valore per il suo percorso personale. Tuttavia, nel decennio

in cui si dedica all'attività e alla riflessione femminista, la nostra autrice non trascurava mai del tutto la questione dell'arte. Nel diario di autocoscienza sono molte le pagine di riflessione sulla relazione con Carla Accardi alla luce del loro differente rapporto con l'ambiente artistico e l'attività creativa. L'esempio più importante di questo interesse mai scemato è rappresentato da un documento a firma del gruppo di Rivolta femminile che Lonzi scrive nel 1971, *Assenza della donna dai momenti celebrativi della creatività maschile*. In questo breve testo la pensatrice riprende la sua critica all'arte e alla posizione dell'artista "traducendola" in termini femministi.

Il testo inizia con un'affermazione che chiarisce subito lo spostamento messo in atto: «abbiamo preso coscienza che nel mondo patriarcale, cioè nel mondo fatto dagli uomini per gli uomini, anche la creatività, che è una pratica liberatoria, viene attuata dagli uomini per gli uomini» (Lonzi 2010, 49). Qui Lonzi contestualizza la critica all'arte a partire dalla sua nuova posizione di donna che denuncia il carattere parziale ed escludente della cultura patriarcale. In questo senso, l'artista in quanto soggetto autoreferenziale, chiuso nella superiorità della sua creatività solitaria, diventa una figura rappresentativa della maschilità *tout court*. Detto in altri termini, la creatività implica un rapporto esclusivo tra uomini⁴² che non prevede uno spazio per le donne, se non di natura funzionale. Questa dinamica viene interpretata da Lonzi con una *dialettica triadica* composta da due uomini e una donna⁴³. I due uomini sono nella posizione creativa e interloquiscono. Lungi dall'essere un rapporto di conciliazione basato sulla reciprocità del riconoscimento, nel contesto artistico come negli altri ambienti sociali⁴⁴, il rapporto tra uomini è basato sulla «competizione» e «l'aggressività», che in questo caso vengono sublimati nell'espressione culturale (Lonzi 2010, 49-50). La donna è fuori dalla

⁴² La dinamica descritta da Lonzi sembra preannunciare studi più attuali sull'omosocialità maschile. La pensatrice statunitense Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009), nell'opera *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (1985) ha coniato il termine "omosocialità" per descrivere il funzionamento dei rapporti tra uomini e la complementare esclusione delle donne da tali dinamiche sociali. In questo lavoro emerge come la rigida opposizione tra omosessualità ed eterosessualità è vista come il prodotto storico che è servito a garantire che l'omosocialità non sfociasse in omosessualità.

⁴³ Nei prossimi paragrafi vedremo come Lonzi affronta la critica a Hegel e al marxismo-leninismo utilizzando ancora una volta una dialettica triadica tra due uomini (il patriarca e il giovane) e una donna. Ripresa dalla *Fenomenologia dello spirito*, tale dinamica serve all'autrice da una parte per descrivere il modo in cui la cultura patriarcale opprime le donne e i giovani uomini e dall'altra per mostrare una possibile via di liberazione.

⁴⁴ L'aggressività, la competizione e la violenza come indicatori di una società creata e gestita da uomini ritornano nella critica lonziana a Hegel e Marx, che verranno analizzate nei successivi paragrafi di questo capitolo.

competizione, a lei è riservata la funzione contemplativa: solidale con entrambi gli uomini, ella risulta *strumentale* al sistema artistico in quanto funge da anello di mediazione che permette l'accordo tra loro (Lonzi 2010, 50). In questa riflessione, quello dello spettatore in quanto osservatore passivo è un ruolo che viene assunto esclusivamente dal sesso femminile. La *spettatrice* è la «donna [...], in quanto essere umano sussidiario, [a cui] viene negato ogni intervento che ne implichi il riconoscimento di soggetto: per lei non viene prevista alcuna liberazione» (Lonzi 2010, 49). Nel quadro critico della creatività patriarcale, la massima realizzazione «concessa alla sua [della donna] specie» risiede nella gratificazione di assistere alla creatività altrui e di apprezzarne passivamente i valori (Lonzi 2010, 49). Questo è quanto si prospetta nella cultura patriarcale, rispetto alla quale l'analisi di Lonzi del 1971 non è solo una critica ma rappresenta anche un tentativo di trasformazione. In *Sputiamo su Hegel* si legge:

Dalle prime femministe a oggi sono passate sotto gli occhi delle donne le gesta degli ultimi patriarchi. Non ne vedremo nascere altri. Questa è la nuova realtà in cui tutti ci muoviamo. Da essa parte la ripresa dei fermenti, delle agitazioni e dei temi dell'umanità femminile tenuta in disparte (Lonzi 2010, 44).

Uno dei punti centrali attorno a cui Lonzi costruisce il suo pensiero risiede nella presa di coscienza che non c'è femminismo, e dunque non è pensabile un progetto di liberazione femminile, se non si comprende che «il mondo patriarcale ha un bisogno assoluto di lei [della donna]». La consapevolezza che la donna è una pedina, *strumentale* ma non per questo meno essenziale nel riprodursi dell'oppressione, è il primo passo necessario per capire che «la liberazione femminile può realizzarsi solo indipendentemente dalle previsioni patriarcali e dalla dinamica liberatoria maschile» (Lonzi 2010, 50). Per questa ragione risulta sviante ritenere che nel processo di liberazione femminile la parità con gli uomini sia l'obiettivo. Questa è l'opzione offerta dall'emancipazione, che Lonzi critica a partire dalla sua esperienza diretta: tentare di usare il linguaggio maschile esercitando la funzione di critica d'arte è significato subire una cocente sconfitta sul piano esistenziale che ha prodotto in lei uno stato di alienazione e di irrealizzazione (Lonzi 2010, 50). La possibilità invece prospettata da Lonzi e dal movimento femminista prevede il completo svincolamento dalla creatività pensata

dagli uomini attraverso la pratica del separatismo. Il primo passo separatista, come si evince anche dal titolo del documento, ha a che fare con la diserzione «dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile». Evitare le gallerie e le mostre significa smarcarsi da quella dialettica triadica che vede gli uomini riconoscersi l'un l'altro grazie alla presenza strumentale della donna. A questo primo momento di “esodo”⁴⁵ della presenza fisica delle donne si aggiunge il passaggio intellettuale del separatismo: l'assenza femminile non deve essere solo fisica ma deve avere a che fare con una presa di coscienza profonda della necessità stessa dell'autonomia. L'auspicio di Lonzi è che le donne inizino a «muoversi su un altro piano» (Lonzi 2010, 42): la creatività deve essere sottratta al patriarcato e divenire uno strumento di liberazione della donna. In conclusione del documento, Lonzi contrae i termini centrali di questa sua riflessione tanto da sovrapporli: «con la sua assenza la donna compie un gesto di presa di coscienza, liberatorio, e dunque creativo» (Lonzi 2010, 51). In questa ottica, il rifiuto dell'espressione artistica e la diserzione dalle manifestazioni pubbliche sono già delle forme di creatività e, ancora, sono segno di un processo di consapevolezza già avviato verso la liberazione.

⁴⁵ Il termine “esodo” è stato scelto in riferimento all'opera di Paolo Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, testo pubblicato nel 2002 per raccogliere gli articoli con i quali il pensatore è intervenuto nella rivista «Luogo comune» (attiva dal 1988 al 1993). Il filosofo riprende dalla teoria marxista l'idea che esista la possibilità di *disertare* la fabbrica, di esodare da una condizione percepita come limitante, opprimente, in cerca di una nuova vita. Nel XIX secolo, negli Stati Uniti orientali, avviene un esodo massiccio di operai che lasciano il lavoro nelle fabbriche, lavoro in cerca del quale erano precedentemente migrati, per andare a cercare fortuna nella *frontiera* dell'ovest. Tale pratica ha messo in crisi il nascente capitalismo lì dove, secondo la stessa lettura marxista, non avrebbe dovuto incontrare ostacoli. La riflessione di Virno mira a dare strumenti di comprensione della politica degli anni Ottanta, in questa sede vi facciamo riferimento perché la situazione storico-sociale presentata fornisce degli elementi che permettono di descrivere ulteriormente la pratica del separatismo. Le parole che concludono l'articolo intitolato *Dell'esodo* chiarificano questa ipotesi: «la disubbidienza e la fuga non sono, peraltro, un gesto negativo, che esenti dall'azione e dalla responsabilità. Al contrario. Disertare significa modificare le condizioni entro cui il conflitto si svolge, anziché subirle. E la costruzione positiva di uno scenario favorevole esige più intraprendenza che non lo scontro a condizioni prefissate. Un “fare” affermativo qualifica la defezione, imprimendole un gusto sensuale e operativo per il presente. Il conflitto è ingaggiato a partire da ciò che si è costruito fuggendo, per difendere relazioni sociali e forme di vita nuove, di cui già si va facendo esperienza. All'antica idea di fuggire per colpire meglio, si unisce la sicurezza che la lotta sarà tanto più efficace, quanto più si ha *qualcosa da perdere oltre le proprie catene*» (Virno 2002, 181-182). Virno riprende l'uso di questa parola anche in *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* (2002) per indicare il terreno in cui si intavolano delle battaglie sociali che tentano di uscire dalle regole dell'ordine dato. Qui l'autore fa ancora riferimento agli operai americani che nella metà dell'Ottocento lasciano le fabbriche e ancora una volta usa delle parole utili per un discorso sul separatismo: «In breve, l'*exit*, consiste in una invenzione spregiudicata, che altera le regole del gioco e fa impazzire la bussola dell'avversario» (Virno 2002, 69).

In queste parole è espressa la tensione che ha portato Lonzi ad allontanarsi dal mondo dell'arte, evento che mostra due diverse implicazioni nel lavoro dell'autrice. La prima ha a che fare con l'incrocio tra biografia e pensiero nella ricerca lonziana e riguarda il fatto che la separazione dal mondo dell'arte è un evento biografico coinciso con la trasformazione sociale e storica avviata dalle donne in Italia e nel resto del mondo. La seconda concerne la sovrapposizione di personale e politico, fondamentale teorizzazione del femminismo degli anni Settanta: l'incontro con l'uomo sul suo terreno, la ricerca di affermazione personale nella cultura ufficiale è l'esperienza personale che porta Lonzi a rifiutare decisamente l'emancipazione attraverso la professione e, in un secondo momento, ad abbracciare il percorso femminista radicale rifiutando con forza quello egualitario. La rottura di Lonzi è netta: la pensatrice non tornerà mai sui suoi passi, lasciato alle spalle l'ambiente artistico darà tutto lo spazio necessario alla nuova avventura del femminismo. Tuttavia, abbandonare il mondo della cultura e dell'arte non significa per lei mettere completamente tra parentesi l'arte stessa e quanto guadagnato dall'esperienza vissuta. In questo senso è da tenere in considerazione che Lonzi non lascia in sospeso nulla di quanto, durante la professione, aveva sviluppato sul piano esistenziale. Molti sono gli elementi della sua riflessione sull'arte che permangono in quanto spinte genuine che la indirizzano nella ricerca del senso di sé. Come abbiamo visto, il periodo di critica è stato tutto focalizzato a ragionare sulla sua capacità e autonomia espressiva e sul suo percorso di soggettivazione. Alcuni termini di questo percorso permangono nella successiva riflessione: la tendenza a costruire relazioni, in contrasto con i ruoli e con l'istituzionalizzazione dell'incontro artistico, nel femminismo diviene cifra fondamentale della ricerca di sé e della costruzione di un mondo per le donne; la necessità di un riconoscimento reciproco per una soggettività creatrice autonoma viene riproposta come risonanza tra donne; «l'autenticità individuale» e «la verità personale», in contrasto con una critica d'arte come sequenza diacronica di autori e stili, diventano le bussole per scoprire la vera espressione di sé e conducono alla critica della storia *tout court*. Un ultimo elemento che avvicina le due fasi della vita di Lonzi è suggerito da Iamurri, nel convegno del 2010, quando cita il saggio di Susan Sontag⁴⁶ *Contro l'interpretazione*. Qui la

⁴⁶ Susan Sontag (1933-2004) è stata una scrittrice e critica letteraria statunitense che, oltre a insegnare all'università, ha collaborato con diverse riviste. Ha scritto molto di fotografia e di critica letteraria e si è spesa per alcune cause politiche, quali l'attacco del regime iraniano nei confronti

pensatrice statunitense mette in questione alla base la possibilità di una critica d'arte:

Al posto di una ermeneutica, abbiamo bisogno di una *erotica dell'arte*. Di un rapporto, dunque, meno celebrale e più sensuale, meno teso a scovare significati e più disposto a un abbandono fisico, a una relazione che coinvolge i sensi a partire dallo sguardo e che non concede spazio all'esercizio interpretativo sul quale è cresciuto il prestigio e il potere della critica d'arte (Sontag 1967, in Iamurri 2016, 192, corsivo mio).

Secondo Iamurri queste parole riferiscono del modo in cui Lonzi si è avvicinata alla professione di critica d'arte. Un *atteggiamento erotico*, che mette al centro il corpo a scapito della lettura razionale e delle ragioni professionali e che preannuncia la centralità della sessualità nel discorso femminista lonziano (che avrà spazio nel prossimo capitolo).

Rilevare una certa continuità tra il periodo d'arte e quello femminista non ha lo scopo di togliere forza al gesto di rottura che Lonzi ha espresso nel 1970. Al contrario, l'intenzione segue l'indirizzo generale della tesi che consiste nel tentare di comprendere più approfonditamente e nel dettaglio il modo in cui la pensatrice teorizza la cesura del pensiero femminista con la cultura. Un taglio che vuole essere netto (non a caso abbiamo scelto di trattare l'elaborazione della pratica del separatismo in questa sede), che di fatto sarà irreversibile, ma che mostra tuttavia dei tratti di continuità nello sviluppo del pensiero dell'autrice.

2.3 CRITICA ALLA FILOSOFIA.

LA NATURALIZZAZIONE DELLA DIFFERENZA SESSUALE NE LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI G. W. F. HEGEL

Nel primo paragrafo di questo capitolo, si è osservato il modo in cui Lonzi si serve di argomentazioni tratte dal pensiero filosofico e antropologico francese per affermare la matrice culturale della subordinazione femminile. Nel presente

dello scrittore Salman Rushdie e la guerra dei Balcani. I suoi testi più popolari sono *Contro l'interpretazione* (1967) e *Sulla fotografia* (1977). Ha scritto inoltre diversi romanzi e racconti brevi tra i quali menzioniamo *L'amante del vulcano* (1992) e *In America* (2009).

paragrafo, l'analisi volge verso la critica a Hegel, filosofo che secondo Lonzi ha prodotto una delle teorizzazioni più convincenti della cultura patriarcale e che permette di comprenderne il funzionamento. In essa, come abbiamo preannunciato al termine dell'analisi condotta sui rapporti con l'esistenzialismo e l'antropologia sociale, Lonzi rintraccia il meccanismo di naturalizzazione della differenza sessuale che è alla base dell'esclusione femminile.

In *Sputiamo su Hegel* il passaggio del discorso lonziano dall'origine dell'oppressione al modo in cui essa viene continuamente riprodotta è segnato da un differente uso del concetto di cultura. Per il primo argomento Lonzi punta l'attenzione sulla riproduzione sociale dell'inferiorizzazione femminile, rifacendosi al significato antropologico di cultura che abbiamo definito nell'introduzione a questo capitolo. Per il secondo argomento Lonzi si serve del significato di cultura come *produzione di pensiero teorico*.

Della grande umiliazione che il mondo patriarcale ci ha imposto noi consideriamo responsabili i sistematici del pensiero: essi hanno mantenuto il principio della donna come essere aggiuntivo per la riproduzione della umanità, legame con la divinità o soglia del mondo animale; sfera privata e pietas. Hanno giustificato nella metafisica ciò che era ingiusto e atroce nella vita della donna.

Sputiamo su Hegel (Lonzi 2010, 10).

Come si evince dall'invettiva lapidaria contenuta in queste righe, il passaggio tra le due accezioni di cultura è segnato anche dal fatto che i processi che producono i comportamenti sociali sono anonimi, la cultura in quanto struttura teorica invece permette di individuare dei responsabili precisi, *i sistematici del pensiero*. Nonostante critichi *tout court* la violenza prodotta dalla cultura nei confronti delle donne, Lonzi non intende fare un discorso astratto contro la teoria concepita in senso generale: la pensatrice ha in mente degli intellettuali precisi contro cui scagliarsi. Come è stato annunciato nell'introduzione a questo capitolo, i pensatori che Lonzi prende di mira sono Hegel, Marx, Freud e Reich, che tanta influenza hanno nei movimenti sociali a lei contemporanei; come la citazione afferma chiaramente, il primo bersaglio della critica di Lonzi è il filosofo Hegel.

Lonzi vede nel filosofo tedesco un esempio preminente di pensatore che si è identificato nei valori della cultura patriarcale (Lonzi 2010, 19) e che si è impegnato

teoreticamente nel motivare l'oppressione femminile. La pensatrice afferma che «egli, più insidiosamente di altri, ha razionalizzato il potere patriarcale nella dialettica tra un principio divino femminile e un principio umano virile» (Lonzi 2010, 18). Secondo Lonzi il carattere *insidioso* dell'elaborazione hegeliana sta nel fatto che il filosofo non argomenta la subordinazione femminile nel modo classico secondo cui la donna è immediatamente identificata con il corpo riproduttivo e con la funzione di tutela della natura⁴⁷. Nel convegno intitolato alla pensatrice femminista⁴⁸, la filosofa Ida Dominijanni afferma che con Hegel la differenza sessuale si articola in un unico discorso che tiene insieme la divisione simbolica tra principio maschile e femminile, la divisione del lavoro materiale e la divisione dei ruoli secondo la divaricazione delle sfere di competenza pubblica e privata. Lonzi ritrova legate in un solo ragionamento le principali caratteristiche della condizione femminile che sembrano non lasciare alcuno spazio di libertà alla donna e che la politica e la teoria femminista mettono in crisi⁴⁹. Hegel è un pensatore centrale per lo sviluppo del pensiero filosofico occidentale, Maria Luisa Boccia esprime la difficoltà a contestare il suo pensiero ne *L'io in rivolta*:

Hegel rappresenta il culmine del pensiero maschile nella tradizione occidentale, proprio perché attribuisce alla donna “tutta la risonanza possibile”⁵⁰, dando alla

⁴⁷ Nel suo *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia* (2001), Wanda Tommasi riporta le diverse elaborazioni della figura femminile che sono state prodotte nella storia del pensiero filosofico occidentale. Nella sua opera spicca il riferimento ad Aristotele, che individua il compito delle donne nella riproduzione, e a Tommaso d'Aquino, che riprende e accentua l'idea aristotelica che le donne siano dei “maschi mancati” che hanno la loro ragion d'essere solo nella riproduzione ma con una funzione passiva e secondaria rispetto al ruolo attivo e determinante dell'uomo.

⁴⁸ Intervento di Ida Dominijanni al convegno *Taci, anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo* tenutosi presso la Casa Internazionale delle donne di Roma dal 5 al 7 marzo 2010 <https://vimeo.com/10904192> (ultimo accesso 05.01.2017)

⁴⁹ Per quanto riguarda la riflessione femminista degli anni Settanta a proposito della divisione sessuale del lavoro si veda: Maria Rosa Dalla Costa, Selma James, *Potere femminile e sovversione sociale* (1972); Lucia Chisté, Alisa Del Re e Edvige Forti, *Oltre il lavoro domestico: il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione* (1979); Silvia Federici, “*Wages against housework*” (1980); Leopoldina Fortunati, *L'arcano della riproduzione sociale* (1981). A proposito della divisione tra le sfere pubblica e privata si faccia riferimento a: Manuela Fraire, *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo* (2002), Betty Friedan, *La mistica della femminilità* (1963); Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi* (1971); Kate Millet, *La politica del sesso* (1979); Michelle Zimbalist Rosaldo, *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview* (1974). Per quanto riguarda una riflessione filosofica che indaghi l'esistenza di due principi trascendenti differenti, uno maschile e l'altro femminile, si faccia riferimento all'analisi filosofica che, soprattutto negli anni Ottanta, si è sviluppata dapprima in Francia e successivamente in Italia attorno al concetto di differenza sessuale, soprattutto alla filosofa e psicoanalista Luce Irigaray e alla comunità filosofica Diotima.

⁵⁰ Qui Boccia cita Lonzi (2010, 5).

differenza sessuale dignità filosofica ed etica, sottraendola alla mera naturalità, per inserirla nello sviluppo dello Spirito (Boccia 1990, 122).

Se nel *Manifesto di Rivolta femminile* e in *Sputiamo su Hegel* il riferimento al filosofo è esplicito, in nessuno dei due testi Lonzi si sofferma tuttavia a esaminarne accuratamente il pensiero, ma ne seleziona e cita solo alcuni passaggi essenziali che le permettono di denunciare con pochi tratti le caratteristiche patriarcali. Da quanto si evince dalla lettura delle poche pagine di *Sputiamo su Hegel* dedicate a Hegel, Lonzi concentra la sua attenzione sulla parte del sistema hegeliano in cui viene introdotta la posizione femminile e quella in cui viene descritta la dialettica servo padrone. Per quanto riguarda la prima questione, essa è contenuta nella VI sezione de *La fenomenologia dello spirito* (1807), intitolata *Lo spirito*. Qui Hegel descrive le forme in cui lo spirito, una volta superato lo stadio in cui la coscienza riconosce la propria interiorità e diviene autocoscienza, si manifesta e si realizza in forme concrete di socializzazione umana. Il primo capitolo di questa parte è intitolato *Lo spirito vero, l'eticità*: il pensatore tedesco vi descrive le sorti del mondo etico che a partire dall'equilibrio tra comunità e famiglia, attraverso l'azione etica giunge alla massima realizzazione, alla crisi e al passaggio alla fase successiva, lo stato giuridico. L'unione tra gli elementi della vita sociale è per Hegel al contempo essenziale e pericolosa: la famiglia è il nucleo elementare su cui si fonda la comunità ma, al tempo stesso, in quanto centro di interessi privati, la minaccia continuamente di disgregazione. La collettività necessita della famiglia come luogo in cui vengono cresciuti i suoi cittadini e contemporaneamente la riconosce come un rischio. Hegel individua appunto nella famiglia il luogo della donna e la rappresenta attraverso le figure femminili di Antigone e dell'"eterna ironia della comunità". Nella sua veloce argomentazione Lonzi si sofferma su queste due rappresentazioni che tra breve esamineremo.

La funzione della donna all'interno della dinamica tra famiglia e comunità è affermata da Hegel in un noto passaggio della sua opera che Lonzi riprende in *Sputiamo su Hegel*:

Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che

opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico (Lonzi 2010, 18 corsivo mio)⁵¹.

Da questo passo si evince che per Hegel la femminilità è il principio attraverso cui si articola il legame tra collettività e famiglia: essa è essenziale proprio in quanto responsabile del movimento disgregante che minaccia la comunità, è allo stesso tempo un ostacolo all'unità sociale e uno strumento necessario alla sopravvivenza del bene collettivo. Il punto critico di tale affermazione, su cui Lonzi pone la propria attenzione, è che la donna non assume un ruolo scelto autonomamente bensì viene oppressa dalla comunità, costretta in un ruolo strumentale alla cultura patriarcale. Tale ruolo viene delineato ne *La fenomenologia dello spirito* all'interno della descrizione della differenza sessuale che Hegel rappresenta a partire dal rapporto tra fratello e sorella. Entrambi appartenenti al medesimo sangue, essi non hanno desiderio l'uno per l'altra ma si riconoscono reciprocamente come pari. Nel discorso hegeliano la spartizione tra universi simbolici, ruoli e sfere di socialità avviene tra questi due soggetti: il fratello è colui che rappresenta la *legge umana* che presiede alla convivenza politica, il suo compito è quello di uscire dalla famiglia per separarsi dal proprio destino naturale e diventare cittadino della comunità; la sorella è colei che si identifica con la *legge divina* che presiede alla casa e alla cura dei legami familiari e per questo viene posta al governo della sfera privata (Hegel 2008, 303). In un rapporto di analogia con la comunità e la famiglia, anche fratello e sorella sono necessari l'uno all'altra, stretti in un legame di complementarità perfettamente equilibrata che sta alla base della quiete del mondo etico (Hegel 2008, 302-303). Grazie a questa relazione tra i sessi, Hegel riprende dunque i temi ricorrenti con cui il pensiero patriarcale costruisce l'immagine femminile. Lonzi mette in rilievo come questo argomento descriva la donna costretta in un compito che le impedisce l'accesso alla scena politica e la limita nel processo di soggettivazione:

La donna non oltrepassa lo stadio della soggettività: riconoscendosi nei consanguinei essa resta immediatamente universale, le mancano le premesse per scindersi

⁵¹ Il passo hegeliano, pressoché uguale, si trova nell'edizione Einaudi del 2008 (316). Non è stato possibile rintracciare la traduzione italiana a cui Lonzi ha fatto riferimento.

dall'*ethos* della famiglia e raggiungere l'autocoscienza forza dell'universalità per la quale l'uomo diventa cittadino (Lonzi 2010, 18).

Lonzi insiste sul fatto che in Hegel la differenza sessuale si gioca su due differenti piani, la legge umana e la legge divina, i due principi etici attorno a cui si ordina la socialità umana. Tuttavia, ciò che si cela sotto il piano etico è l'origine naturale della differenza sessuale: il principio che spartisce tra uomo e donna le opposte leggi che ordinano la sfera etica (Hegel 2008, 303-304) si poggia sulla soggiacente «natura originariamente determinata» che identifica differenzialmente i corpi maschili e femminili (Hegel 2008, 304). In questa argomentazione Lonzi vede messo in atto il processo di *naturalizzazione* che, invece di riconoscere la differenza sessuale come il risultato di un processo culturale e storico, la presenta come un assunto a priori da cui “naturalmente” conseguono senso, compiti e attitudini di donne e uomini (Lonzi 2010, 18). Per questa ragione la pensatrice afferma che «quella condizione femminile che è frutto dell'oppressione è indicata da Hegel come il movente dell'oppressione stessa» (18). Simone de Beauvoir, come già visto, riconosce questo meccanismo nella cultura patriarcale quando afferma che «la classe dominante [maschile] trae argomento dallo stato di fatto che ella stessa ha creato» (Beauvoir 2008, 27). In questo modo, secondo Lonzi,

La differenza dei sessi viene a costituire la base naturale metafisica tanto della loro opposizione quanto della loro riunificazione. Nel principio femminile Hegel ripone l'a-priori di una passività nella quale si annullano le prove del dominio maschile. L'autorità patriarcale ha tenuto soggetta la donna e l'unico valore che le viene riconosciuto è quello di essersi adeguata come a una propria natura (Lonzi 2010, 18).

Lonzi ritiene che per Hegel sia necessario assumere la naturalità della differenza sessuale per celare l'imposizione maschile, annullando così ogni possibilità di conflitto: le donne non hanno un soggetto con cui scontrarsi; inversamente viene loro riconosciuto il merito di essersi adeguate a quanto prescritto dalla natura. Appare in questo modo più chiara la critica di Lonzi al filosofo: Hegel riconosce una forma di trascendenza femminile dovuta al legame con il divino che in realtà è diretta espressione di una determinazione naturale. Tale

trascendenza, secondo Lonzi, non mette la donna nella condizione di elevarsi a una forma di soggettività più autodeterminata ma la incatena più energicamente a una posizione strumentale di cui, apparentemente, è consapevole e padrona.

Questa interpretazione dell'autrice è maggiormente chiara se ci si sofferma sulla figura dell'Antigone hegeliana. Antigone entra in scena ne *La fenomenologia dello spirito* nel momento in cui l'azione etica interrompe la quiete e decreta la fine del mondo etico (Hegel 2008, 307-318). L'azione etica ha per oggetto il perseguimento del dovere nei confronti delle leggi etiche e vede protagonisti l'uomo e la donna che le rappresentano. In questa fase però essi non sono più, come fratello e sorella, soggetti alla pari che si riconoscono reciprocamente: invece sono «potenze etiche [...] che finiscono per escludersi e per essere opposte» (Hegel 2008, 308). In questo rapporto di contrapposizione che rompe l'equilibrio precedente, la donna, in quanto rappresentante della legge divina, «scorge nell'altro lato un agire violento accidentale e umano», mentre l'uomo in quanto rappresentante della legge umana, «scorge nell'altro lato l'ostinazione e la disobbedienza» (Hegel 2008, 308). Nel discorso di Hegel, l'azione etica prende la forma del delitto in quanto nega l'altro sesso e lo viola nella sua determinazione particolare (Hegel 2008, 308). Una volta definita la nuova relazione tra uomo e donna che mette in movimento la stasi del mondo etico, Hegel introduce Antigone, massima espressione della femminilità in quanto potenza negativa in seno alla comunità.

L'omonima tragedia, composta dal drammaturgo greco Sofocle nel V secolo a.C., prende avvio dopo la battaglia fatale combattuta da Eteocle e Polinice, figli di Edipo e Giocasta, per il governo della città di Tebe. Dopo la morte di entrambi, lo zio Creonte prende il potere della città e decide di dare la sepoltura al primo e di rifiutarla al secondo, in quanto responsabile di aver mosso guerra al fratello che deteneva legittimamente il governo della città. Antigone, sorella dei due combattenti, decide di andare contro il volere del nuovo re tebano e di seppellire Polinice. Al centro della scena della tragedia sofoclea vi è lo scontro tra Creonte e Antigone che per Hegel costituisce la raffigurazione mitica dell'opposizione tra i sessi nell'azione etica. Entrambi, zio e nipote, vivono integralmente le visioni che rappresentano e che li contrappongono: il primo come strenuo difensore dei valori della *polis*, la seconda come paladina del rispetto dei defunti e degli dèi che presiedono alla famiglia, alla morte e alla sepoltura. Secondo Hegel, i due non sono alla pari: l'azione etica vera e propria che produce il movimento e la crisi della

comunità non è quella di Creonte nell'ambito politico ma quella di Antigone che dà sepoltura al fratello colpevole. Nel seppellire Polinice, Antigone assolve a un dovere imposto dalla natura al suo sesso e tuttavia, nell'interpretazione hegeliana, l'eroina sofoclea non si adegua semplicemente a una prescrizione. Come rileva il filosofo statunitense Jay Bernstein, ne *La fenomenologia dello spirito* ciò che fa la differenza è il fatto che Antigone compie il suo gesto *due volte*: una prima volta, il cadavere, lasciato in pasto agli animali fuori dalle mura della città di Tebe, viene trovato sepolto da un soldato. Riferito il fatto a Creonte, il re decide di non cercare il colpevole ma di far disseppellire il corpo per riparare l'oltraggio inferto alla sua autorità. Antigone seppellisce il corpo del fratello una seconda volta, intenzionata a non desistere dalla sua intenzione (Sofocle vv. 385-445). È questa reiterazione che imprime il carattere ostinato, disobbediente ed oppositivo a un'azione che da comportamento naturale diviene azione etica (Bernstein 2011, pagina). Anche se la sua azione non è primaria ma è una reazione provocata dagli avvenimenti che hanno avuto luogo nella comunità politica degli uomini, Antigone non agisce un automatismo: al contrario, all'interno del mondo etico ella è l'unica soggettività consapevole di mettere in crisi l'equilibrio tra maschile e femminile, di mostrare l'inconciliabilità tra legge umana e legge divina. Secondo Hegel «la coscienza etica è più completa, e la sua colpa è più pura, quando essa conosca *già prima* la legge e la potenza a cui si viene a contrapporre; quando le scambi per violenza e per torto, come un'accidentalità etica, e commetta il delitto scientemente, come fa Antigone» (Hegel 2008, 312).

Nella sua argomentazione, il filosofo riconosce non solo l'ostilità che le donne possono nutrire nei confronti della comunità, ma anche la forza e la consapevolezza che esse possono esprimere. Lonzi non trascura questo elemento, ma coglie altrettanto nitidamente che nella «legge divina che incarna», nel «dovere verso i penati», nei «bei gesti da tragedia greca» (Lonzi 2010, 19), Antigone non è altro che la maschera che rappresenta la donna imprigionata nel proprio ruolo e nella propria trascendenza. La potenza negativa del personaggio tragico è completamente funzionale al discorso patriarcale: la sua azione non è realmente destabilizzante ma lo è quel tanto che è utile ad avviare il crollo del mondo etico e a passare alla fase successiva, quella dello stato giuridico. Secondo l'interpretazione lonziana, Antigone non è una donna che agisce con autodeterminazione, bensì è un'immagine femminile «ipotesi di altri» (Lonzi 2010, 20), frutto del pensiero patriarcale che,

nella visione dialettica hegeliana, necessita di una nemesi interna perché lo spirito possa proseguire il proprio cammino di autosuperamento.

Una sorte simile spetta alla donna come “eterna ironia della comunità”, immagine che segue quella di Antigone nella VI sezione de *La fenomenologia dello spirito*. Anche a lei Hegel riconosce *ostilità* nei confronti della comunità politica, ma di questa ostilità fa un innocuo strumento del bene collettivo. La donna “eterna ironia” è protagonista, come Antigone, del conflitto che la famiglia genera nei confronti della comunità: «con i suoi intrighi [ella] trasforma lo scopo universale del governo in uno scopo privato» (Hegel 2008, 316), cura gli interessi privati della famiglia a danno della comunità di cui fa parte. La donna genera conflitto anche nel rapporto con l’uomo: essa «irride l’uomo maturo che si volge verso l’universale e cerca nel giovane immaturo un suo alleato» (Hegel 2008, 316). In quanto vincolata a un ruolo costruito sulla relazione con il maschile (come moglie, sorella, figlia), ella non può agire autonomamente, ma solo in modo indiretto: per questa ragione «eleva [...] la forza della gioventù, istigandola a farsi valere» contro l’uomo anziano (Hegel 2008, 316). La possibile alleanza tra la donna e il giovane uomo è per Hegel diretta verso l’interesse particolare, verso il desiderio del corpo e verso l’attività familiare, e mira ad allontanare l’uomo dalla sua naturale predisposizione alla politica. Il filosofo vede in questa alleanza e nella capacità femminile di mettere l’uno contro l’altro il giovane e l’anziano un pericolo di destabilizzazione dell’ordinamento politico. La donna, in questa visione, esalta l’ingenua e immatura virilità del giovane, ha il potere di renderlo una minaccia per l’ordine sociale. Come con Antigone, il filosofo tedesco non si lascia sfuggire la possibilità di riassorbire questa forza negativa in una dinamica che rafforza la comunità e spinge lo spirito nella prosecuzione del suo cammino dialettico. La comunità per lui ha una forza centripeta capace di contrastare le spinte disgreganti e di riassorbirle in una logica unitaria e totalizzante. Per riportare il giovane al suo ruolo comunitario, la collettività tiene nei suoi confronti «un atteggiamento repressivo, come si trattasse di un principio ostile» (Hegel 2008, 317): riconosciuto il valore della sua prestanza fisica, il giovane viene inviato in guerra e in questo modo la città lo trasforma in una forza capace di ricompattare la comunità contro un nemico esterno (Hegel 2008, 317). Tale dinamica repressiva investe anche la donna: la sua esortazione al giovane, da forza eversiva nei confronti della vita sociale ordinata dal patriarca, viene capovolta in elemento emozionale che motiva ancora di più il giovane a

compiere il suo dovere verso la comunità. Anche la donna dunque da «principio di corruzione» viene riportata a una funzione che partecipa alla sopravvivenza della comunità (Hegel 2008, 317) proprio quando tenta di disgregarne il centro del potere.

In *Sputiamo su Hegel* Lonzi commenta questi passaggi de *La fenomenologia* con queste parole: «nel manifestarsi della donna quale “eterna ironia della comunità” noi riconosciamo la presenza dell’istanza femminista in tutti i tempi» (Lonzi 2010, 19). A differenza dell’Antigone che viene interpretata come una donna interna ai meccanismi della cultura maschile, l’“eterna ironia della comunità” rappresenta dunque, per la nostra autrice, la capacità che le donne hanno manifestato a più riprese nella storia, di ribellarsi al sistema patriarcale e di tracciare per sé un cammino differente. La differenza che Lonzi rintraccia tra le due raffigurazioni femminili verte attorno al fatto che Antigone è espressione di una differenza femminile schiacciata sulla propria natura e sul destino stabilito per essa dalla cultura, mentre “l’eterna ironia della comunità” rappresenta la donna che decide di andare oltre questa natura, di sospendere la propria partecipazione al lineare susseguirsi delle generazioni con un’azione dirompente. Questa azione si esprime dapprima nel riso sprezzante che schernisce l’uomo anziano e fa collassare il complesso e rigido sistema patriarcale, in secondo luogo nell’alleanza con il giovane che la donna stabilisce al fine di rovesciare la sua condizione di subordinazione al patriarca. L’“eterna ironia” mette in luce che la donna ha sempre avuto una potenzialità eversiva. Grazie ad essa, si arricchisce anche la definizione di differenza femminile proposta in *Sputiamo su Hegel*. Ne abbiamo già visto la declinazione esistenzialista, che mette al centro la singolarità di ogni donna. Ora, contrapponendosi alla proposta hegeliana di una differenza naturale ed etica tra i sessi, a questo ritratto Lonzi aggiunge una forte connotazione politica: «La differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia. Approfittiamo della differenza» (Lonzi 2010, 15). Secondo Lonzi, l’estraneità dalla storia scritta dagli uomini non significa esclusivamente una perdita per le donne, ma può costituire un’occasione di autonomia. Se nella storia si sono sempre date pratiche di disobbedienza femminile all’ordine patriarcale, per Lonzi è necessario che le donne imparino a interpretarle come gesti che interrompono «il monologo della civiltà patriarcale» (Lonzi 2010, 8). Questo lavoro risulta utile perché il femminismo possa riconoscersi parte di un processo più ampio (Lonzi 2010, 9), per far ciò bisogna sottrarre questa potenzialità al pensatore che, altrimenti, se ne appropria senza

incontrare resistenze. In *Sputiamo su Hegel* Lonzi afferma «che solo la sua [della donna] debolezza ha fatto ritenere piuttosto bizzarra che minacciosa» l'attitudine femminile alla ribellione (Lonzi 2010, 19). Questo stesso argomento ritorna in *Itinerario di riflessioni* (1977), dove Lonzi conferma che la possibilità dell'uomo di interpretare in modo funzionale le figure femminili dipende dalle donne stesse che si rendono complici di questa dinamica (Lonzi 1977, 20-21)⁵². In questo contesto la questione viene ripresa nel commento all'opera della pensatrice franco-bulgara Julia Kristeva.

Kristeva⁵³ ha costruito una complessa riflessione di stampo strutturalista a partire dai differenti campi di suo interesse: la linguistica, la semiotica, l'antropologia, la psicoanalisi. Pur non avendo mai gradito essere appellata come femminista, insieme a Luce Irigaray⁵⁴ e a Hélène Cixous⁵⁵, viene annoverata tra le rappresentanti del pensiero della differenza sessuale francese⁵⁶. Nel testo contenuto nel volume collettaneo *È già politica*, Lonzi fa riferimento a *Le donne cinesi* (1974), reportage di viaggio che Kristeva ha pubblicato di ritorno da un lungo viaggio in Cina, e in particolare all'introduzione in cui la pensatrice franco-bulgara illustra la

⁵² Nel prossimo capitolo riprenderemo ancora l'analisi lonziana della complicità delle donne al sistema patriarcale.

⁵³ Julia Kristeva (1941) è una psicanalista, linguista, semiologa tutt'ora in attività. Tra le sue opere più importanti si ricordano: *Séméiotiké. Ricerche per una semanalisi* (1978), *La rivoluzione del linguaggio poetico* (1979), *Sole nero. Depressione e melanconia* (1986), *Stranieri a sé stessi* 1990, *Le nuove malattie dell'anima* (1998), *Hannah Arendt. La vita le parole* (2005), *Melanie Klein. La madre la follia* (2006), *Colette. Vita d'una donna* (2004).

⁵⁴ Luce Irigaray (1930) è una filosofa, psicanalista e linguista belga che vive in Francia dagli anni Sessanta. Tra i suoi principali lavori ricordiamo: *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (1974), *Questo sesso che non è un sesso* (1978), *Etica della differenza sessuale* (1985), *Sessi e genealogie* (1987), *Parlare non è mai neutro* (1991), *Io tu noi. Per una cultura della differenza* (1992), *Amo a te* (1993), *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiavi per una convivenza universale* (2006), *Condividere il mondo* (2009).

⁵⁵ Hélène Cixous (1937) è una scrittrice, critica letteraria e filosofa francoalgerina di origini ebraiche. La sua opera più importante dal punto di vista femminista è *Il riso della Medusa*, pubblicato in Francia nel 1975, in cui l'autrice riflette sulla necessità di pensare una scrittura "femminile" che, facendo leva sulla specificità dell'esperienza e sul corpo, fosse in grado di far emergere l'identità e l'autorialità delle donne.

⁵⁶ Il pensiero della differenza sessuale nasce in Francia sul finire degli anni Settanta e rappresenta lo sviluppo filosofico-psicoanalitico delle lotte femministe degli anni Settanta. Esso ritiene quella sessuale come la differenza fondante l'essere umano e ricerca un'espressione femminile fuori dell'ordine patriarcale. Nel movimento femminista francese l'incontro tra lotta politica e psicoanalisi era già avvenuto negli anni Settanta ad opera del gruppo *Psychanalyse et Politique*, condotto da Antoinette Fouque. Il testo di Luce Irigaray *Speculum* è considerato il manifesto teorico di questa nuova riflessione. Il pensiero della differenza sessuale francese ha influenzato notevolmente lo sviluppo teorico del femminismo italiano tanto da vedere la nascita di un'omonima corrente di pensiero. Sui rapporti tra femministe francesi e italiane già negli anni Settanta e sui successivi sviluppi degli anni Ottanta si veda il terzo paragrafo del prossimo capitolo dedicato alla critica lonziana alla psicoanalisi.

sua riflessione teorica di stampo psicanalitico in merito alla sua attualità politica e alla condizione femminile. Kristeva esplicita la sua posizione di intellettuale alla ricerca di soggetti politici dirompenti nel panorama occidentale e mondiale, per tale ragione afferma il suo interessamento per i protagonisti del Maggio del Sessantotto francese, i poeti, gli artisti, le donne in quanto soggetti che «parlano in maniera differente» e che, a suo parere, hanno dimostrato di poter controllare e accelerare la crisi del pensiero dominante (Kristeva 1977, 12). La pensatrice si sofferma a riflettere sulle donne che, in quanto soggetto sessualmente oppresso, devono riconoscere la priorità della propria causa nella lotta comune al sistema patriarcale (Kristeva 1977, 12) in modo tale da intraprendere una strada di autonomia rispetto alla subordinazione che storicamente le ha contraddistinte. Kristeva dimostra la sua adesione al pensiero psicoanalitico lacaniano quando, nel riflettere sulla modalità con cui raggiungere tale autonomia, afferma che le donne devono fare proprio il linguaggio maschile. Solo accedendo all'ordine simbolico paterno è possibile progettare una critica ai ruoli tradizionali in cui le donne sono state confinate (Kristeva 1977, 12, 21-23), evitando di scadere in sterili forme di contrapposizione al maschile⁵⁷. Un discorso che parta dalla propria esperienza del mondo, tradizionalmente fuori dall'ordine simbolico, può diventare per Kristeva parola pubblica dentro la cultura maschile, in un corpo a corpo continuo con il linguaggio attraverso il quale il sistema patriarcale ha descritto la donna e le ha negato parola propria:

Ricusare qualunque ruolo per ricordare, invece, questa “verità” fuori tempo, né vera né falsa, non incastrabile nell'ordine della parola e del simbolismo sociale, eco dei nostri godimenti, delle nostre parole vertiginose, delle nostre gravidanze. Come ricordarle? Ascoltando, notando il non detto del discorso sia pure rivoluzionario, dando risalto a ciò che, in ogni istante, resta insoddisfatto, represso, nuovo, eccentrico, incomprensibile, disturbante per l'intesa degli insediati (Kristeva 1977, 34).

⁵⁷ Le figure che Kristeva individua sono l'omosessuale, l'isterica e la donna imbronciata (Kristeva 1977, 33). Della posizione di Lonzi rispetto al lesbismo ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Lonzi riconosce sue alcune delle preoccupazioni di Kristeva: la curiosità nei confronti dei “soggetti eccentrici” che possono demolire l’ordine patriarcale⁵⁸, il riconoscimento della specificità femminile all’interno di questo quadro, la necessità di comprendere e preservare tale specificità. Quando però entra nel merito del discorso kristeviano, lo critica alla radice, evidenzia che la proposta della pensatrice franco-bulgara sottende un procedimento masochistico, un lavoro senza posa il cui risultato è rimanere ancorata alla cultura maschile, non creando un’identità autonoma ma condannandosi alla complementarità e a un «destino subalterno» (Lonzi 1977, 20). Kristeva, totalmente immersa nel discorso psicanalitico, seppur critica nei confronti del trattamento che tale disciplina riserva alle donne, non concepisce l’uscita dal simbolico maschile. Nel sottolineare la necessità di permanere nell’ordine fallocentrico, Kristeva afferma che «una donna non ha di che ridere quando crolla l’ordine simbolico» (Kristeva 1977, 27): richiamandosi alla figura hegeliana dell’“eterna ironia della comunità”, la pensatrice franco-bulgara sostiene che l’ironia può esprimersi solo all’interno di questo ambito, pena la condanna all’inespressività, ponendosi in tal modo in contrasto con Lonzi che, dal suo canto, accentua l’aspetto sprezzante, eccentrico e dissidente del riso della donna dinnanzi alla cultura patriarcale.

Per analoghe ragioni si può porre una distanza tra il pensiero lonziano e quello della pensatrice belga Luce Irigaray. Come Kristeva filosofa e psicanalista di stampo lacaniano, Irigaray si è avvicinata al movimento femminista francese negli anni Settanta e il suo pensiero si è concentrato sulla donna come rappresentante di un polo linguistico e simbolico differente da quello dell’uomo. Nel 1974 pubblica la sua tesi di dottorato con il titolo *Speculum. Dell’altro in quanto donna*. In questo testo Irigaray ripercorre la storia del pensiero filosofico occidentale da un punto di vista femminile, con lo scopo di svelare come l’assenza della donna dalla cultura sia funzionale alla costruzione di una prospettiva fallocentrica. In questo lavoro la filosofa e psicoanalista dialoga con la VI sezione della *Fenomenologia dello spirito*,

⁵⁸ Nel primo paragrafo del primo capitolo e nel secondo paragrafo di questo capitolo abbiamo già analizzato l’interesse che, durante l’attività critica, Lonzi ha indirizzato verso l’artista come soggetto che poteva liberarsi e liberare altri soggetti attraverso il processo artistico. Successivamente, con il sopraggiungere della critica alla cultura maschile, non scema l’attenzione per i soggetti potenzialmente liberanti: abbiamo già osservato come, analizzando la figura dell’“eterna ironia della comunità”, l’autrice ponga la possibilità di un’alleanza tra donne e giovani; nel prossimo paragrafo vedremo come Lonzi individui negli *hippies* il gruppo giovanile in grado di sovvertire il binarismo sessuale e mandare così in crisi l’ordine patriarcale.

la stessa su cui si è soffermata Lonzi, e reinterpreta le sue figure principali smascherando le ragioni inconscie sottese nell'elaborazione hegeliana. Nel rapporto tra fratello e sorella proposto da Hegel Irigaray vede una idealizzazione del rapporto tra i sessi antecedente al desiderio, sessuato ma non sessuale. Secondo Irigaray il «sogno hegeliano» (Irigaray 2010, 201) è quello di un rapporto pacificato privo di desiderio sessuale, privo di conflitto e, dunque, irreali. Antigone ne è la dimostrazione: per ricevere il riconoscimento in quanto soggetto agente al pari del fratello ella può agire solo dopo la morte di Polinice e morendo lei stessa (Irigaray 2010, 205). Nel sogno di regressione messo in scena da Hegel, l'unica funzione lasciata alla donna è quella di farsi specchio in cui il fratello-cittadino possa ammirarsi. Nella figura dell'«eterna ironia della comunità» Irigaray coglie poi un'ulteriore teorizzazione della sconfitta femminile: la donna non può costituire una vera insidia per l'ordine maschile in quanto riesce ad agire solo al margine della sfera pubblica, nel residuo di natura costituito dal rapporto tra i corpi (della donna e del giovane che si incontrano sul terreno del desiderio) (Irigaray 2010, 209): «d'altronde questi germi di rivolta, per principio non possono niente, già ridotti a nulla in quanto *separati dallo scopo universale* che perseguono i cittadini» (Irigaray 2010, 209).

Le interpretazioni che Lonzi e Irigaray forniscono del pensiero hegeliano risultano essere piuttosto divergenti. Per quanto riguarda la lettura di Antigone sviluppi differenti portano a conclusioni simili, mentre per quanto riguarda «l'eterna ironia della comunità» l'interpretazione è opposta. Ciò che rende difficoltoso fare un raffronto tra le due pensatrici non sono tanto le loro argomentazioni quanto piuttosto la struttura e il metodo che organizza i loro discorsi. Entrambe sono mosse dall'intenzione di accusare la cultura maschile di essere responsabile di meccanismi che hanno inferiorizzato le donne, ma in modi assai differenti. Da parte sua, Irigaray risulta avere un rapporto piuttosto ambiguo con la produzione teorica per cui, sebbene si dimostri sempre molto critica, ribadisce in diverse sedi l'importanza della filosofia e della psicoanalisi di cui anche le donne devono appropriarsi per la costruzione di un pensiero proprio. In *Questo sesso che non è un sesso*, testo del 1977, afferma la preminenza della filosofia su ogni altra pratica discorsiva in quanto essa «stabilisce la legge per tutt[e] [le] altr[e], in quanto costituisce il discorso sul discorso» (Irigaray 1978, pagina). Per quanto riguarda la psicoanalisi, ella critica

Freud in quanto ricalca la sessualità femminile sul modello di quella maschile⁵⁹, critica il “fallologocentrismo”⁶⁰ di Lacan, ma il suo fine è trasformare la psicanalisi in uno strumento femminista (Irigaray 1974, 1978). La critica che Irigaray opera del pensiero hegeliano è un esempio del suo tentativo di “psicanalizzare” il pensiero patriarcale, andando a rintracciare i motivi inconsci della riduzione delle donne al silenzio e cercando di rintracciare in negativo una descrizione della psiche femminile⁶¹. Anche in *Speculum* torna la cornice teorica psicoanalitica: pur essendo fortemente critica nei confronti dei suoi maestri, Irigaray lavora con il loro linguaggio per costruire una psicanalisi della donna. La pensatrice franco-belga sembra dunque operare nella stessa prospettiva proposta da Kristeva: farsi soggetto femminile che indaga nel non detto della cultura, scavando e mettendo in mostra l'assenza della donna, denunciando i meccanismi rimossi con lo scopo di produrre un sapere femminile. Per questa ragione, interpretandone il pensiero dal punto di vista lonziano, anche Irigaray appare ancorata a una cultura che ammutolisce la donna. In *Itinerario di riflessioni*, nel discutere la posizione di Kristeva nei confronti della cultura Lonzi afferma «io mi riconosco in una identificazione altrove» (Lonzi 1977, 21). Anche la pensatrice italiana usa la cultura contro se stessa, ma in modo diverso da quello proposto da Irigaray: rimanendo all'esempio di Hegel, Lonzi non cerca di svelare meccanismi inconsci ma di denunciare un'azione consapevole e programmata di discriminazione nei confronti delle donne. Secondo Lonzi, per produrre un proprio pensiero le donne non possono utilizzare quello della cultura maschile, ma hanno bisogno di un diverso linguaggio e di un diverso modo di riflettere. La pensatrice ritiene che non sia possibile riabilitare una forma di ragionamento decostruendone i contenuti: la forma stessa della filosofia e della psicanalisi, come quella dell'arte, è espressione e strumento del patriarcato tanto quanto lo sono i suoi contenuti.

⁵⁹ La critica di Lonzi alla psicanalisi è oggetto del prossimo capitolo.

⁶⁰ Il termine è stato coniato dal filosofo franco-algerino Jacques Derrida per indicare come nella cultura occidentale il regime del *logos* coincida con il dominio degli uomini sulle donne. Il lemma è successivamente entrato nel vocabolario filosofico e psicoanalitico.

⁶¹ Un altro esempio del metodo irigariano può essere tratto dalla parte di *Speculum* dedicata a Platone. Qui l'autrice interpreta il mito della caverna platonica come una metafora del modo in cui il maschile si è appropriato del potere generativo femminile, astraendolo dalla sua radice corporea e con ciò defraudando le donne della propria specificità. Ripercorrendo questa narrazione e quasi riscrivendola, Irigaray sembra volere estinguere il debito che la filosofia ha nei confronti della madre rimossa (Irigaray 2010, 225-342).

L'atteggiamento di Lonzi è evidente nella critica alla dialettica del servo e del padrone che Hegel sviluppa nella IV sezione della *Fenomenologia dello spirito* intitolata *La verità della certezza di se stesso*. Il filosofo francese Jean Hyppolite, nella sua *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, spiega che in questa parte dell'opera la coscienza, dopo aver intrattenuto un rapporto gnoseologico con il mondo, perviene alla consapevolezza che conoscere il mondo è in verità un conoscere il proprio sapere sul mondo e in ultima istanza è conoscere se stessa (Hyppolite 1972, 175-176). Questo passaggio, fondamentale nell'economia del pensiero hegeliano, segna l'approdo all'autocoscienza, la coscienza che si rivolge a sé e si pensa in quanto contenuto vero e certo del proprio pensare. Tale passaggio non provoca isolamento bensì produce un nuovo rapporto con l'esterno (Hyppolite 1972, 175-176, 178). Nella narrazione hegeliana, la vita umana è infatti contraddistinta dall'inquietudine, stato d'animo della coscienza che si percepisce come una negatività, mai completamente coincidente con se stessa e a cui è necessaria un'altra autocoscienza per riconoscersi nella propria completezza (Hyppolite 1972, 183). Nell'introduzione a questa sezione, Hegel afferma che «l'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza» (Hegel 2008, 127). La relazione tra le due autocoscienze è incentrata sul *desiderio*⁶², moto che spinge a una relazione con l'oggetto che si esplica in un «movimento della coscienza che non rispetta l'essere ma lo nega, cioè se ne impadronisce concretamente e lo fa suo» (Hyppolite 1972, 194). Tra autocoscienze, il desiderio è il moto che permette alla singola autocoscienza di pervenire a se stessa attraverso la negazione di un'altra autocoscienza, esso è brama di possesso che nega, usa, consuma l'altro. Per Hegel il principio del riconoscimento si dà nel conflitto (Hyppolite 1972, 195-196). Secondo Hyppolite la negatività insita nella dinamica relazionale proposta da Hegel consiste nel fatto che ogni autocoscienza si percepisce inizialmente come autocertezza assoluta e percepisce pertanto l'altra come un essere vivente privo di autocomprensione e di

⁶² Il termine tedesco utilizzato da Hegel è *Begierde*. Il traduttore italiano dell'opera di Hyppolite, Gian Antonio de Toni, spiega la differenza tra le traduzioni scelte per il francese, *désir* (desiderio), e per l'italiano, appetito o concupiscenza. Per il traduttore stesso il termine scelto per l'edizione italiana resta troppo legato alla tensione verso l'oggetto sensibile e quindi «riesce scomodo, se non sviante, all'evolvere di questo "appetito" su piani superiori, anche se non astrattamente escludenti il sensibile» (Hyppolite 1972, 192). Il termine desiderio è più «indeterminato e malleabile» e, per tal ragione, per de Toni sarebbe più adatto se non fosse che in italiano rimanda al «rimpianto di un oggetto che preesisteva o preesiste e che ora non c'è». In questa sede abbiamo preferito utilizzare il termine desiderio perché è quello maggiormente utilizzato nel dibattito femminista.

capacità di pensiero (201-202). Tuttavia ogni autocoscienza ha necessità che l'altra la riconosca nello stesso modo in cui ella si riconosce da sé, cioè appaia come autocoscienza, e non come vivente-oggetto. La dialettica del riconoscimento hegeliana si fonda dunque sull'ipotesi dell'assoluta necessità che ogni autocoscienza ha dell'altra (Hyppolite 1972, 196) in un legame di dipendenza reciproca⁶³ (Hyppolite 1972, 128-129). Il riconoscimento segue la classica struttura dialettica hegeliana che si compone di tre fasi ognuna delle quali partecipa alla composizione di un quadro completo⁶⁴. La prima fase della dialettica è quella in cui vige la disegualianza di posizioni tra un'autocoscienza che viene riconosciuta e l'altra che solamente riconosce (Hyppolite 1972, 130). Qui l'autocoscienza si presenta come pura astrazione che, nel movimento teso al riconoscimento, lotta per affermarsi libera dalla propria determinazione singolare, dal proprio corpo. Il desiderio di farsi riconoscere dall'altra come autocoscienza si esprime cioè inizialmente nella negazione radicale di essere vita materiale (Hyppolite 1972, 206) e si attua in una battaglia fino alla morte in cui ogni coscienza rischia la propria vita per mostrare di essere autonoma dalla propria corporeità e minaccia la vita altrui per annullare una presenza che mina la sua integrità (Hyppolite 1972, 131). Per Hegel questo scontro mortale non rappresenta un momento specifico della storia dell'umanità o un momento che può interessare o meno nello sviluppo di un'autocoscienza: è il tratto caratteristico della sua vita spirituale. Hyppolite sottolinea che in questo primo momento dialettico

⁶³ Judith Buler ha riflettuto molto sul legame di dipendenza esistente tra autocoscienze hegeliane. Nella sua prima opera pubblicata nel 1987 dedicata alla recezione di Hegel in Francia, *Soggetti di desiderio*, la giovane filosofa affermava che il «soggetto scopre che la propria dipendenza non è solo uno dei suoi tanti attributi, ma è il suo stesso sé» (Butler 2009, 66). Quella dell'interdipendenza, associata alla relazionalità, alla vulnerabilità condivisa, al tema del lutto è una questione centrale nel prosieguo del suo lavoro. Si vedano ad esempio *La vita psichica del potere* (1997), *Critica della violenza etica* (2003), *Vite precarie* (2004).

⁶⁴La dialettica hegeliana si articola in tre momenti: la tesi, primo passaggio, l'antitesi, fase dialettica che nega la precedente, la sintesi, ultima fase che unifica ed eleva le precedenti. Questa dialettica in tre fasi è la struttura su cui si basa il movimento insito ne *La fenomenologia dello spirito*. In questo percorso ha quindi un valore fondamentale la negazione come elemento che permette di procedere oltre. Hyppolite specifica che «la negatività non è una forma opponentesi a ogni contenuto: è immanente nel contenuto e permette di comprenderne lo sviluppo necessario. Dal suo punto di partenza la coscienza mira al contenuto integrale del sapere in tutta la sua ricchezza, ma non lo raggiunge: deve soffrire, subire la propria negatività che sola permette al contenuto di svilupparsi in affermazioni successive, in posizioni particolari legate le une alle altre dal movimento della negazione» (Hyppolite 1972, 21).

Si manifesta già la vocazione spirituale dell'uomo, poiché tale guerra non è una semplice lotta per la vita, è lotta per essere riconosciuti, per provare agli altri e a se stessi di essere un'autocoscienza autonoma, e questo è impossibile provarlo a se stessi se non provandolo agli altri e ottenendone la prova da loro (Hyppolite 1972, 207).

Se si dessero la morte reciprocamente, le due autocoscienze non solo negherebbero ognuna il riconoscimento all'altra, ma nel farlo ognuna lo negherebbe in prima istanza a se stessa. L'autocoscienza comprende allora che senza la vita fisica non può esserci alcun riconoscimento e tenta quindi di conservare la propria determinazione dentro un nuovo stadio dialettico⁶⁵ (Hyppolite 1972, 208). In questa seconda fase il rapporto tra le due coscienze si stabilisce in base al comportamento tenuto durante la battaglia precedente: colei che ha rischiato la propria esistenza è la coscienza pura che dimostra di «sfuggire alla schiavitù della vita: è la coscienza nobile del *signore* che viene realmente riconosciuto»; colei invece che «preferisce la vita all'autocoscienza» è una coscienza incompleta che assume il ruolo del *servo*: «risparmiata dal signore, questa coscienza è stata conservata come si conserva una cosa, riconosce il signore e non ne è riconosciuta» (Hyppolite 1972, 208). Hyppolite spiega che il servo «non è propriamente schiavo del padrone ma della vita» a cui non ha saputo rinunciare (Hyppolite 1972, 211). Per questa ragione egli è attaccato al mero esistere della cosa-oggetto di cui non può appropriarsi e che non può oltrepassare. Quello del servo si rivela «un desiderio tenuto a freno, un dileguare trattenuto» (Hegel 2008, 135): l'unica attività possibile per lui consiste nell'elaborare l'oggetto attraverso il lavoro materiale. Per tramite del servo, del lavoro del servo che elabora e trasforma l'oggetto materiale, anche il signore mantiene un legame con la vita e con la cosa, ma questo suo rapporto è segnato dal godimento, da un fare che annienta, che consuma. Egli è il protagonista di questo momento dialettico in cui rappresenta la coscienza che rimane presso di sé e che, negando l'altro, diviene autocoscienza immediatamente certa della propria esistenza. Il servo invece si rivela essere il protagonista del terzo momento dialettico, quello in cui anche la sua coscienza diviene autocoscienza, ed entrambe

⁶⁵ L'*Aufhebung* è il metodo caratteristico su si impenna la dialettica hegeliana: è il meccanismo secondo il quale la coscienza, quando *supera* una fase per proseguire il proprio cammino di ricerca, non annienta il momento precedente ma lo *conserva* in quanto necessario passaggio di consapevolezza (Hyppolite 1972, 19).

le coscienze pervengono al riconoscimento di sé. Durante la lotta per la vita, egli ha avuto paura della morte e a causa di questo sentimento, si è umiliato dinanzi al padrone e si è fatto servo (Hyppolite 1972 215). Grazie alla consapevolezza della morte che non appartiene al padrone, il servo rimane attaccato alla cosa fino a comprendere che con il proprio lavoro egli produce il permanere delle cose e il proprio permanere nelle cose che produce: egli trova dunque «se stesso nella propria opera» (Hyppolite 214), al contrario del padrone che nel suo godimento consuma ogni cosa. Detto in altri termini, il servo giunge ad allontanarsi dall'attaccamento alla vita naturale come aveva già fatto il signore, ma in un modo mediato dal lavoro e dunque frutto di un elaborato processo di consapevolezza (Hyppolite 1972, 135). In questo modo egli ribalta la condizione precedente, diviene il padrone di quello che inizialmente era stato suo padrone ma che ha dimostrato avere una consapevolezza di sé troppo immediata e limitata, trasformandolo nel suo servo. La dialettica del servo e del padrone si conclude quindi nel riconoscimento reciproco: in momenti differenti, entrambe le coscienze si autopercepiscono e percepiscono l'altra come autocoscienza.

Ripresa per sommi capi l'elaborazione hegeliana del riconoscimento tra servo e padrone, in questa sede resta da chiedersi cosa dice questa dialettica della donna e del rapporto tra i sessi. La donna risulta invero assente da tale relazione umana, lo stesso Hyppolite, filosofo lontano da una riflessione di femminista o di genere, afferma che Hegel riflette sulla «aspirazione al riconoscimento *virile* di una coscienza che desidera» (Hyppolite 1972, 201 corsivo mio). Il rapporto tra servo e padrone è un affare tra uomini in cui la lotta per il riconoscimento nasce dal desiderio dell'affermazione personale. La donna ne è esclusa perché, secondo l'impianto hegeliano, ella non conosce desiderio ma solo assolvimento del dovere (Hegel 2008, 302-303). Per questa ragione il rapporto tra donna e uomo è possibile solo nel mondo etico, dove entrambi rappresentano dei principi simbolici, opposti e complementari, e non si relazionano l'un l'altra in quanto autocoscienze, ma per assolvere al proprio compito specifico nella famiglia. Lonzi rileva appunto che nel sistema hegeliano la dialettica servo-padrone rinforza l'oppressione della donna:

Il rapporto hegeliano servo-padrone è un rapporto interno al mondo umano maschile, e ad esso si attaglia la dialettica nei termini esattamente dedotti dai presupposti della presa del potere. Ma il dissidio donna-uomo non è un dilemma: ad esso non solo

prevede soluzione in quanto non viene posto dalla cultura patriarcale come un problema umano, ma come un dato naturale (Lonzi 2010, 16).

A differenza dell'uomo, la cui partecipazione alla sfera della legge umana e quindi della politica gli permette di assumere su di sé il movimento di autosuperamento dello spirito, la donna è soggetta direttamente alla legge divina e naturale e non ha la possibilità di elevarsi ad altro stadio di consapevolezza. Ciò è quanto Lonzi intende sottolineare quando afferma che «la *Fenomenologia dello spirito* è una fenomenologia dello spirito patriarcale»: tutta la scena è occupata dall'uomo, grazie al quale si esplica il movimento dialettico dello spirito. Naturalmente la pensatrice non è tra coloro che hanno riflettuto sulla possibile partecipazione delle donne alla dialettica servo-padrone. Lonzi stessa riconosce che le donne sono estranee a questa dialettica ma per ragioni molto differenti rispetto a quelle elaborate da Hegel e mirano a ribadire l'occasione politica rappresentata dalla differenza sessuale. La pensatrice infatti rifiuta la dimensione appropriativa, violenta, basata sulla presa di potere della dialettica hegeliana⁶⁶. Lonzi non commenta dettagliatamente la teoria hegeliana del riconoscimento ma, in *Sputiamo su Hegel*, si limita a denunciarne il carattere mortifero (Lonzi 2010, 45-46) all'interno di una riflessione più generale sulla natura violenta dell'essere umano maschile che è giunto a mettere a repentaglio la sua stessa sopravvivenza danneggiando l'ecosistema che abita:

L'uomo è involuto in se stesso, nel suo passato, nelle sue finalità, nella sua cultura. La realtà gli sembra esaurita [...]. Lo spirito maschile è entrato definitivamente in crisi quando ha scatenato un meccanismo che ha toccato il limite di sicurezza della sopravvivenza umana [...].

La specie dell'uomo ha sfidato continuamente la vita e oggi sfida la sopravvivenza [...] (Lonzi 2010, 45-46).

⁶⁶ Altri sviluppi del femminismo italiano ed estero hanno perseguito strade differenti. Abbiamo già fatto riferimento al femminismo emancipativo ed egualitario basato sulla conquista del lavoro, dell'indipendenza economica, di equi diritti che giunge fino a concepire la necessità per le donne di accedere al potere per raggiungere la parità con gli uomini. Negli anni Settanta il clima rivoluzionario ha incoraggiato anche la promozione dell'uso della violenza fisica nei confronti degli uomini. Ne è un esempio *S.C.U.M. Manifesto, Manifesto per l'eliminazione dei maschi* (1968) di Valerie Solanas che Lonzi cita in varie occasioni.

Secondo Lonzi l'annichilimento della vita e dell'altro è un momento della cultura maschile che le donne hanno la possibilità di rifiutare e contrastare proponendo un diverso sistema di valori⁶⁷: «la trasmissione della vita, il rispetto della vita, il senso della vita» (Lonzi 2010, 7). A partire da questi valori, la pensatrice si oppone anche alla teoria hegeliana secondo cui il lavoro è lo strumento necessario al servo per pervenire alla consapevolezza di sé: per Lonzi anche questa insistenza sul lavoro deriva dalla tendenza maschile all'appropriazione del mondo.

Aver analizzato nel dettaglio la critica lonziana al pensiero di Hegel è utile per approfondire maggiormente la distanza tra la pensatrice italiana e Simone de Beauvoir. Un raffronto tra le due filosofe sul terreno del pensiero hegeliano risulta piuttosto immediato in quanto, come afferma Renate Siebert nella prefazione all'edizione francese del 2002, *Il secondo sesso* si rivela «un'originale sintesi tra esistenzialismo, marxismo e hegelismo»⁶⁸. Siebert afferma che «dalla filosofia di Hegel, Simone de Beauvoir deriva innanzitutto la dialettica servo-padrone, ovvero la dinamica relazionale del processo di riconoscimento»⁶⁹. Filtrando il discorso hegeliano con l'esistenzialismo sartriano Beauvoir riprende i temi fondamentali della teoria del riconoscimento per elaborare una diversa dialettica che distingue i rapporti tra uomini e quelli tra donne e uomini (Beauvoir 2006, 22-23, 81-84). Beauvoir descrive una relazione di reciprocità in cui ogni coscienza percepisce sé come autocosciente, l'altra come inessenziale e nella lotta per il riconoscimento comprende di essere essa stessa inessenziale per l'altra. Tra uomini si instaura una dialettica *dinamica* e conflittuale attraverso cui entrambi pervengono all'equilibrio del reciproco riconoscimento (Beauvoir 2006, 22) mentre quella tra uomini e donne è una dialettica *statica*, senza reciprocità, in cui la donna rimane nello stadio di inessenziale di chi solo riconosce e non viene riconosciuta e l'uomo nello stadio dell'essenziale di chi viene riconosciuto e non riconosce (Beauvoir 2006, 22). In questa sua interpretazione sessuata della dialettica del riconoscimento, Beauvoir rovescia i ruoli del servo e del padrone e fa della donna un servo che consuma e conserva e l'uomo un signore che crea ed elabora (Beauvoir 2006, 51). L'unica

⁶⁷ Secondo Beauvoir, le donne non partecipano della dialettica servo padrone perché non possono neanche concepire l'eliminazione dell'altra metà del genere umano (Beauvoir 2008, 24).

⁶⁸ La traduzione italiana a cui faccio riferimento per questa e la successiva citazione è presente in Forenza 2013.

⁶⁹ Simone de Beauvoir, come gran parte del pensiero francese a cavallo tra la prima e la seconda metà del Novecento, è influenzata notevolmente dalla lettura di Alexandre Kojève de *La fenomenologia dello spirito*.

attività della donna è conservare la specie attraverso la riproduzione del medesimo, arrivando a combaciare passivamente con la natura e con la “Vita” e ad alienarsi nella sua funzione. L’uomo al contrario è in una costante attività di allontanamento dalla “Vita” che rielabora nella forma dell’Esistenza, spazio di possibilità in cui si esprime tutta la trascendenza dell’umano. In questa riproposizione della dialettica del riconoscimento Beauvoir dipinge quindi un quadro iniquo ma perfettamente complementare in cui risalta la funzionalità femminile rispetto al sistema patriarcale: la doppia tensione tra trascendenza e immanenza, tra sviluppo e quiete, che nella prospettiva esistenzialistica di Sartre è propria di ogni essere umano viene risolta polarizzandone i termini e attribuendo trascendenza e sviluppo all’uomo e immanenza e quiete alla donna. Il processo di liberazione necessario affinché le donne possano uscire da questa condizione consiste per Beauvoir nell’accedere al riconoscimento paritario e reciproco storicamente riservato agli uomini. Le donne dunque devono emanciparsi dalla maternità come unico destino possibile, devono accedere al lavoro come via all’indipendenza economica e all’emancipazione morale⁷⁰ (come si vedrà nel prossimo paragrafo, per Beauvoir le donne possono modificare la propria condizione solo in una società socialista: devono dunque affiancare gli uomini anche nella costruzione del socialismo). In *Itinerario di riflessioni*, a queste tesi Lonzi risponde con una netta critica: Beauvoir non riesce a immaginare un altro modo di liberazione, altre condizioni di trascendenza che non siano quelle già tracciate dalla cultura maschile.

Un ulteriore elemento che segna la distanza tra le posizioni delle due pensatrici riguarda il tema della differente esperienza che uomo e donna fanno del rapporto tra vita e morte. Beauvoir reinterpreta la dialettica hegeliana individuando il soggetto che non rischia la vita non tanto nel servo, quanto nella donna (Beauvoir 2006, 84). Il servo è infatti un soggetto dinamico che anche se sconfitto mette a repentaglio la propria vita e perviene alla trascendenza; mentre la donna resta appiattita sull’accettazione totale della vita, che la immobilizza in una condizione che non le permette di svincolarsi dall’immanenza. Al contrario, Lonzi sostiene che

⁷⁰ Per Beauvoir pensare che il cambiamento delle istituzioni e della legislazione non sia determinante per la liberazione femminile significa ammettere che le donne sottostanno a un destino naturale immutabile (Beauvoir 2008, 694). Per questa ragione l’autrice francese è in netto contrasto con quante, appartenenti al femminismo radicale, hanno criticato tanto la rivendicazione dei diritti quanto le riforme legislative come espressioni del potere patriarcale, rifiutando di porsi in dialogo con quante le sostenevano e privilegiando un impegno politico speso sul piano sociale e culturale.

una donna possa trarre dalla propria esistenza specifica un modo per liberarsi. La procreazione, lo stato che per Beauvoir condanna la donna all'immanenza, diventa uno spazio di pensiero e di espressione da cui la donna può trarre le risorse per disacculturarsi:

La maternità è il momento in cui, ripercorrendo le tappe iniziali della vita in simbiosi emotiva con il figlio, la donna si disaccultura. Essa vede il mondo come un prodotto estraneo alle esigenze primarie dell'esistenza che lei rivive. La maternità è il suo "viaggio". La coscienza della donna si volge spontaneamente all'indietro, alle origini della vita e si interroga (Lonzi 2010, 37).

La maternità dunque diventa uno dei possibili spazi per allontanarsi dalla cultura, per «muoversi su un altro piano» (Lonzi 2010, 42), per porsi dinnanzi ai temi esistenziali in un modo capace di sovvertirne la logica e dando loro un nuovo senso liberante. Nel 1975 Lonzi stende un breve articolo a firma di Rivolta femminile intitolato *Identità femminile e aborto* (pubblicato due anni più tardi in *È già politica*). In questa sede insiste sulla differenza radicale tra donne e uomini riflettendo sul modo in cui differentemente esperiscono la relazione tra vita e morte. Per le donne tale relazione è un intreccio indistricabile che si articola attorno all'esperienza della gravidanza e del parto:

La donna genera a suo rischio e pericolo, pericolo di vita, intendiamo, e la sua familiarità con la generazione è anche familiarità con la morte. [...] l'inconscio della donna registra che la nascita di un altro essere avviene al prezzo dell'accettazione della sua propria morte (Rivolta femminile 1977, 123).

L'uomo invece ha un'esperienza di dissociazione dalla vita e di esclusivo contatto con la morte, fatto che non si realizza solo nella distanza dalla procreazione ma anche nell'assenza di un istinto alla preservazione e alla conservazione della vita: «l'uomo uccide, viene ucciso, conosce solo un aspetto della realtà» (Lonzi 1977, 124). Per questa ragione, secondo Lonzi, egli «è ossessionato dal bisogno di esorcizzare la sua paura di negare la vita, ha bisogno dei principi in cui affermare il

suo rispetto della vita. Ha bisogno di convincersi che nella sua civiltà la vita è sacra. Perché non lo è, e lui lo sa» (Lonzi 1977, 124)⁷¹.

Avendo elaborato in maniera convincente l'estraneità della donna dal consesso pubblico (naturalizzando la differenza sessuale, iscrivendola allo stesso tempo nella dimensione simbolica ed escludendo la donna dalla dialettica servo-padrone), Hegel fornisce a Lonzi gli strumenti per elaborare una critica radicale alla filosofia. La pensatrice pone nella questione della violenza un discrimine fondamentale tra l'esperienza maschile e quella femminile⁷² che le permette di argomentare il fatto che l'estraneità delle donne dal mondo degli uomini rappresenta un'occasione per pensare a un altro modo di stare nel mondo. Questi elementi, il carattere violento del maschile, l'allontanamento della dialettica servo padrone e la creazione di un progetto politico altro rispetto a quello maschile, saranno sviluppati nella critica a Marx che affronteremo nel prossimo paragrafo.

⁷¹ L'articolo in questione riprende un tema già elaborato da Lonzi e da Rivolta femminile, la libertà di aborto, al centro del dibattito in quegli anni. Le considerazioni di Lonzi qui riportate sono sorte da una riflessione in cui l'autrice cerca di comprendere il motivo che spinge gli uomini a voler regolamentare la pratica abortiva.

⁷² Dopo Lonzi, il tema della violenza è stato largamente affrontato nel contesto femminista italiano ed è stato sviluppato in differenti ottiche, alcune che stigmatizzano la violenza e altre che riflettono sulla possibilità di rintracciare delle sfumature nella questione. Tra i diversi sviluppi nati intorno alla questione generale della violenza c'è da tenere presente la riflessione che si è concentrata sulla violenza maschile contro le donne. Essa è stata molto prolifica in quanto a partire dagli anni Settanta ha dato vita all'esperienza dei centri antiviolenza autogestiti da donne, recentemente ha dato modo di nominare il fenomeno del "femminicidio" e ha prodotto un vivace dibattito attorno alla necessità di non stigmatizzare la donna che subisce violenza come una vittima. A questo proposito segnaliamo: *Un silenzio assordante. La violenza occultata su donne e minori* di Patrizia Romito (2005), *La Violenza Domestica. Testimonianze, interventi, riflessioni*, a cura di Merete Amann Gainotti e Susanna Pallini (2008), *Donne che sbattono contro le porte. Riflessioni su violenze e stalking* di Tiziana Ravazzolo; Stefania Valanzano (2010), *In/sicure, da morire. Per una critica di genere all'idea di sicurezza* di Franca Garreffa (2010). Un altro tema è quello della violenza politica e del terrorismo, questione che ha provocato una profonda divisione nei movimenti extraparlamentari e nell'opinione pubblica durante gli anni Settanta. Sono numerose le donne che hanno preso parte attivamente agli "anni di piombo", a questo riguardo segnaliamo le pubblicazioni: *Donne armate. Resistenza e terrorismo: testimoni dalla Storia* di Anna Teresa Iaccheo (1994), *Donne di piombo: undici vite nella lotta armata* di Pino Casamassima (2005) e *Nome di battaglia Mara. Vita e morte di Margherita Cagol il primo capo delle Br* di Stefania Podda (2007). Il femminismo si è posto unilateralmente contro questa forma di violenza, attribuendola a un maschile da cui le donne hanno preso le distanze attraverso l'esperienza separatista. Nel tempo però sono sorte posizioni molto discordanti con questa prima: è da segnalare il dibattito prodotto da un saggio del 2004, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, della storica femminista Anna Bravo che ha riaperto il discorso tentando di dare voce a una condanna meno netta della violenza politica. Un ultimo sviluppo di cui tener conto considera l'uso *legittimo* della forza fisica come uno strumento da sempre negato alle donne e di cui esse devono riappropriarsi e che può essere scisso dalla violenza considerata come un uso *illegittimo* della forza. Per approfondire questa visione si veda la raccolta di saggi *Sensibili guerriere* (2011) curata da Federica Giardini e il testo di Luisa Muraro *Dio è violent!* del 2012.

2.4 LA CRITICA ALLA POLITICA.

LA MATRICE PATRIARCALE DI UNA TESI RIVOLUZIONARIA

Anche verso il pensiero di Marx Lonzi mette in campo la sua consueta strategia critica. La pensatrice non rivolge, infatti, la propria attenzione alla lettera della teoria marxiana ma solo a quanto, della teoria e della pratica politica marxista, solleva contraddizioni tra la politica delle donne e la politica degli uomini. È utile insistere su questo punto in quanto nella critica a Marx più chiaramente che altrove emerge come l'intero impianto polemico prodotto da Lonzi in *Sputiamo su Hegel* e nel *Manifesto di Rivolta femminile* abbia per oggetto la politica a lei contemporanea e non il pensiero di autori del passato. La critica di Lonzi non è diretta dunque a Marx quanto al *marxismo-leninismo*⁷³ come ulteriore responsabile della strumentalizzazione delle donne. Afferma Lonzi:

Le donne hanno coscienza del legame politico che esiste tra l'ideologia marxista-leninista e le loro sofferenze, bisogni, aspirazioni. Ma non credono che sia possibile per loro essere una conseguenza della rivoluzione. Non ritengono valido che la propria causa sia considerata in sottordine al problema di classe. Non possono accettare una impostazione di lotta e una prospettiva che passa sopra le loro teste (Lonzi 2010, 16).

Tuttavia l'autrice non si avvale di documenti politici del suo tempo, ma di testi fondamentali della teoria marxista, quali il *Capitale* di Karl Marx (1867), *I principi del comunismo* (1847) e *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) di Friedrich Engels, il *Manifesto del partito comunista* scritto a quattro mani dai due pensatori (1848) e infine di alcune conversazioni e corrispondenze del primo periodo della Rivoluzione bolscevica tra Lenin⁷⁴, Clara Zetkin⁷⁵ e Ines

⁷³ Il marxismo-leninismo è una corrente teoria e politica che si rifà allo sviluppo della teoria marxista messo in opera da Vladimir Lenin. In Italia il marxismo-leninismo ha preso piede tra chi era in polemica con la strategia politica del Pci e, a partire dagli anni Sessanta, si vede il proliferare di partiti politici e gruppi extraparlamentari di matrice marxista-leninista.

⁷⁴ Vladimir Ilyich Ulyanov, il cui alias è Lenin (1870-1924), è stato un politico e un rivoluzionario russo, leader della Rivoluzione d'ottobre. Lenin ha guidato la Russia nella sua transizione da impero zarista a repubblica socialista fino al 1924, anno della sua morte. Tra le sue opere più importanti ricordiamo *Che fare?* (1902), *La comune di Parigi* (1911), *Stato e Rivoluzione* (1917).

⁷⁵ Clara Zetkin (1857-1933) è stata una pensatrice e una politica tedesca: attiva nel Partito Socialdemocratico di Germania fino al 1917, successivamente si avvicina alla Lega Spartachista,

Armand⁷⁶. Il suo scopo è quello di ritrarre una “mentalità marxista”, basata «sulla repressione e strumentalizzazione del femminismo» (Lonzi 2010, 26), e di tratteggiare l’esperienza delle donne protagoniste del “periodo d’oro” della politica socialista, nella quale hanno scelto «l’olocausto di sé» (Lonzi 2010, 26) pur di partecipare alla causa comune.

Compiuto questo lavoro di ricostruzione, risulta possibile osservare che Lonzi si confronta con le due generazioni di donne e uomini impegnate nella politica italiana dei decenni Sessanta e Settanta. La prima generazione ha vissuto il secondo conflitto mondiale, ha partecipato alla ricostruzione, all’avvio della fase repubblicana del paese, al “miracolo economico” postbellico (Lussana 2012, 21-32). Gli uomini che Lonzi ha in mente fanno parte del Partito comunista italiano: per mettere in evidenza il carattere *paternalistico e patriarcale* di questa organizzazione cita Palmiro Togliatti⁷⁷ (Lonzi 2010, 39), lo storico segretario del Pci morto qualche anno prima. Le donne della stessa generazione hanno partecipato massicciamente alla Resistenza e si sono guadagnate duramente l’accesso al lavoro, all’istruzione, ai diritti civili e politici. Queste partecipano a organizzazioni quali l’Udi⁷⁸, il Cif⁷⁹ e credono fermamente al lavoro e alla politica come le dimensioni centrali della propria emancipazione (Lussana 2012, 17, 21-33). La storica Fiamma Lussana, nella sua opera *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, sottolinea che le istanze emancipazioniste portate avanti da queste organizzazioni hanno rappresentato una speranza per milioni di donne prive di tutele e di libertà. Allo stesso tempo, però, queste donne sono bersaglio polemico del movimento femminista che le ha considerate «un po’ madri un po’ lavoratrici,

ala di estrema sinistra del Partito Socialdemocratico Indipendente Tedesco, da cui poi è sorto il Partito Comunista Tedesco. Si è battuta strenuamente per una rivoluzione socialista in Germania, per la parità di diritti per le donne e, nei suoi ultimi anni, contro l’ascesa del Nazionalsocialismo. A lei si deve, nel 1911, l’istituzione della “Giornata Internazionale della Donna”, successivamente fissata l’8 marzo. Tra i suoi testi si ricorda *La questione femminile* (1934). Numerosi interventi politici e scritti d’occasione sono pubblicati in lingua inglese nel sito Marxists Internet Archive (indirizzo <https://www.marxists.org/archive/zetkin/> ultimo accesso 10.10.2016).

⁷⁶ Ines Armand (1874-1920) è una politica e rivoluzionaria franco-russa che si è spesa per la causa socialista e per i diritti delle donne durante la rivoluzione bolscevica e durante i primi passi della Repubblica Socialista Federativa Sovietica.

⁷⁷ Palmiro Togliatti (1893-1964) è stato tra i fondatori del Pci e suo segretario nazionale dal 1927 fino alla sua morte.

⁷⁸ Si veda la nota numero 16 di questo capitolo e la nota numero 2 del capitolo precedente.

⁷⁹ Il Centro Italiano Femminile è un’organizzazione di ispirazione cristiana sorta nel 1944 con lo scopo di riunire donne per contribuire all’ultima fase della Resistenza e alla ricostruzione del paese. Successivamente il Cif si è speso nelle battaglie di tutela delle donne nel lavoro e per garantire loro la conciliazione tra lavoro cura familiare. Per approfondire si veda il sito dell’organizzazione <http://www.cifnazionale.it/> (ultimo accesso 15.09.2016) e Lussana 2012, 17, 32-33.

un po' "angeli del focolare" e un po' angeli dell'ufficio e della fabbrica. Angeli comunque, ovvero soavi creature asessuate» (Lussana 2012, 32). Da questa immagine femminile le femministe intendono fermamente prendere le distanze, e in questo senso Lonzi è collocata perfettamente nel contesto a lei contemporaneo.

La seconda generazione cui Lonzi si rivolge è quella dei ragazzi e delle ragazze nati durante o appena dopo la Seconda guerra mondiale, che non hanno vissuto direttamente le restrizioni e le costrizioni del conflitto e che anzi hanno usufruito ampiamente del successivo sviluppo economico e sociale (Giachetti 2008, 21-26). Questi giovani uomini e queste giovani donne partecipano insieme ai movimenti studenteschi ed extraparlamentari di cui condividono l'antiautoritarismo e la rottura generazionale che ha ispirato il Sessantotto. Nei giovani uomini Lonzi riconosce il potenziale rivoluzionario derivato dalla consapevolezza di subire l'oppressione delle istituzioni, della cultura e della politica organizzata. Allo stesso tempo, non trascura di osservare che il giovane «pone nel tempo la sua candidatura a oppressore» (Lonzi 2010, 33). Le ragazze nate tra gli anni Quaranta e Cinquanta sono definite da Maria Luisa Boccia "nate emancipate" (Boccia 1990, 90-93): esse non hanno dovuto combattere per i diritti e per le libertà fondamentali come le loro madri e le loro nonne, e per lo più non avvertono il peso della discriminazione. Partecipando al Sessantotto alla pari dei coetanei maschi, secondo la narrazione di Boccia, si rendono però conto che l'accesso alla società per loro non è diretto come lo è per gli uomini: la loro presenza si riduce a quella di figure ancillari che sostengono i capi del movimento (Boccia 1990, 88-89). Nonostante il destino di subalternità che la società dell'emancipazione realizzata dagli uomini riserva loro, queste giovani, afferma Lonzi, danno «più credito alla lotta di classe che alla loro stessa oppressione» (Lonzi 2010, 2) e non riescono a staccarsi del tutto dalle istanze rivoluzionarie, dal riferimento culturale e dalla relazione con gli uomini con cui hanno condiviso l'esperienza politica (Boccia 1990, 90-95). Secondo Lonzi esse vivono in modo confuso e conflittuale la scelta della politica femminista, portando al suo interno le istanze della lotta di classe (a questo riguardo nomina i gruppi di donne che promuovono la parità di salario (Lonzi 2010, 8)) e osteggiano il separatismo (Boccia 1990, 93). Sia il giovane uomo che la giovane donna hanno per Lonzi dunque un comportamento ambiguo: il primo subisce il fascino del potere, la seconda non riesce a recidere il legame di dipendenza dal maschile, entrambi sono responsabili di una mancata alleanza contro il patriarca. Ma a

differenza dei ragazzi, sono le ragazze, insieme alle donne più mature, le vere *interlocutrici* dei documenti di Lonzi: la scrittrice comunica con loro quando insiste sulla specificità della condizione femminile, sulla priorità che a suo avviso dovrebbe costituire per loro la politica delle donne. A loro si rivolge quando critica la politica marxista-leninista mostrando che se è «rivoluzionari[a] nei confronti del capitale» si rivela «riformista nei confronti del sistema patriarcale (Lonzi 2010, 22).

La prima mossa messa in atto da Lonzi consiste in un'analisi dei principali nodi teorici dell'elaborazione marxista che hanno avuto una eco tra i sostenitori, sia uomini che donne, della necessità di una partecipazione femminile alla lotta di classe. Innanzitutto Lonzi si sofferma sulla teoria di Marx ed Engels secondo cui il sorgere della proprietà privata e la nascita dell'oppressione femminile coincidono, ipotesi da cui consegue che la questione femminile è risolvibile soltanto con la fine della società capitalistica. Secondo Lonzi, questo argomento inserisce Marx e Engels nella lunga tradizione di pensatori che, da Platone⁸⁰ ai socialisti utopisti⁸¹, hanno trovato nella comunanza dei beni e nella dissoluzione della famiglia la via per pervenire alla società perfetta (Lonzi 2010, 22)⁸². Per la pensatrice, però, i due filosofi tedeschi si discostano dalla precedente tradizione in quanto non optano per la poligamia quanto piuttosto per il mantenimento di un legame matrimoniale «scevro di implicazioni utilitaristiche» (Lonzi 2010, 22). Nei *Principi del comunismo*, documento preparatorio del *Manifesto del Partito comunista* redatto nel 1848, Engels afferma infatti che «l'ordinamento comunistico della società farà del rapporto tra i due sessi un semplice rapporto privato che riguarderà solo le

⁸⁰ Il riferimento è alla *Repubblica*, dialogo in cui il filosofo greco realizza la sua idea di società perfetta. Una delle caratteristiche della polis platonica consiste nel fatto che, per quanto riguarda gli appartenenti alla schiera dei filosofi, non esistono legami esclusivi tra uomini e donne e il ruolo educativo dei figli è affidato alla comunità.

⁸¹ Per “socialismo utopistico” si intende una corrente di pensiero filosofico-politica che si è sviluppata tra il XVIII e il XIX secolo. I rappresentanti di questo pensiero, i francesi Saint-Simon e Fourier e l'inglese Owen, si sono posti l'obiettivo di pensare una società più giusta basata sulla socializzazione delle ricchezze e sulla pace sociale. L'aggettivo “utopistico” è stato attribuito a tale corrente da Marx e Engels per distinguerla dalla propria idea di un “socialismo scientifico” che, sempre secondo l'interpretazione marxiana, si pone lo scopo di un'analisi più rigorosa e aderente alla realtà sociale.

⁸² Tra i pensatori che cita in questo contesto, Lonzi inserisce anche Tommaso Moro. Tommaso Moro (1478-1535) è stato un filosofo e politico britannico del XVI secolo. Lonzi fa riferimento al testo *Utopia* (1516) che narra di una società ideale in cui vige la pace e il progresso grazie all'abolizione della proprietà privata, dell'uso del denaro e il commercio. La società utopica prospettata da Moro prevede che le madri condividano l'educazione dei figli in luoghi comuni ma non la libertà sessuale, infatti l'adulterio è duramente punito. Dato che l'autrice intende citare delle opere che illustrino il legame tra l'abolizione della proprietà privata e la fine della monogamia, il riferimento al testo di Tommaso Moro, in questa sede, non risulta completamente pertinente.

persone che vi partecipano, e nel quale la società non ha da ingerirsi» (Engels 2008, 97)⁸³. L'autore sostiene un'argomentazione simile ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, dove fa sue alcune teorie antropologiche ottocentesche per spiegare l'origine dell'inferiorità femminile: riprendendo la tesi di Lewis Henry Morgan⁸⁴ mette al centro dello sviluppo culturale e sociale i legami familiari e riprendendo la tesi di Johann Jakob Bachofen⁸⁵ sostiene che la società patriarcale sia stata preceduta da un'era basata sulla matrilinearità e in cui vigeva il matriarcato (Engels 2005, 38-39, 76). Questa epoca, caratterizzata dalla promiscuità sessuale e da un governo politico teso alla pace, si interrompe a suo avviso con l'insorgere della proprietà privata (Engels 2005, 81-82). Nell'argomento engelsiano, il passaggio dal matriarcato al patriarcato è determinato dalla nascita in contemporanea della proprietà privata e della famiglia mononucleare, fenomeni provocati dalla medesima spinta maschile all'accumulazione. Il patriarcato, secondo Engels, nasce infatti dalla necessità degli uomini di essere certi della discendenza maschile che tutela le proprietà familiari: non essendo evidente come quella femminile, la discendenza patrilineare deve essere garantita attraverso il controllo dell'attività sessuale delle donne. A questo scopo sorge dunque l'istituto del matrimonio monogamico (Engels 2005, 85-89). A partire da questi presupposti, Engels rintraccia una analogia tra la condizione proletaria e quella femminile («la prima oppressione di classe coincide con quella femminile» che avviene nella famiglia, luogo del «primo contrasto di classe»⁸⁶ (Engels 2005, 85)) per sostenere che le donne, per liberarsi dalla propria oppressione, devono raggiungere

⁸³ Citato in Lonzi 2010, 22-23. Nella sua critica Lonzi non rileva che dare una dimensione esclusivamente privata al rapporto di coppia tra un uomo e una donna, così come per Engels, allontanandolo dalla visibilità della scena pubblica, è la causa principale della violenza agita dalla mano maschile sulle donne. Poche pagine più avanti invece menziona la violenza come un tratto insito nell'autorità maritale e paterna (Lonzi 2010, 24-25, 30).

⁸⁴ Lewis Henry Morgan (1818-1881) è stato un antropologo ed etnologo statunitense tra i fondatori dell'antropologia culturale. Ha inaugurato gli studi che hanno approfondito il ruolo dei legami parentali per la comprensione di ogni società umana. *Sistemi di consanguineità e di affinità nella famiglia umana* (1871) è uno dei suoi testi più importanti.

⁸⁵ Johann Jakob Bachofen (1815-1887) è stato un giurista, storico e antropologo svizzero. Nella sua opera *Il diritto materno*, nota anche come *Il matriarcato*, del 1861, Bachofen ha sostenuto che la storia ancestrale abbia visto l'alternarsi di fasi di dominio matriarcale e dominio patriarcale fino alla completa supremazia di quest'ultimo.

⁸⁶ L'idea di considerare le donne una classe sociale come gli operai è stata sviluppata successivamente da August Bebel nel volume *La donna e il socialismo* (1891) con esplicito riferimento al lavoro di Engels. Bebel (1840-1913) è stato uno scrittore e un politico tedesco tra i fondatori della socialdemocrazia tedesca. Negli scritti di Lonzi non c'è traccia di un riferimento a Bebel, nonostante le numerose ristampe del suo testo negli anni Settanta dimostrino quanto il pensatore fosse conosciuto nell'ambiente politico italiano.

l'emancipazione lavorativa e percorrere il cammino di liberazione al fianco dei proletari. A questo punto la teoria engelsiana dovrebbe prevedere la fine del matrimonio monogamico in quanto la necessità di garantire la fedeltà matrimoniale è cessata, ma di fatto ciò non avviene. Grazie alla socializzazione dei mezzi di produzione che provoca la fine dell'accumulazione delle ricchezze, afferma Engels, «la monogamia, invece di tramontare, diventa finalmente una realtà... anche per gli uomini» (Engels 2005, 103): il matrimonio diviene frutto di una scelta dettata dai sentimenti e perde le sue caratteristiche costrittive.

Per Lonzi questa conclusione è assai problematica. L'autrice infatti utilizza l'argomentazione di Engels per evidenziare che «nei paesi dell'area comunista la socializzazione dei mezzi di produzione non ha affatto scalfito l'istituto familiare tradizionale, anzi l'ha rafforzato in quanto ha rafforzato il prestigio e il ruolo della figura patriarcale» (Lonzi 2010, 24). Anche se Lonzi non approfondisce l'argomento, la sua obiezione suggerisce che cosa non condivide: la tesi secondo cui lo scardinamento delle condizioni economiche sia sufficiente a liberare la donna non si occupa di alterare gli altri aspetti che influiscono sulla sua condizione. Boccia afferma che la critica di Lonzi è rivolta al *riduzionismo economico* marxista che, nell'interpretare la realtà, insiste sulla divisione tra struttura, insieme dei rapporti economici e sovrastruttura, composta dai fatti sociali, culturali, politici, giuridici⁸⁷ (Boccia 1990, 130). Per Lonzi, la famiglia non è una cellula sociale fondata sullo sfruttamento economico, ma un nucleo comunitario basato sull'oggettivazione delle donne. L'oppressione femminile è dunque strutturale, non sovrastrutturale e perché essa cessi non devono essere attaccati i rapporti economici ma l'autorità patriarcale (Boccia 1990, 134). Anche in questa sede Lonzi ripete che non è possibile «far rientrare il problema femminile in una concezione di lotta servo-padrone quale è quella classista» (Lonzi 2010, 17)⁸⁸:

Subordinarsi all'impostazione classista significa per la donna riconoscere dei termini mutuati a un tipo di schiavitù diverso da quello suo proprio e che sono la testimonianza più convincente del suo misconoscimento. La donna è oppressa in

⁸⁷ Marx introduce la distinzione tra struttura e sovrastruttura nella prefazione all'opera *Per la critica dell'economia politica* del 1859.

⁸⁸ Lonzi considera la lotta tra classi elaborata da Marx come uno sviluppo della dialettica servo padrone hegeliana. Tale tesi è sostenuta anche da Jean Hyppolite in *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito* (1972, 209).

quanto donna, a tutti i livelli sociali: non a livello di classe, ma di sesso (Lonzi 2010, 17).

Nel marxismo-leninismo Lonzi vede dunque il tentativo di assorbire le donne in un processo politico a loro estraneo e di cancellarne la specifica forma di oppressione (cosa che non ha potuto imputare a Hegel perché sosteneva una divisione netta di ambiti e ruoli in base alla differenza sessuale):

Far rientrare il problema femminile in una concezione di lotta servo-padrone quale è quella classista è un errore storico in quanto essa è sorta da una cultura che escludeva il punto di discriminazione essenziale dell'umanità, il privilegio assoluto dell'uomo sulla donna, e poneva prospettive all'umanità nei termini di una problematica maschile, cioè poneva prospettive solo alla collettività maschile (Lonzi 2010, 17).

Questa prospettiva conduce Lonzi a criticare la concezione maschile della storia, che nella dottrina marxiana ha un enorme peso⁸⁹. Lonzi si rifà a quella interpretazione, assai diffusa al tempo, che riunifica le concezioni hegeliana e marxiana della storia in un'unica matrice teorica fondata su un pensiero dialettico e teleologico, secondo cui gli eventi seguono una direzione volta alla realizzazione di un obiettivo (*telos*) raggiunto il quale si avrà la fine della storia⁹⁰. A questa idea di storia si accompagna dunque una concezione del tempo come lineare e omogeneo, filo teso su cui si dipanano gli eventi nell'ordine dettato da un progresso ininterrotto⁹¹. La critica e storica d'arte Giovanna Zapperi, in un articolo intitolato

⁸⁹ In *Per la critica dell'economia politica* (1859) Marx introduce la necessità di pensare gli eventi storici da un punto di vista materialista al fine di svelare l'impatto dell'azione umana, dei bisogni e dei meccanismi concreti nelle trasformazioni storiche e sociali. Per Marx la classe proletaria è il soggetto protagonista della storia moderna: intraprendendo la lotta di classe, essa produce la fine del capitalismo, la socializzazione dei mezzi di produzione e la società senza classi. Questa concezione materialista si contrappone a quella idealista di matrice hegeliana che fa della storia il terreno della realizzazione di una forza impersonale ed astratta, lo spirito (Hegel 1807, 1837).

⁹⁰ La continuità tra le concezioni hegeliana e marxiana della storia è un'idea su cui non esiste accordo tra i critici contemporanei. Roberto Finelli, nell'introduzione al suo *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel* (2014), afferma che essa è frutto di una lettura semplificata della relazione tra i due pensatori operata durante i primi sviluppi della repubblica sovietica russa, quando era necessaria un'ampia divulgazione delle teorie marxiste e non era possibile affrontare con profondità la complessa questione. D'altra parte, sempre secondo Finelli, questa ipotesi in Italia ha la sua radice nella lettura togliattiana della filosofia della storia marxiana ed è stata abbracciata anche dai gruppi marxisti-leninisti italiani e circola tutt'oggi negli ambienti di sinistra (Finelli 2014).

⁹¹ La concezione del tempo è variata notevolmente nella storia del pensiero. Nei miti cosmogonici della Grecia arcaica, e nel pensiero filosofico della Grecia classica, in particolar modo nella

Il tempo del femminismo. Soggettività e storia in Carla Lonzi (2015), analizza il modo in cui la pensatrice femminista concepisce la storia e il tempo⁹². Abbiamo già avuto modo di osservare che per Lonzi «la Storia è il risultato delle azioni patriarcali» (Lonzi 2010, 20), costruzione ed espressione del pensiero maschile. Nel marxismo, in quanto storia della lotta di classe, essa si fonda sulla dialettica servo-padrone e, in modo ancora più accentuato in Marx piuttosto che in Hegel, sull'emancipazione attraverso il lavoro che tiene ai margini l'improduttività attribuita alle donne perpetuandone l'oppressione (Zapperi 2015, 64). La critica della concezione marxiana della storia non contempla per Lonzi, però, il rifiuto *tout court* della possibilità di dare senso a fatti ed eventi che si susseguono nel tempo. Secondo Zapperi, Lonzi pone «con forza il problema di come «fare storia» al di fuori della temporalità escludente del patriarcato⁹³» (Zapperi 2015, 64). Lonzi afferma cioè l'esigenza di unificare «le situazioni e gli episodi dell'esperienza storica femminista» (Lonzi 2010, 9) e a tal fine recupera positivamente «l'improduttività» e «la sopravvivenza» (Lonzi 2010, 9, 46) in quanto caratteristiche che nella storia sono state attribuite alle donne come conseguenze della loro esclusione dalla sfera pubblica. Da termine che il patriarcato ha

riflessione di Eraclito e dello stoicismo, il tempo è un processo circolare che segue l'alternarsi e il ripetersi degli eventi naturali. Agostino da Ippona è il primo che, all'interno del pensiero cristiano, introduce l'idea di una temporalità lineare in cui la storia umana non è di per sé dotata di senso ma solo in quanto detiene un fine teleologico, cioè è tesa al proprio termine e al raggiungimento del Regno di Dio. Su questa concezione si è basata molta della tradizione filosofica e scientifica occidentale, di cui Hegel e Newton sono i maggiori esponenti. Il XIX e il XX secolo hanno visto una critica radicale della temporalità lineare e della storia teleologica come critica della cultura illuminista e umanista occidentale. Alcuni esempi sono i filosofi tedeschi Friedrich Nietzsche (1883), Ernst Bloch (1918, 1930, 1935), Walter Benjamin (1940). Ulteriori sviluppi della critica al tempo e alla storia in chiave occidentale è stata prodotta dal pensiero postmoderno di Jean-Francois Lyotard (1979), dagli incroci tra postmodernismo e pensiero femminista, su cui ha riflettuto la filosofa Seyla Benhabib (1994), e dall'incontro di postmoderno e pensiero postcoloniale, ad esempio nel lavoro dello storico indiano Ranajit Guha (1982).

⁹² In quanto storica e critica d'arte, Zapperi formula la sua tesi rintracciando una continuità tra le elaborazioni che Lonzi ha compiuto come critica d'arte e come femminista. Zapperi afferma che già con la stesura di *Autoritratto* Lonzi era giunta alla critica del metodo della critica d'arte, improntato su una successione diacronica delle opere e su un'interpretazione storicistica, metodo egemonico nel periodo della sua attività (Zapperi 2015, 66). La storica dell'arte prosegue affermando che «al tempo morto della storia dell'arte Lonzi contrappone l'attualità del tempo della vita, con i suoi scarti, le sue differenze, i suoi conflitti» (68). In questa sede abbiamo trascurato di soffermarci sui riferimenti che Zapperi fa alla critica d'arte e all'analogia tra i due momenti lonziani perché non pertinenti rispetto a quanto stiamo argomentando.

⁹³ La distinzione tra tempo della storia e tempo della vita richiama la distinzione che la filosofa Hannah Arendt fa tra *History*, intesa come storia costruita sui grandi eventi, e *story*, intesa come storia prodotta a partire dalle narrazioni e dalle esperienze delle persone comuni (1961). Sulla scorta della riflessione arendtiana è sorta una riflessione femminista che privilegia un modo di fare storia liminale alla memoria, alla biografia, al racconto di vita. A questo proposito, si veda Cavarero (1997).

contemporaneamente imposto e imputato alle donne⁹⁴, l'improduttività diviene così, insieme alla sopravvivenza, un principio da valorizzare in termini politici, e che si contrappone al «Lavoro» e alla «Lotta» (Lonzi 2010, 40) in quanto attività che rimandano alla brama di potere e alla violenza maschile. «Lonzi oppone il tempo della storia al tempo della vita» (Zapperi 2010, 64), intendendo così proporre una storia basata sulla valorizzazione delle «tracce deperibili» (Lonzi 2010, pagina) che le donne hanno lasciato nel tempo ma che la storia scritta dagli uomini, in quanto narrazione dei grandi eventi, ha «taciuto o represso» (Zapperi 2015, 74)⁹⁵.

Proseguendo sulla strada tracciata dall'analisi di Zapperi, si può notare che anche la questione della temporalità muove delle nuove aperture di senso nel pensiero di Lonzi. La critica a «una storia tesa in avanti» porta Lonzi a produrre una concezione alternativa del tempo (Zapperi 2015, 72)⁹⁶ che mette al centro il presente, sospendendo il passato e il futuro. Ciò permette alle donne di svincolarsi da una storia scritta da mano maschile e che vede nel passato un *continuum* di oppressione e violenza (Zapperi 2015, 75) e nel futuro una strada illusoria a cui è

⁹⁴ Lonzi non approfondisce l'argomento perché esula dai suoi scopi, tuttavia è da sottolineare che in *Sputiamo su Hegel* asserisce che tutta la cultura patriarcale, marxismo incluso, ha considerato il lavoro riproduttivo femminile come improduttivo al fine di non rilevarne l'utilità sociale ed economica e così approfittarne gratuitamente (Lonzi 2010, 17).

⁹⁵ Ne *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, la riflessione della storica Fiamma Lussana sulla questione di come fare storia del femminismo da un punto di vista femminista parte da una critica del concetto stesso di storia e, in ciò, sembra riecheggiare la riflessione di Lonzi. Scrive: «al fondo della difficoltà di scrivere la storia del femminismo c'è il sovvertimento radicale del modo tradizionale di fare storia da parte delle stesse femministe che, potremmo dire, entrano nella storia loro malgrado. La maggior parte dei gruppi di autocoscienza ha infatti negato la storia con la esse maiuscola, quella che narra i grandi eventi, le guerre, le rivoluzioni le conquiste del progresso. Non una storia di condottieri, pensatori, scienziati. Non una storia edificante di eroi e di ideologie, ma una storia che rovescia sistematicamente l'ordine della narrazione: il movimento femminista non ha voluto rattoppare il quadro della storia universale cucendo insieme i frammenti oscuri della storia delle donne. Non si è proposto di restituire centralità a quella parte del genere umano che ha generato, partorito, allevato i grandi della storia, ma che non ha avuto posto nei libri di storia. Attraverso la pratica semplice e originale dell'autocoscienza [...] il movimento femminista ha scelto l'assenza, l'anonimato, la memoria dei piccoli eventi della vita quotidiana. Ovvero una storia che non si preoccupa di lasciare un segno. Questo è il paradosso di una storia che "parte da sé" come è stata quella del movimento femminista: illumina secoli di dolore e di oppressione attraverso il racconto di storie vissute, ma rifiuta di entrare nella storia» (Lussana 2012, 12).

⁹⁶ Per argomentare la proposta lonziana di una nuova concezione di tempo focalizzata sul presente piuttosto che sul futuro e delle sue implicazioni politiche, Zapperi si avvale del pensiero del filosofo Walter Benjamin sul "tempo-ora": «una rottura temporale, un'interruzione che figura l'immagine di un'intensità «nella quale la memoria infinitamente rimossa dei "senza nome" si riappropria infine di una storia dominata dallo storicismo di chi ha il potere» [...]. Il "tempo-ora" è l'attualità capace di riconoscere e rendere significanti le tracce nascoste del passato. Questo presente è definito nei termini di un attimo, di un arresto, di un urto o istante che si radica nell'esperienza soggettiva e non nell'oggettività del *continuum* della Storia (Zapperi 2015, 75),

rimandata la soluzione della condizione femminile come di ogni altra oppressione (Lonzi 2010, 3). «L'insistenza su termini come "attimo", "istante" o "presente" traduce la scarsa fiducia nell'idea del progresso e del femminismo stesso inteso come un processo storico teso in avanti e dunque proiettato verso l'avvenire» (Zapperi 2015, 74): non solo i partiti e la politica extraparlamentare di sinistra, ma anche il femminismo, quando concepito come un movimento che si muove nell'orizzonte dell'avvenire di un tempo progressivo, non è che la riproposizione di un modello maschile che Lonzi rifiuta seccamente. Queste sono le parole dell'autrice nella premessa alla raccolta del 1974:

[...] lottare per il domani, un domani senza condizionamenti per la donna, un domani così lontano che neppure noi ci saremo. L'uomo ha sempre rimandato ogni soluzione a un futuro ideale dell'umanità, ma non esiste, possiamo però rivelare l'umanità presente cioè noi stesse (Lonzi 2010, 3).

Solo in questa «temporalità fratturata», circolare, conflittuale (Zapperi 2015, 72) concentrata sul presente, Lonzi colloca la nascita del femminismo in quanto «Soggetto Imprevisto» (Lonzi 2010, 47). Tale soggetto nasce in diretta contrapposizione al proletariato come soggetto della lotta di classe e inaugura la rottura con quanto proposto dall'uomo in millenni della sua storia:

Riconosciamo a noi stesse la capacità di fare di questo attimo una modificazione totale della vita. Chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto Imprevisto (Lonzi 2010, 47).

Come sostiene Zapperi, il termine «Imprevisto» apre a numerose questioni. In prima istanza esso è un aggettivo che esprime la temporalità altra proposta da Lonzi, estranea alla linearità del tempo maschile, e ne mostra il carattere eccedente:

L'idea di un imprevisto indica ciò che eccede o deraglia rispetto al programma dato, suggerisce l'immagine di un'interruzione, di una scossa, di una sospensione all'interno del tempo continuo e lineare che esclude e opprime le donne [...] (Zapperi 2015, 72).

Ma il significato di questo lemma oltrepassa la semplice connotazione temporale. Oltre a introdurre un'interruzione del tempo e della storia, il Soggetto Imprevisto annuncia un'irruzione che avviene su un duplice piano: da una parte il piano biografico, nel quale Lonzi rompe con il mondo dell'arte e approda al femminismo; dall'altra parte il piano politico, nel quale il soggetto collettivo femminile entra improvvisamente scompaginando la politica data. Come spiega ancora Zapperi, questa coincidenza tra individuale e collettivo non fa del Soggetto Imprevisto un'identità uguale per tutte le donne, quanto piuttosto coinvolge ognuna in uno spazio comune che permette di non vivere in solitudine né la consapevolezza del proprio assoggettamento né le pratiche di liberazione (Zapperi 2015, 74-75).

Il concetto di Soggetto Imprevisto è uno degli elementi più innovatori dell'elaborazione lonziana in quanto volto a destabilizzare l'ordine del patriarcato e a proporre un senso positivo della differenza sessuale che si discosta tanto dall'idea hegeliana della subordinazione a un principio naturale tanto dall'idea marxista di un adeguamento al progetto politico maschile. Tale concetto permette di approfondire ulteriormente la distanza già rintracciata tra Carla Lonzi e Simone de Beauvoir. Lonzi considera la dialettica hegeliana servo-padrone un pilastro teorico del marxismo, rifiuta la politica marxista e la dialettica hegeliana per le stesse ragioni (l'esclusione delle donne dalla sfera politica, una dinamica di riconoscimento che implica la violenza e la presa del potere) e ritiene che le donne debbano costruire una strada alternativa. Anche Simone de Beauvoir, ne *Il secondo sesso*, sviluppa una critica verso "il punto di vista del materialismo storico"⁹⁷. Anche Beauvoir critica *Le origini della famiglia, della proprietà privata, dello stato* per le medesime ragioni reperite da Lonzi: l'ipotesi della coincidenza tra la nascita dell'oppressione femminile e della proprietà privata e la teorizzazione di una stessa oppressione per donne e proletariato (Beauvoir 2008, 73-74). Secondo la pensatrice francese il materialismo storico non è sufficiente a spiegare la subordinazione delle donne perché dimostra di essere una teoria basata sul «monismo economico» (Beauvoir 2008, 77) che dà importanza solo all'analisi dei rapporti economici e

⁹⁷ Questo è il titolo del capitolo de *Il secondo sesso* dedicato alla critica al marxismo (Beauvoir 2008, 72-78). A tal proposito Eleonora Forenza afferma che «l'importanza della cultura marxista nella sinistra francese [...] rendeva[...] sostanzialmente impossibile porre la questione femminile senza confrontarsi con il marxismo» (Forenza 2013, 67).

trascura altri aspetti della singolarità umana (Beauvoir 2008, 76-77)⁹⁸. In questo senso, solo l'esistenzialismo può aiutare a comprendere la condizione femminile, in quanto pensiero ancorato all'esperienza singolare e corporea. La critica di Beauvoir si distanzia da quella di Lonzi su un punto fondamentale: come afferma Forenza, Beauvoir manca di analizzare la filiazione del marxismo dallo hegelismo⁹⁹, esattamente ciò a cui Lonzi ha rivolto la sua attenzione. Aver sondato le connessioni tra hegelismo e marxismo ha, infatti, permesso a Lonzi di andare a fondo nella critica di quest'ultimo, mentre il riferimento costante all'hegelismo non ha permesso a Beauvoir di comprendere in pieno i limiti dell'analisi marxista sulla condizione della donna. Forenza, in questo senso, mette in luce il fatto che, proprio il mancato riconoscimento delle problematiche legate all'hegelismo, e l'adozione della dialettica servo-padrone nella sua argomentazione, fanno sì che il marxismo, precedentemente criticato, rientri nell'argomentazione di Beauvoir (Forenza 2013, 129). *Il secondo sesso* infatti si conclude sulla necessità per le donne di fare propria l'emancipazione lavorativa e di partecipare alla lotta di classe per poter liberarsi dalla propria subalternità (Beauvoir 2008, 657).

Ritornando al tema centrale della critica lonziana, c'è da osservare che la pensatrice contesta al marxismo-leninismo anche il suo approccio universalista, cioè il fatto che esso abbia come fine la liberazione dell'intera umanità. È questa, secondo Lonzi, l'unica ragione per cui Marx ed Engels, così come gli altri pensatori marxisti, si occupano della questione femminile (Lonzi 2010, 16). L'implicazione internazionalista dell'universalismo socialista è espressa già nel *Manifesto del partito comunista* del 1848 quando Marx ed Engels, enunciando gli obiettivi del loro progetto politico, affermano che «i comunisti [...] mettono in rilievo e fanno valere quei comuni interessi del proletariato tutto intero» (Marx, Engels 1998, 21) e pronunciano un motto che diverrà celebre: «*Proletari di tutto il mondo unitevi*» (Marx, Engels 1998, 50)¹⁰⁰. Per realizzare il progetto universalista però non basta

⁹⁸ Beauvoir afferma: «c'è al di sotto dei drammi individuali e della storia economica dell'umanità un'infrastruttura esistenziale che sola permette di comprendere nella sua unità questa forma singola, irripetibile che è una vita» (Beauvoir 2008, 77).

⁹⁹ Il principale limite che Forenza rintraccia nella critica di Beauvoir al marxismo consiste nel fatto che è la sua interpretazione a essere riduzionistica: la filosofa francese accusa il marxismo di fermarsi all'analisi dei fattori economici perché è lei che si ferma a osservare il livello economico dell'elaborazione marxista (Forenza 2013, 72).

¹⁰⁰ Il filosofo francese Étienne Balibar, nell'articolo *Il momento messianico di Marx*, riflette sulla connotazione messianica e teologica presente nel pensiero marxiano e soprattutto nella sua tensione verso l'universalismo. A proposito dell'aspirazione internazionalista del comunismo afferma che:

la trasversalità internazionale ma deve essere considerata anche la presenza delle donne nella classe sfruttata: a ciò si deve l'impegno che sia la teoria che l'azione politica del marxismo-leninismo hanno speso nel coinvolgere le donne nella lotta di classe. Secondo Lonzi, però, il marxismo-leninismo non tiene in conto l'effettivo valore della differenza sessuale: essendo «una regolazione di conti tra collettivi di uomini», esso non prevede di integrare le donne su un piano egualitario, bensì solo attraverso «una elargizione paternalistica dei propri valori» (Lonzi 2010, 16). Per Lonzi: «questa lacuna del marxismo è tutt'altro che casuale» (Lonzi 2010, 17). La pensatrice infatti osserva che le donne sono un elemento fondamentale per il marxismo ma al contempo costituiscono per esso un potenziale pericolo: è questa, a suo avviso, la ragione per cui, quando hanno tentato di far includere le proprie istanze, le donne hanno ricevuto reazioni di forte ostilità.

Per far emergere tale questione, la pensatrice – come già detto – dedica ampio spazio in *Sputiamo su Hegel* al contributo di donne quali Clara Zetkin e Ines Armand e alle dinamiche intercorse tra loro e Lenin. Si tratta di due pensatrici comuniste che, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, oltre a essere intervenute nelle questioni generali relative alla Rivoluzione russa e all'attività politica dei partiti comunisti europei, si sono occupate specificamente della situazione femminile, consapevoli del fatto che una riflessione neutra, cioè che non tenesse conto della differente esperienza vissuta da uomini e donne, fosse inefficace oltre che per la liberazione delle donne anche per la lotta di classe. A partire dagli anni Settanta dell'Ottocento fino alla sua morte nel 1932, Zetkin, oltre a essere attiva nel Partito Socialista Tedesco e nell'Internazionale Comunista, è stata organizzatrice del movimento delle donne socialiste tedesco e internazionale e grande divulgatrice delle teorie di Engels e Bebel sulla condizione femminile (Alvarez e Kleiser 2005, 171-174). Nella rivista da lei fondata, «Die Kommunistische Fraueninternationale», Zetkin ha coinvolto diverse intellettuali e attiviste, tra le quali Aleksandra Kollontaj¹⁰¹ e Nadezda Konstantinovna Krupskaja, moglie di Lenin, in un vivace

«[...]l'idea secondo la quale «i proletari non hanno patria», [...] messa al centro dall'argomentazione del *Manifesto comunista*, dove figura simultaneamente una delle manifestazioni della negazione generalizzata che conferisce al proletariato il suo statuto di «classe che non è una classe della società», è il punto d'appoggio della parola d'ordine internazionalista nella quale si esprimerà l'universalismo della rivoluzione comunista» (Balibar 2008, la traduzione in italiano è consultabile all'indirizzo <http://www.consecutio.org/2013/10/il-momento-messianico-di-marx/> (ultimo accesso il 10.10.2016).

¹⁰¹ Aleksandra Kollontaj (1872-1952) è un'altra figura che ha influenzato notevolmente la politica rivoluzionaria del primo Novecento e che si è impegnata per la causa femminile. Kollontaj è stata

dibattito sulle principali tematiche che interessavano le donne socialiste: la situazione delle lavoratrici e delle madri e la differente condizione vissuta dalle donne nell'Unione Sovietica e nei paesi capitalisti. Interessata alle tematiche del femminismo liberale quali il suffragio femminile e i diritti civili, ha però sempre mantenuto salda la convinzione che la liberazione delle donne passasse prima di tutto per l'emancipazione dalla vita domestica e, quindi, per la lotta di classe. Porre anche per le donne la priorità della causa socialista non significava, per Zetkin, dover necessariamente sottovalutare i loro bisogni specifici. In tal senso, la pensatrice tedesca ha lavorato molto nel valorizzare la presenza femminile all'interno delle organizzazioni partitiche nazionali e transnazionali¹⁰², nel promuovere organizzazioni di sole donne quali la Conferenza Internazionale delle donne e nel pensare a forme di mobilitazione specifica che potessero far sentire le donne parte attiva della politica socialista. Tuttavia, come fanno notare José Gutiérrez Alvarez e Paul B. Kleiser nel testo *Le sovversive*, l'impegno di Zetkin non è sorto da una presa di posizione femminista ma difende la centralità della lotta di classe: «l'obiettivo principale di Clara Zetkin» affermano i due pensatori «era quello di ampliare e rafforzare il movimento operaio attraverso l'organizzazione delle donne proletarie» (Alvarez, Kleiser 2005, 186).

Ines Armand è stata una presenza fondamentale nella preparazione della rivoluzione bolscevica e ha ricevuto numerosi importanti incarichi nei primi anni dell'Unione Sovietica: per tali ragioni è annoverata in *Le sovversive* tra le «figure leggendarie» del periodo rivoluzionario, ma nonostante ciò non ha ricevuto la stessa attenzione dedicata a Clara Zetkin, per lo meno nel contesto culturale italiano¹⁰³. Al contrario della pensatrice tedesca, Armand ha dimostrato un vivo interesse per le

una rivoluzionaria russa, prima donna eletta in un comitato di un soviet (quello di Pietrogrado) e come ministra delle attività sociali. Oltre a essersi battuta per i diritti delle donne quali il controllo delle nascite, il diritto di aborto e la tutela della maternità, ha rappresentato in prima persona il ritratto di donna emancipata che ha promosso, non solo nella teoria ma anche nella pratica, la liberazione sessuale. Le sue opere sul tema sono: *La nuova morale e la classe operaia* (1906), *Le basi sociali della questione femminile* (1909), *Società e maternità* (1913), *Autobiografia di una comunista sessualmente emancipata* (1973), *Largo all'Eros alato!* (1923). Nonostante sia la politica che meglio ha rappresentato l'immagine della donna socialista impegnata per la liberazione delle donne, la sua figura non viene presa in considerazione da Lonzi in *Sputiamo su Hegel* che le si riferisce con termini molto critici nell'articolo *Itinerario di riflessioni* (Lonzi 1977, 39).

¹⁰² A questo proposito si veda il discorso di Clara Zetkin al IV Congresso dell'Internazionale Comunista del 1922 (un estratto dell'intervento è consultabile all'indirizzo <https://www.marxists.org/archive/zetkin/1922/ci/women.htm>, ultimo accesso il 12.10.2016).

¹⁰³ Per approfondire la figura di Armand si faccia riferimento alle opere *Inessa Armand: revolutionary and feminist* di Ralph Carter Elwood (1992) e *Inès Armand* di Georges Bardawil (1993).

questioni legate alla condizione femminile. Fin da giovane, prima di incontrare la politica socialista, ha preso parte ad associazioni che si occupavano dell'emancipazione e della tutela delle donne (Bardawil 1993, 121-126). Durante la sua attività tra le fila dei comunisti, ha promosso e preso parte a diverse conferenze di operaie e contadine, sia territoriali che internazionali (Bardawil 1993, 351) e ha avuto a cuore la rivendicazione della libertà sessuale femminile e la liberazione dall'istituto matrimoniale (Alvarez, Kleiser 2005, 240). Grazie all'apporto di Armand e di numerose militanti come lei, il piano politico teso a coinvolgere le donne nella lotta rivoluzionaria, pianificato da Zetkin «mediante assemblee pubbliche, colloqui e riunioni di fabbrica, assemblee di donne di casa, conferenze di delegate senza partito, agitazione domestica» (Alvarez, Kleiser 2005, 187)¹⁰⁴ si prospetta dunque una possibilità per le donne di riunirsi in gruppi separati¹⁰⁵ nei quali riflettere attorno a questioni specificamente legate all'oppressione femminile, quali l'emancipazione dall'autorità maritale, i problemi legati alla sessualità, l'igiene e il controllo delle nascite. Tali questioni non rimangono tuttavia confinate tra gli interessi delle sole donne ma, secondo l'opera dello studioso Claudio Fracassi *Aleksandra Kollontaj e la rivoluzione sessuale* (1977), si impongono al dibattito politico dell'Urss sostanzialmente per due ragioni: la prima concerne il fatto che, secondo il pensiero comune, la rivoluzione socialista dovesse implicare una rivoluzione sociale, e dunque uno svecchiamento della morale e dei costumi borghesi; la seconda concerne il problema, concreto, di riflettere su come affrontare le enormi trasformazioni sociali implicate dalla rivoluzione (Fracassi 1977, 10-11)¹⁰⁶. Anche i dirigenti del partito sovietico partecipano al dibattito, non con opere teoriche ma intervenendo sui giornali, in

¹⁰⁴ La citazione è tratta da un documento politico di Zetkin, *Richtlinien für die kommunistische Frauenbewegung* (Direttive per il movimento delle donne comunista) del 1920, contenuto nel volume *Ausgewählte Reden und Schriften* (1957, 273).

¹⁰⁵ Come ha fatto notare Federica Giardini in un suo intervento pubblico intitolato *La democrazia dei consigli attraverso Rosa Luxemburg*, Luisa Muraro ha sottolineato una certa analogia tra la pratica di «coscientizzazione dei senza-difesa-dal-capitale» (Muraro 1991, 74) e la pratica di autocoscienza femminista. Allo stesso modo anche Toni Negri connette la lotta contro il «sistema di sussunzione del lavoro sociale nel capitale» e quella «contro la validità universale dell'obbedienza femminile al patriarcato» perché entrambe basate sulla pratica separatista (Negri 2005, 15-22).

¹⁰⁶ Al di là della fiducia riposta nelle trasformazioni avviate dall'esperienza socialista, i problemi sociali nei primi anni dell'Unione Sovietica erano gravi: come riporta Fracassi, la difficoltà della vita contadina ha condotto molti giovani a emigrare verso le città, spinti dalle nuove prospettive create con la rivoluzione socialista. Questo processo migratorio accresce repentinamente la disoccupazione nelle città, con il conseguente dilagare di prostituzione, malattie veneree, aborti e infanticidi (Fracassi 1977, 56).

conferenze pubbliche, in incontri nelle sedi dell'Unione Comunista della Gioventù, l'organizzazione giovanile del partito comunista sovietico). La discussione pubblica ha prodotto importanti effetti sul piano legislativo e su quello sociale. Per quanto riguarda il primo, ha dato il via a quelle riforme che hanno consentito la libertà d'aborto, l'equiparazione dei figli illegittimi con quelli legittimi, il matrimonio civile e il diritto al divorzio (Alvarez, Kleiser 2005, 241)¹⁰⁷. Sul piano sociale, il dibattito ha dato vita alla condivisione tra le femministe socialiste e i gruppi giovanili comunisti della necessità di coniugare rivoluzione sociale ed economica. Tuttavia, tra le diverse tesi che si alternano nel dibattito del decennio Venti, quella che si impone riconferma l'importanza dell'istituto matrimoniale e della famiglia come nucleo fondamentale su cui si regge la società comunista (Carpinelli 1998, 39). Per dare conto di questa posizione reazionaria, della sua violenza e dell'opposizione contro l'alleanza tra donne e giovani, Lonzi chiama in causa Lenin.

Nelle sue argomentazioni sulla condizione femminile, il leader sovietico si rifà alle teorie di Engels e Bebel: in un articolo del 1919 intitolato *La grande iniziativa*, Lenin asserisce che la donna è asservita nella famiglia e che solo la rivoluzione di classe può contribuire alla sua emancipazione dall'autorità maritale, liberandola dal lavoro improduttivo domestico e inserendola nel lavoro produttivo industriale. Allo stesso modo, Lenin riprende le tesi di Engels che rifiutano un nuovo rapporto tra i sessi. Lonzi riporta ampi stralci di *Lenin e il movimento femminile*¹⁰⁸, testo che restituisce un colloquio avvenuto nel 1920 al Cremlino tra Lenin e Zetkin e che la pensatrice tedesca ha pubblicato nel 1925, l'anno successivo alla morte del leader russo. La conversazione verte sulla presenza delle donne all'interno dei partiti comunisti di Germania e Unione Sovietica e le strategie utili a coinvolgere la massa femminile. In questa sede Lenin è fermo nell'asserire l'assoluta necessità della partecipazione femminile al movimento socialista, ne loda il coraggio e la determinazione. Quando entra nel merito della questione femminile, Lenin ne

¹⁰⁷ A questo proposito si veda il documento di Ines Armand del 1920 intitolato *L'ouvrière en Russie soviétique* (il lavoro nella Russia sovietica) (<https://www.marxists.org/francais/armand/works/1920/07/ouvriere.htm>, ultimo accesso 12.10.2016).

¹⁰⁸ Il breve testo è stato pubblicato in italiano una prima volta nel 1945 con il titolo *Lenin e la questione sessuale* e successivamente nel 1977 con il titolo *Lenin e il movimento femminile*. Data la difficoltà a reperire una versione cartacea, si fa riferimento alla versione disponibile on-line all'indirizzo <https://www.marxists.org/italiano/zetkin/lenin.htm#topp> (ultimo accesso 07.01.2017).

riconosce l'importanza, accoglie positivamente l'interesse che donne e giovani dimostrano a tale riguardo e afferma che «in questo campo si approssima una rivoluzione che corrisponde alla rivoluzione proletaria» (Lonzi 2010, 27). Tuttavia, il pensatore e politico sovietico si dimostra contrario alla liberazione sessuale che, a suo parere, è una proposta legata ai vecchi valori borghesi e che può infiacchire l'impegno dei giovani nella rivoluzione comunista: «questi argomenti possono facilmente contribuire ad eccitare, a stimolare la vita sessuale di certi individui, a distruggere la salute e la forza della giovinezza» (Lonzi 2010, 26). Il lavoro politico di donne e giovani su tali temi, per Lenin, deve invece favorire lo «sviluppo e [...]l'affinamento dell'impulso sessuale» dell'individuo (Lonzi 2010, 24) e quindi, come aggiunge in un'epistola inviata a Armand, indirizzarsi verso il «matrimonio civile proletario con amore» (Lonzi 2010, 28). Solo in questo modo le donne potranno porre fine alla propria subordinazione, in quanto tale trasformazione dei rapporti tra i sessi, al contrario della liberazione sessuale, avrebbe «per effetto di elevarle, di trasportarle dal mondo della maternità individuale a quello della *maternità sociale*» (Lonzi 2010, 27, corsivo mio). Secondo Lenin le donne non hanno quindi alcuna possibilità di liberarsi dal proprio destino procreativo: la libertà per esse si gioca nel passaggio dalla famiglia borghese, che le sottopone ai vincoli economici privati, alla famiglia proletaria, che le costringe a partecipare all'economia comunitaria.

Lonzi sottolinea che Lenin non si limita a esporre le sue idee sul modo in cui le donne dovrebbero condurre la propria lotta politica, ma le impone contrastando apertamente le iniziative prese dalle donne con cui si confronta. A questo proposito, la pensatrice italiana riprende tre episodi da cui risulta evidente l'atteggiamento di Lenin: i primi due sono contenuti in *Lenin e il movimento femminile* e il terzo in una epistola inviata ad Armand. Nel primo, il pensatore russo polemizza con Zetkin:

La lista dei vostri peccati, Clara, non è ancora terminata. Ho sentito dire che, nelle vostre riunioni serali dedicate alla lettura e alle discussioni con le operaie, voi vi occupate soprattutto delle questioni del sesso e del matrimonio. Questo argomento sarebbe al centro delle vostre preoccupazioni, del vostro insegnamento politico e della vostra azione educativa. Non credevo alle mie orecchie... Mi hanno detto che i problemi sessuali sono anche un argomento favorito delle vostre organizzazioni giovanili. Questo è particolarmente scandaloso, particolarmente deleterio per il

movimento dei giovani. [...] Voi dovete lottare anche contro questa tendenza (Lonzi 2010, 26-27).

Lonzi riporta un altro esempio di come Lenin interviene contro le iniziative delle comuniste. In questo caso è diretto contro una militante viennese che ha elaborato e diffuso un opuscolo informativo sulla questione sessuale. Come scrive Lonzi, «Lenin si indigna: “Che sciocchezza, questo opuscolo. Le poche nozioni esatte che contiene, le operaie le conoscono già da Bebel, e non già sotto lo schema arido e fastidioso”» (Lonzi 2010, 28). La nostra pensatrice riferisce di un altro episodio: nel 1914, Armand inizia a progettare la stesura di un documento in cui intendeva promuovere la tesi dell’amore libero e il rifiuto del matrimonio. La politica franco-russa sottopone gli appunti a Lenin per avere un suo parere e il pensatore le risponde fermamente in un’epistola: «la “rivendicazione (femminile) dell’amore libero” consiglio di sopprimerla del tutto» (Lonzi 2010, 27)¹⁰⁹.

Lonzi denuncia come Lenin, usando modi bruschi e autoritari, abbia depotenziato tanto il discorso e le pratiche politiche che donne come Zetkin e Armand hanno prodotto, quanto la possibilità che tale elaborazione potesse condurre a una collaborazione con i giovani. Come afferma Boccia, nel comportamento di Lenin, Lonzi riconosce una dinamica descritta da Hegel: la donna viene vista «dai soggetti politici maschili come manifestazione dell’“eterna ironia” del femminile e, secondo i casi, temut[a] o sopportat[a]» (Boccia 1990, 133). Allo stesso modo, l’alleanza delle donne con i giovani viene vista come una minaccia, destabilizzante per il percorso rivoluzionario governato dal patriarca: «è sempre [...] la spinta patriarcale», prosegue Boccia, «a depotenziare “quella parte attiva” per l’umanità, per la comunità e la storia» (Boccia 1990, 133).

Come abbiamo visto all’inizio di questo paragrafo, la critica al marxismo-leninismo di Lonzi si rivolge alle differenti generazioni che si incontrano nel campo della sinistra italiana degli anni Settanta. Facendo riferimento alla sua attualità, Lonzi riflette sulle differenti reazioni che giovani uomini e donne hanno di fronte ai tentativi di partiti e movimenti di riassorbire le loro istanze nel proprio programma: mossi da intenzioni differenti, entrambi giungono ad accordarsi con l’uomo al potere. Per quanto riguarda gli uomini, Lonzi si avvale di una riflessione

¹⁰⁹ Questo episodio è riportato anche da Jean-Jacques Marie nel testo *Lénine. La révolution permanente* (2011, 156-157).

di Antonio Gramsci sui processi politici italiani¹¹⁰. All'interno del primo dei *Quaderni del carcere*, nello scritto *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, questi riflette intorno allo statuto dell'intellettuale nella società capitalistica e alla possibilità che gli intellettuali legati al proletariato realizzino un'egemonia¹¹¹ culturale, fondamentale per una classe sociale che aspira a essere dominante. In questa sede, Gramsci si sofferma sulla «questione dei giovani» (Gramsci 1949, 43) affermando che «la generazione anziana compie *sempre* l'educazione dei giovani» (Gramsci 1949, 43). La classe borghese, tuttavia, è caratterizzata secondo Gramsci da un'incapacità educativa che dà vita a una «lotta delle generazioni» (Gramsci 1949, 42). Ed è per tale ragione che i giovani volgono lo sguardo al proletariato: «i giovani si lasciano attrarre culturalmente dagli operai [...] e addirittura se ne fanno o cercano di farsene i capi» (Gramsci 1949, 42). In conclusione, quanto il pensatore intende affermare è che, nel momento in cui i giovani borghesi si ribellano all'educazione della loro classe e aderiscono alla causa proletaria, in realtà non cambiano la propria sorte di subordinazione ai più anziani:

[...] i giovani [...] della classe dirigente (intesa nel senso più largo, non solo economico, ma politico-morale) si ribellano e passano alla classe progressiva che è diventata storicamente capace di prendere il potere: ma in questo caso si tratta di giovani che dalla direzione degli anziani di una classe passano alla direzione degli anziani di un'altra classe; in ogni caso rimane la subordinazione reale dei giovani agli anziani come generazione» (Gramsci 1949, 43)¹¹².

In *Sputiamo su Hegel* Lonzi riprende nella sua trattazione questo passo di Gramsci per sottolineare come i giovani, quando decidono di risolvere la loro ribellione nella lotta di classe, non si liberano della primaria subordinazione che

¹¹⁰ Antonio Gramsci (1891-1937) è stato un filosofo, politico, giornalista, linguista e critico letterario italiano. Tra i fondatori del Partito Comunista d'Italia, è stato uno dei maggiori interpreti della tradizione marxista. La sua opera più importante è la raccolta dei suoi trentatré *Quaderni del carcere* (pubblicati in ordine cronologico solo nel 1975). Il suo contributo è stato riattualizzato dai più recenti studi culturali e postcoloniali grazie a Stuart Hall, Ranajit Guha ed Edward Said.

¹¹¹ L'egemonia è un termine fondamentale del lessico gramsciano: secondo il pensatore, nelle società capitalistiche le classi sociali che aspirano a conquistare il potere sul resto della società hanno abbandonato l'esercizio del dominio fisico (tipico delle società feudali), ad esso si è sostituita l'egemonia, cioè l'imposizione di una classe sociale sulle altre attraverso il potere persuasivo delle idee prodotte dai propri intellettuali.

¹¹² Il passo è riportato da Lonzi in *Sputiamo su Hegel* (2010, 12).

subiscono da parte degli anziani, patriarchi della generazione precedente. Secondo Boccia quel che interessa evidenziare a Lonzi è che

Anche per gli uomini si profila un concretissimo terreno di conflitto nei confronti delle forme patriarcali, ed è quello di una virilità che rifiuta il paternalismo, la sua cultura basata sul possesso della verità, le sue pratiche volte ad ottenere disciplinamento e normalità dei comportamenti, la sua forma di legittimazione del conflitto, della sua funzionalità alla dinamica sociale, centrata sulla lotta per il potere, e che si realizza nella guerra come nella rivoluzione (Boccia 2003, 261).

Ma Lonzi mette anche in evidenza come la ribellione del giovane uomo sia caratterizzata da un'ambiguità di fondo: «come aspirante al potere, sia pure per la via rivoluzionaria, [egli] abbandona l'alleanza con la donna e si rivolge al padre» (Boccia 1990, 137). A partire da questo ulteriore elemento, la riflessione di Gramsci sulla questione giovanile risulta ancora una volta utile alla nostra lettura. Descrivendo il processo di adesione dei giovani alla causa proletaria, Gramsci aggiunge che essi «nelle crisi storiche ritornano all'ovile», ritornano cioè alla loro classe di appartenenza (Gramsci 1949, 42). Il «trasformismo» (Gramsci 1949, 42) del giovane borghese, traslato dal piano del conflitto tra classi sociali a quello contro il potere patriarcale, sembra poter descrivere anche la situazione prospettata da Lonzi: il giovane, dopo aver riconosciuto la necessità di ribellarsi al patriarca e dopo essersi avvicinato alle istanze femministe, opera una certa forma di trasformismo e ritorna sul cammino che il patriarca ha tracciato per lui.

Per quanto riguarda le donne, abbiamo già affermato che le principali interlocutrici della critica di Lonzi al marxismo-leninismo sono le giovani che, pur riconoscendo l'importanza delle istanze femministe, rimangono legate alla politica della sinistra rivoluzionaria. È per riflettere sull'atteggiamento di queste giovani donne nei confronti del patriarca che Lonzi prende in esame le figure di Zetkin e Armand. Lonzi afferma che queste pensatrici sono state tempestive nell'approfittare del momento di trasformazione per dare spazio anche ai propri bisogni. Tuttavia, in queste donne, l'autrice ravvisa una totale arrendevolezza nei confronti dell'autorità maschile:

Il femminismo, anche nel momento culminante della lotta per la dittatura del proletariato, ha affrontato in modo diretto la situazione della donna con intuizioni e metodi di grande apertura. Ma proprio in quella circostanza i “veri” problemi e l’impostazione non deviazionistica di essi erano richiamati di autorità alle donne comuniste, creando quella frustrazione che spingeva soprattutto all’*olocausto di sé* (Lonzi 2010, 26 corsivo mio).

Dunque, Zetkin e Armand hanno dimostrato di saper rappresentare, anche nel contesto della lotta di classe, l’«istanza femminista in tutti i tempi» (Lonzi 2010, 19). Tuttavia, queste donne, al contrario dell’“eterna ironia della comunità”, non hanno avuto la forza di deridere il patriarca bensì hanno preso troppo sul serio la sua autorità, abdicando così alla propria specificità fino all’*olocausto di sé*. Così Lonzi interpreta le reazioni di Armand e Zetkin alle critiche di Lenin: la prima non ha pubblicato l’opuscolo sulla sessualità che gli aveva sottoposto, la seconda ha adeguato la sua linea politica alla volontà del leader russo (Lonzi 2010, 28).

Ciò che rivela il significato drammatico che Lonzi dà al sacrificio di sé è un altro episodio tratto dalla storia del movimento socialista europeo dei primi del Novecento. La protagonista è Rosa Luxemburg¹¹³ di cui Lonzi, in *È già politica*, riporta parte di una lettera inviata al compagno Leo Jogisches¹¹⁴ (Lonzi 1977, 37-38). Qui Luxemburg dà testimonianza di un’esperienza di politica che assorbe ogni sua energia fisica e intellettuale. La pensatrice polacca afferma che l’attività politica «è una specie di stupido culto al dio Baal e nient’altro, in cui si sacrifica l’esistenza umana sull’altare della propria deficienza intellettuale, della propria confusione mentale» (Lonzi 1977, 38). Nell’interpretazione di Lonzi, con “deficienza intellettuale” e “confusione mentale”, Luxemburg si riferisce all’atteggiamento ideologico che non permette di dare attenzione a quanto esula dalla politica marxista: per Luxemburg ciò ha significato soffrire il dolore della perdita di ogni contatto con le proprie relazioni più importanti, con i genitori e i fratelli (Lonzi 1977, 37-38). Maria Luisa Boccia sottolinea che, attraverso l’esempio di Luxemburg, Lonzi intende mostrare come nella politica rivoluzionaria si

¹¹³ Rosa Luxemburg (1871-1919) è stata una pensatrice e politica polacca naturalizzata tedesca, che ha partecipato sia con il suo pensiero che con la sua attività politica alla diffusione della causa socialista. È stata attiva sia in Polonia che in Germania, dove ha fondato la Lega Spartachista, primo nucleo del Partito Comunista di Germania. Tra le opere ricordiamo *La rivoluzione russa* (1918).

¹¹⁴ Leo Jogisches (1867-1919) è stato un rivoluzionario lituano, tra i fondatori della Lega di Spartaco. È stato il compagno di Rosa Luxemburg dal 1890 al 1907.

riproponga quella divaricazione tra sfera privata e pubblica, tra esperienza personale e partecipazione politica che il femminismo si è prefisso di combattere.

Nel tirare le somme della sua critica al marxismo-leninismo, Lonzi radicalizza ulteriormente la sua posizione: in *Sputiamo su Hegel* l'autrice afferma che l'ideologia marxista «ha dimostrato a sufficienza di non essere portatrice della dissoluzione dei ruoli sociali» (Lonzi 2010, 26). E che, al contrario, «affidando il futuro rivoluzionario alla classe operaia il marxismo ha ignorato la donna e come oppressa e come portatrice di futuro; ha espresso una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale» senza intenzione di modificarla (Lonzi 2010 17). Lonzi sostiene che le divisioni e i contrasti tra le differenti posizioni in cui si articola la politica maschile vengono meno alla luce della differenza sessuale. In tal senso, l'autrice rintraccia una continuità sia all'interno della politica sovietica, affermando che la burocratizzazione e la violenza dell'epoca stalinista non sono frutto di un perversimento di intenzioni originarie più genuine ma il proseguimento logico delle premesse date (Lonzi 2010, 24), sia tra comunismo e capitalismo, sostenendo che «la corruzione della democrazia, sia su basi capitalistiche che comuniste, sta in ciò, che ciascuno si esercita in quel paternalismo che occorre al potere, come se dovesse essere lui a gestirlo» (Lonzi 2010, 42). In politica, ogni uomo, appartenente alla cultura borghese o comunista, agisce sempre nella prospettiva del potere patriarcale: sia le società comuniste che quelle liberali si fondano sull'«automatismo maschile», sulla «strumentalizzazione» del mondo, e sulla logica del «massimo rendimento» (Lonzi 2010, 28-29). Questa logica, che rende ogni individuo, uomo o donna, strumento nelle mani della produzione e del profitto è, per Lonzi, subito al massimo grado dalle donne, che si adeguano senza protestare.

Se capitalismo e comunismo condividono l'orizzonte culturale che Lonzi rifiuta, non si può dire che la pensatrice rifiuti ogni forma politica che vede la presenza maschile. L'attenzione che Lonzi dimostra per il tema dell'alleanza tra uomini e donne introdotta da Hegel è molto più che un semplice espediente teorico per mettere in scacco il pensiero hegel-marxista: al contrario, la pensatrice considera tutt'altro che chiusa l'ipotesi di un'alleanza politica con gli uomini¹¹⁵. Abbiamo anche potuto osservare come Lonzi, a tal riguardo, si riferisca al pensiero

¹¹⁵ Nel capitolo precedente abbiamo visto come, cinque anni più tardi, Lonzi abbia tentato di aprire un confronto con Pier Paolo Pasolini perché riteneva che ci fosse *risonanza* tra le loro argomentazioni contro la legalizzazione dell'aborto.

di un autore, Antonio Gramsci, di cui condivide l'analisi dell'attrazione dei giovani borghesi per la classe proletaria. Come afferma Boccia, «proprio colei che inaugura la forma più scandalosa di autonomia e differenziazione, il separatismo, [...] si dimostra tutt'altro che indifferente ai rapporti politici con l'altro sesso» (Boccia 2003, 262). Boccia sottolinea anche che il fulcro della questione per Lonzi sta nel fatto che una politica di collaborazione tra donne e uomini è possibile solo se le prime decidono «di portare nel mondo il punto di vista differente di un soggetto imprevisto» (Boccia 2003, 262), di allontanarsi, dunque, da ogni spinta di assimilazione alla politica maschile. Lonzi nota, ad esempio, che i primi effetti del nascente protagonismo delle donne, avviato dal femminismo di seconda ondata, sono visibili sui movimenti giovanili degli anni Sessanta: «la ricomparsa della donna», afferma la pensatrice, «ha dato l'avvio a una volontaria emarginazione della gioventù che manifesta in tutti i modi possibili, distruttivi, ma pacifici la sua convinzione di dover ripartire da zero» (Lonzi 2010, 34). Il soggetto maschile che Lonzi ritiene pronto per una alleanza con il femminismo non è, tuttavia, quello dei giovani rivoluzionari ma il movimento *hippie*. *Hippie*¹¹⁶ (o *hippy*) è il termine che identifica una controcultura giovanile sorta negli Stati Uniti negli anni Sessanta ed esauritasi nella seconda metà degli anni Settanta. Gli uomini e le donne che partecipano a questo movimento sono per la maggior parte giovani della classe media statunitense che si oppongono alla società dei consumi e alla politica bellica del loro paese, proponendo uno stile di vita che abbraccia l'uso di droghe per ampliare la coscienza e la rivoluzione sessuale¹¹⁷ come liberazione dal conformismo. Negli *hippies*, Carla Lonzi ha visto degli alleati ideali del

¹¹⁶ *Hippie* è un termine dell'inglese americano che proviene da *hipster*, parola coniata negli anni Quaranta per identificare i giovani bianchi della classe media appassionati di musica *jazz* che, ponendosi in contrasto con la cultura borghese da cui provenivano, emulavano lo stile di vita degli afroamericani. Il movimento *hippie* sorge a San Francisco nel quartiere Haight-Ashbury, dove prima della Seconda guerra mondiale iniziano a trasferirsi massicciamente i giovani della città e del resto del paese. Da questa prima comunità si sviluppa la cultura *hippie* che si espanderà velocemente in tutto il mondo (Miles 2004).

¹¹⁷ La rivoluzione sessuale è stata uno degli obiettivi fondamentali che i movimenti giovanili statunitensi ed europei si sono posti tra gli anni Sessanta e Settanta. Prevede una liberalizzazione dei comportamenti sessuali e di conseguenza della morale comune e si ispira alle teorie dello psicoanalista austriaco Wilhelm Reich, il quale ha tentato una sintesi tra marxismo e psicoanalisi per tentare un progetto di liberazione totale dell'individuo. Nel secondo paragrafo del prossimo capitolo vedremo come, dopo questo primo momento di vicinanza ai giovani che hanno abbracciato la rivoluzione sessuale, Lonzi vi si opporrà fermamente. In particolare, la pensatrice criticherà duramente la teoria dello psicoanalista austriaco, svelando che essa ha i suoi presupposti nella sessualità basata sul funzionamento maschile e dunque non può rappresentare una possibilità reale di liberazione anche per le donne.

femminismo perché, come spiega Boccia, a suo avviso essi hanno individuato «il nodo tra sessualità e potere [...], senza affrontare il quale non vi è interlocuzione né alleanza durevole, nella vita pubblica come in quella privata, della donna e del giovane contro l'autorità del patriarca e contro l'ordine sociale e simbolico costituito» (Boccia 2003, 275). Essi infatti hanno fatto proprie alcune delle questioni poste dal movimento femminista, quali l'abbattimento dei confini tra pubblico e privato, il rifiuto della violenza, dell'autorità patriarcale e dei ruoli sessuali dettati dalla cultura maschile. Così si esprime Lonzi:

[...] proprio in questo noi riconosciamo il pregio, una disgustata fuga dal sistema patriarcale: esso rappresenta l'abbandono della cultura della presa del potere e dei modelli politici dei gruppi a partecipazione maschile. Gli *hippies* non scindono l'esistenza tra momento privato e momento pubblico, ma fanno della loro vita un impasto di femminile e di maschile. [...] (Lonzi 2010, 33).

Nel rifiuto radicale del modello maschile tradizionale operato dal movimento *hippie*, Lonzi riconosce la derisione del patriarca che le militanti comuniste non sono riuscite a compiere: «l'irrisione di questa gerarchia è avvenuta con gli *hippies* [...] i quali hanno attuato una comunità di tipo non virile, sulle spoglie esautorate dei comportamenti aggressivi e violenti come storia di bellicosità dei padri [...]» (Lonzi 2010, 33). In *Sputiamo su Hegel*, nell'alleanza tra *hippies* e femministe, Lonzi intravede quindi la possibilità di sovvertire la tradizionale opposizione dualistica tra uomini e donne: nella sua prospettiva, le donne smettono di essere le gregarie dei processi storici e si pongono come le guide del processo rivoluzionario, mentre agli uomini viene data l'occasione di liberarsi dalla modalità appropriativa e violenta che la cultura attribuisce loro (Boccia 1990, 136-137). Vedremo nel prossimo capitolo come, dopo un solo anno, Lonzi cambierà totalmente opinione nei confronti degli *hippies*. Attraverso la critica al teorico della rivoluzione sessuale, Wilhelm Reich, Lonzi constaterà che anche i sostenitori di una sessualità libera pongono le donne in una posizione strumentale, utile esclusivamente alla realizzazione maschile.

CAPITOLO TRE
CRITICA ALLA PSICOANALISI.
DECULTURIZZAZIONE E LIBERAZIONE SESSUALE

When the general state of things is understood
(one is not sick or to be cured, one has an enemy)
the result is for the oppressed person
to break the psychoanalytical contract.
Monique Wittig

Questo capitolo conclude l'analisi della parabola critica del pensiero lonziano prendendo in esame quanto la nostra autrice sostiene in merito alla psicoanalisi. Si è ritenuto necessario riservare un intero capitolo per questa tematica per tre diverse ragioni. La prima, elementare, riguarda l'ampiezza dell'argomento. Nei suoi primi scritti critici, il *Manifesto di Rivolta femminile* e *Sputiamo su Hegel*, Lonzi non tiene particolarmente conto della psicoanalisi e si limita ad accusare Freud di comportamenti misogini (Lonzi 2010, 35). Solo un anno più tardi però, nel 1971, la pensatrice coglie che anche la psicoanalisi, al pari della filosofia e della politica, costituisce una "minaccia" all'originalità del pensiero e delle pratiche femministe:

Il femminismo, per la donna, prende il posto della psicoanalisi per l'uomo. In quest'ultima l'uomo trova i suoi motivi che rendono inattaccabile e scientifica la sua supremazia come assetto definitivamente rispondente alla libertà di tutti, nel femminismo la donna trova la coscienza collettiva femminile che elabora i temi della sua liberazione (Lonzi 2010, 72).

Alla critica della psicoanalisi, Lonzi dedica un lungo saggio, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, dove prende in esame la riflessione di due dei pensatori più influenti nel panorama intellettuale e politico dei suoi anni: Sigmund Freud e Wilhelm Reich. Lo scopo, anche in questa occasione, è quello di «rileggere i testi» (Lonzi 2010, 108) in cui la cultura maschile si è espressa a favore dell'oppressione

femminile per avviare un'opera di deculturizzazione, primo passo per la creazione di un pensiero autonomo. In Freud, Lonzi vede il pensatore che ha sostenuto teoricamente l'idea che «il rapporto tra maschio e femmina non è [...] un rapporto tra due sessi, ma tra un sesso e la sua privazione» (Lonzi 2010, 35). Per quanto riguarda Reich, le parole dello storico statunitense Paul Robinson descrivono con efficacia il valore del suo contributo: «Reich [...] elaborò, forse più coerentemente di chiunque altro, le implicazioni critiche e rivoluzionarie della teoria psicoanalitica» (Robinson 1970, 14). Reich, in quanto ideologo della rivoluzione sessuale, è stato interpretato da molte contemporanee di Lonzi come un alleato del femminismo. Al contrario, nella sua opera, Lonzi avverte le implicazioni misogine celate in una teoria che, a suo avviso, seppur con ambizioni rivoluzionarie, non esce dall'orizzonte patriarcale. Grazie a tale critica, Lonzi rivede la sua posizione nei confronti del movimento *hippie* e della possibilità di condividere un percorso di liberazione insieme agli uomini e afferma con maggiore decisione la necessità di un'alleanza tra sole donne.

L'analisi di queste due figure cardine del pensiero psicoanalitico non risulta, secondo il punto di vista dell'autrice, sufficiente per esaurire la questione psicoanalitica. Nel 1974, alcuni gruppi femministi milanesi¹ fondano la “pratica dell'inconscio”, evoluzione dell'autocoscienza che si fonda sulle basi teoriche e sugli strumenti clinici della psicoanalisi. In questo sviluppo delle pratiche femministe legate alla parola, Lonzi avverte che proprio la psicoanalisi, più insidiosamente di altri saperi, è riuscita ad avviare un'opera di «acculturamento» del movimento (Lonzi 2010, pagina) e a spianare la strada alla “presenza dell'uomo nel femminismo”. Per tale ragione, nel 1978, la pensatrice elabora un saggio dal titolo *Mito della proposta culturale*, dove si concentra sulla critica a Lea Melandri, pensatrice femminista milanese che Lonzi chiama in causa in quanto partecipe del passaggio alla pratica dell'inconscio.

La seconda ragione che motiva la scelta di un capitolo dedicato esclusivamente alla psicoanalisi risiede nel fatto che, grazie a questa critica, Lonzi matura la sua teoria della sessualità che, come è stato già affermato, è centrale per l'evoluzione del suo pensiero. A partire dalla critica a Freud e a Reich, infatti, Lonzi espone

¹ Il Gruppo Analisi e Pratica dell'inconscio fondati rispettivamente da Lia Cigarini e Lea Melandri.

l'ipotesi che l'oppressione femminile abbia luogo principalmente nel campo sessuale, inscrivendosi direttamente nel corpo della donna, e che, di conseguenza, essa debba essere il primo luogo di elaborazione delle strategie di liberazione dal patriarcato. In questa ottica, la scrittrice definisce le figure della donna vaginale «che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca» (Lonzi 2010, 67) e della donna clitoridea, che «rappresenta tutto ciò che di autentico e di inautentico del mondo femminile si è staccato dal visceralismo con l'uomo» (Lonzi 2010, 68). Queste due tipologie di donna, secondo Lonzi, hanno subito l'inferiorizzazione sessuale in modi differenti e possono dunque contribuire a un progetto di liberazione comune, a partire dalle loro specifiche esperienze. La concezione lonziana della sessualità non è originale, ma si può inserire pienamente nella cornice di pensiero del femminismo della seconda ondata. In particolar modo, è ravvisabile l'analogia con il discorso di alcune femministe radicali statunitensi, in particolare di due pensatrici che hanno preso parte al collettivo Redstockings²: Shulamith Firestone³ e Anne Koedt⁴. Con la prima, autrice di *La dialettica dei sessi* (1970), Lonzi condivide il rifiuto del marxismo e della psicoanalisi nella riflessione femminista e la priorità data alla sessualità; con la seconda, autrice del saggio *The Myth of Vaginal Orgasm* (1970), condivide, invece, la critica alla teoria freudiana sulla sessualità femminile⁵. Non è, dunque, l'originalità a fare dell'elaborazione sulla sessualità un pilastro del pensiero lonziano, bensì il fatto che, a partire da essa, Lonzi abbia avviato quella svolta che l'ha condotta dalla critica alla cultura a una riflessione sempre più aderente alla sua esperienza personale e a un linguaggio che

² Il collettivo Redstockings, conosciuto anche come Redstockings of the Women's Liberation Movement, è nato a New York nel 1969 dalla frattura nel gruppo New York Radical Women. Tra le fondatrici ricordiamo Shulamith Firestone e Ellen Willis. Oltre a sostenere le principali rivendicazioni femministe di quegli anni, il Redstockings è stato un gruppo che ha praticato l'autocoscienza.

³ Shulamith Firestone (1945-2012) è stata una pensatrice e militante femminista canadese. Nel 1970 pubblica uno dei testi fondamentali del femminismo statunitense di seconda ondata, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*.

⁴ Anne Koedt (1941) è una attivista e pensatrice femminista di origini danesi e naturalizzata statunitense. Ha preso parte al collettivo Redstockings. Oltre a *The Myth of the Vaginal Orgasm* del 1970, la sua opera più conosciuta, menzioniamo anche il *pamphlet* del 1971 *Lesbianism and Feminism*.

⁵ Come abbiamo visto nel primo capitolo, Marta Lonzi afferma che la sorella Carla non conosce la lingua inglese tanto che, nel viaggio intrapreso nel 1968 negli Stati Uniti, la pensatrice non ha conosciuto né preso contatti con nessun gruppo femminista. Tuttavia, la forte risonanza rintracciabile tra alcuni elementi del suo pensiero, quello di Koedt e quello di Firestone, fa ritenere che ne conoscesse le teorie. Si può ipotizzare che Lonzi sia entrata in possesso di documenti tradotti da militanti di ritorno dagli Stati Uniti (infra 35).

testimonia l'origine autocoscienziale del suo pensiero. Due sono gli scritti che rendono visibile come l'approdo a uno stile di pensiero autocoscienziale sia strettamente legato alle riflessioni in merito alla questione sessuale. Il primo è *Taci, anzi parla*, il diario di autocoscienza che prende avvio nell'agosto del 1972, un anno dopo la stesura de *La donna clitoridea e la donna vaginale*. Nelle prime pagine, Lonzi afferma di identificarsi nella donna clitoridea e di aver ricevuto il riconoscimento di sé da parte di un'altra clitoridea (Lonzi 1978a, 13-14)⁶: è significativo il fatto che il testo, testimonianza dell'autocoscienza personale di Lonzi, abbia inizio con il riconoscimento della figura della clitoridea come protagonista del femminismo. Il secondo è *Mito della proposta culturale*, nel quale la critica alla pratica dell'inconscio entra nel merito delle posizioni sulla sessualità messe in campo da Melandri e viene svolta con un linguaggio e delle argomentazioni che richiamano la pratica dell'autocoscienza.

Una terza ragione, laterale rispetto alle altre, per cui si è deciso di dare ampio spazio alla questione psicoanalitica è costituita dal fatto che, grazie ad essa, si può abbozzare un confronto tra il pensiero lonziano e gli sviluppi teorici successivi del femminismo italiano. Dalla pratica dell'inconscio, infatti, prendono le mosse alcune delle pensatrici che, negli anni Ottanta, hanno avviato il pensiero della differenza sessuale italiano. Anche se Lonzi critica esclusivamente la posizione di Melandri, il suo radicale rigetto dell'uso della psicoanalisi nelle pratiche femministe rende possibile estendere la sua critica anche alle rappresentanti del pensiero della differenza sessuale. L'insistenza sulla necessità della pratica autocoscienziale è la questione che conclude la sezione sulla critica alla pratica dell'inconscio. *Mito della proposta culturale* è, infatti, il testo di confine tra la fase di critica e la fase autocoscienziale della riflessione femminista di Lonzi che, di lì a poco si aprirà con la pubblicazione di *Taci, anzi parla*. Osserveremo come già in questo testo si fa evidente una trasformazione del linguaggio e dello stile argomentativo, tesi a dare voce all'esperienza personale dell'autrice e a distanziarsi da ogni tensione teorica. Allo stesso modo, osserveremo come, anche nel momento inaugurale di una espressività

⁶ La donna in questione è Sara, pseudonimo che Lonzi utilizza nel diario per identificare una delle partecipanti al gruppo milanese di Rivolta femminile. A proposito della scelta di usare degli pseudonimi si veda la nota 3 del primo capitolo.

più originale e autonoma, non vengono meno i riferimenti al pensiero di autori, in particolare Hegel e Michel Foucault.

3.1. CRITICA A FREUD.

LA VIOLENZA PATRIARCALE E LA DONNA CLITORIDEA

In quanto fondatore della psicoanalisi, Freud è considerato da Lonzi il pensatore che, come Hegel nella filosofia, nel suo campo ha dato contenuto teorico alla tradizione patriarcale, ribadendo «dal proprio punto di vista l'inferiorità della donna» (Lonzi 2010, 35). Nella lettura lonziana, la psicoanalisi freudiana sostiene il primato della sessualità eterosessuale e procreativa, rispondente ai bisogni e ai desideri maschili, e per tale ragione il femminismo deve rigettarla *in toto*. La critica al pensatore viennese viene ripresa in più testi della raccolta degli scritti lonziani del 1974: nel *Manifesto di Rivolta femminile* e in *Sputiamo su Hegel* è espressa in termini più generali, mentre, in *La donna clitoridea e la donna vaginale*, si focalizza sulle questioni principali che Freud sviluppa a proposito della sessualità femminile.

Nel *Manifesto di Rivolta femminile* la pensatrice introduce la critica alla psicoanalisi freudiana affrontando in maniera generale la questione della sessualità: Lonzi si limita a denunciare il condizionamento ai ruoli sessuali che sia donne che uomini subiscono già «nella primissima infanzia» all'interno della famiglia (Lonzi 2010, 7) e una sessualità basata su rapporti di forza che erotizzano l'inferiorità della donna (Lonzi 2010, 9). In *Sputiamo su Hegel*, queste prime considerazioni assumono dei contorni più precisi. Lonzi afferma non soltanto che la famiglia è il luogo in cui si fissano i ruoli sessuali sia maschile che femminile, ma anche che è un'autorità maschile a gestire i rapporti familiari attraverso il controllo della sessualità. L'uomo si avvale dei ruoli su cui è fondata la famiglia per difendere il proprio dominio: in quanto marito, impedisce alla moglie di avere un desiderio autonomo dal suo, in quanto padre, impedisce al figlio di diventargli un rivale sessuale (Lonzi 2010, 32). Già nel delineare sommariamente i soggetti e i problemi in causa, vediamo che uomini e donne, seppur sottoposti alla medesima autorità, per l'autrice sono iscritti in destini ben differenti. Tale questione, che avrà ampio spazio nel

successivo testo *La donna clitoridea e la donna vaginale*, emerge con maggiore chiarezza in un altro passo di *Sputiamo su Hegel*:

In tutte le famiglie il pene del bambino è una specie di figlio nel figlio, a cui si allude con compiacimento e senza inibizioni. Il sesso della bambina viene ignorato: non ha nome, né vezzeggiativo, né carattere, né letteratura. Si approfitta della sua segretezza fisiologica per tacerne l'esistenza [...] (Lonzi 2010, 35).

Questa descrizione dei due sessi, quello maschile vezzeggiato ed elogiato e quello femminile ignorato e taciuto, permette a Lonzi di evidenziare come la svalorizzazione della donna, oltre che sul piano filosofico e politico, venga prodotta anche sul piano sessuale. La critica a Freud, che prende dei contorni più precisi nello scritto *La donna clitoridea e la donna vaginale*, si introduce proprio su questo punto: secondo Lonzi, lo psicoanalista è responsabile della costruzione teorica su cui si poggia tale considerazione della sessualità femminile.

Nei confronti di Freud Lonzi svolge una critica serrata, che mira a smontare punto per punto l'immagine della donna che emerge dalla teoria psicoanalitica al fine di proporre una nuova prospettiva di liberazione. Come per gli altri autori affrontati finora e in modo ancora più evidente, l'argomentazione lonziana non rende facile rintracciare le opere con cui si confronta: per questa ragione riteniamo necessario, prima di entrare nel merito della critica della nostra pensatrice, ricostruire brevemente le tappe essenziali del discorso freudiano sulla sessualità femminile.

Lo psicoanalista viennese affronta tale tema in diversi scritti, quali *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905, *L'organizzazione genitale infantile* del 1923, *Il tramonto del complesso edipico* del 1924, *La sessualità femminile* del 1931 e *La femminilità* del 1932. Come si evince facilmente dalle differenti date di pubblicazione di queste opere, Freud non ha lasciato un'opera sistematica che esaurisce l'argomento, ma lo ha sviluppato in diversi momenti nell'arco della sua decennale riflessione. Il primo testo in cui Freud si occupa della sessualità femminile è il secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, nel quale indaga la sessualità infantile. In questo breve testo, il pensatore si concentra principalmente sulla sessualità maschile, considerata più comprensibile, deducendo il comportamento sessuale della bambina come riflesso del coetaneo maschio. Detto in altri termini, Freud non rintraccia una

differenza tra le pulsioni di maschi e femmine, bensì afferma che la sessualità infantile femminile è di carattere maschile:

Si potrebbe affermare che la sessualità della bambina ha carattere assolutamente maschile. Anzi se si sapesse dare ai concetti di maschile e femminile un contenuto più determinato, si potrebbe anche sostenere la tesi che la libido è di natura maschile, sia che si presenti nell'uomo che nella donna (Freud 2003, vol. 4, 525).

A questa considerazione si associa l'idea che la zona erogena attorno alla quale si concentra la sessualità automasturbatoria infantile sia la medesima per entrambi i sessi: per Freud, infatti, l'organo sessuale della bambina è la clitoride, ritenuta un *omologo del pene* del bambino. Lo psicoanalista elabora quindi due narrazioni parallele per lo sviluppo psicosessuale maschile e femminile: il bambino, avvertitosi della mancanza del pene nella bambina, temendo di subire la stessa sorte, sviluppa il complesso di castrazione; la bambina, osservando la propria mancanza, «è subito disposta a riconoscerl[a] e soccombe all'*invidia del pene*», organo che in un primo momento era convinta di possedere (Freud 2003, vol. 4, 504, corsivo mio).

L'opera successiva in cui Freud elabora la sessualità femminile è *L'organizzazione genitale infantile*: in questa sede, lo psicoanalista ribadisce come a una prima fase fallica, che accomuna uomini e donne, segua una fase genitale, da dove inizia l'effettiva differenziazione sessuale. Essa, secondo l'autore, si sviluppa nella pubertà, periodo in cui i giovani uomini permangono nella medesima identificazione fallica dell'infanzia, mentre le giovani donne attuano uno *spostamento verso la vagina*. A partire da questa fase dello sviluppo psicosessuale, per Freud diventa possibile e opportuno parlare di maschile e femminile come termini che attribuiscono a uomini e donne caratteristiche differenti: «la mascolinità riunisce in sé le caratteristiche del soggetto, dell'attività e del possesso del pene. La femminilità assume in sé le caratteristiche dell'oggetto e della passività» (Freud 2003, vol. 9, 567).

Un tassello importante dell'elaborazione freudiana è la questione del complesso di Edipo: nella sua trattazione emerge come, secondo l'autore, l'organizzazione naturale della *sessualità* sia *eterosessuale* e incentrata sulla pratica del *coito*. Accennato già in *Tre saggi sulla teoria sessuale*, il tema viene ripreso e approfondito ne *Il tramonto del complesso edipico*. Secondo Freud, nel maschio il complesso

d'Edipo è una fase transitoria, oltrepassata la quale il bambino arriva alla sua completa maturazione psicosessuale, che è di tipo fallico, e assume per sé l'attività libidica. Il complesso edipico sorge dall'istintiva propensione incestuosa del bambino nei confronti della madre e dalla conseguente percezione del padre come un rivale nella conquista dell'oggetto d'amore. È l'angoscia di castrazione a porre fine alla fase edipica maschile: la mancanza del pene nella bambina fa percepire al bambino l'evirazione da parte del padre come una minaccia reale, per tale ragione egli supera l'attrazione incestuosa e si proietta verso oggetti d'amore esterni al nucleo familiare. Nella bambina la situazione è ben differente: per lei il complesso di Edipo non si risolve a causa del complesso di castrazione ma, al contrario, si sviluppa a partire da esso. Ricordiamo che nel secondo saggio sulla teoria sessuale Freud ha già rilevato che la bambina accetta di aver subito l'evirazione, per cui non conosce angoscia per la possibile perdita ma introietta il senso di inferiorità causato dalla mancanza del pene. Ne *Il tramonto del complesso edipico*, Freud aggiunge che tale complesso si propone per lei come possibilità di compensazione della propria mancanza: ella si rivolge verso il padre come soggetto che detiene il pene desiderato. Questa fase è transitoria, viene sostituita velocemente dal desiderio di avere un bambino dal padre e di dare un bambino al padre. Come afferma lo psicoanalista nel suo breve scritto: «la bambina scivola (si potrebbe dire sulle tracce di un'equazione simbolica), dal pene al bambino: il complesso edipico culmina col desiderio [...] di ricevere dal padre un bambino come regalo, di generargli un figlio» (Freud 2003, vol. 10, 32). A differenza del bambino, nella bambina il complesso edipico non risolve repentinamente, bensì si affievolisce nel tempo:

[...] il desiderio di avere un pene e di avere un bambino persistono nell'inconscio femminile, determinando il futuro sviluppo della donna. I due desideri, per il possesso di un pene e di un bambino, permangono fortemente investiti nell'inconscio e aiutano così l'essere femminile a prepararsi per la sua futura funzione sessuale (Freud 2003, vol. 10, 32).

Secondo Freud, il complesso d'Edipo permane nella donna anche per lunghi anni, e in alcune occasioni non si risolve mai, a causa della fisiologia femminile, e per questo motivo lo psicoanalista viennese afferma che «l'anatomia è il destino»

della donna. È la dimensione ridotta della clitoride in confronto al pene, infatti, a provocare sia l'invidia del pene che il successivo senso di inferiorità, sentimenti che non svaniscono mai del tutto neanche nella donna adulta e che, anzi, ne determinano la «funzione sessuale». Lo spostamento verso la vagina, *l'orientamento eterosessuale* e il *desiderio procreativo* nella donna sono, infatti, condizionati dal costante tentativo di compensare la propria mancanza attraverso il possesso di un pene nel coito e attraverso il possesso di un bambino attraverso la maternità. In questa opera Freud aggiunge anche che lo spostamento dalla clitoride alla vagina implica una perdita della libido maschile e un rivolgimento della donna verso *l'affettività*:

La minore intensità del contributo sadistico alla pulsione sessuale, che bisogna mettere in rapporto con l'atrofizzazione del membro, facilita la trasformazione delle aspirazioni sessuali dirette in aspirazioni inibite di tenerezza (Freud 2003, vol. 10, 34).

Nello scritto *Alcune conseguenze psichiche delle differenze anatomiche tra i sessi*, Freud entra ancora nel merito del funzionamento psicosessuale femminile. Qui il medico viennese sostiene che la bambina non è naturalmente attratta dal padre ma, come il bambino, ha un legame primario con la madre (Freud 2003, vol. 10, 208). Per motivare lo spostamento di attenzione dalla madre al padre, Freud ritorna sull'invidia del pene: la bambina si allontana dalla madre quando immagina che sia lei ad averle negato l'organo sessuale (Freud 2003, vol. 10, 210). La certezza che sia lei la causa della propria mancanza conduce la bambina a provare disprezzo per la madre, ad allontanarsene e a spostare il proprio investimento sul padre come nuovo oggetto d'amore. Tale teoria, secondo il pensatore austriaco, è convalidata da diversi comportamenti osservabili nella bambina, tra i quali il disprezzo per il sesso femminile e il rifiuto della masturbazione. Quest'ultimo sopraggiunge in un secondo momento nella vita sessuale della bambina: in quanto attività attraverso cui ella, come il bambino, ha espresso l'attaccamento erotico provato per la madre, ora viene rifiutata e diviene, definitivamente, «aliena alla natura della donna» (Freud 2003, vol. 10, 213).

In due scritti successivi, *La sessualità femminile* e *La femminilità*, Freud ripercorre e approfondisce quanto aveva elaborato precedentemente. Nel primo testo,

analizzando l'importanza del legame preedipico con la madre, lo psicoanalista afferma che la donna può volgersi adeguatamente verso la propria sessualità femminile solo dopo essere riuscita a risolvere il proprio conflitto con il materno. In caso contrario, la donna può rimanere bloccata nella negazione completa della sessualità, la *frigidity*, oppure può illudersi che la castrazione sia una fase transitoria e fissarsi, dunque, su *un'identità mascolina* (Freud 2003, vol. 11, 184). Nel secondo testo, Freud insiste su questa ultima questione, asserendo che per non soffrire di frigidity o di mascolinità, nella bambina deve insorgere lo spostamento della zona erogena dalla clitoride alla vagina (Freud 2003, vol.11, 229). In questa sede, il pensatore aggiunge che nella donna l'invidia del pene, il senso di inferiorità e la misoginia che esso comporta, possono risolversi soltanto con la maternità di un figlio maschio: quest'ultimo, «porta[ndo] con sé l'agognato pene» (Freud 2003, vol. 11, 234), può procurarle «la soddisfazione di tutto quello che le è rimasto del proprio complesso di mascolinità» (Freud 2003, vol. 11, 239). Gli snodi dell'argomentazione freudiana a cui Lonzi rivolge la sua critica, e che esamineremo ora nel dettaglio sono: l'analogia pene-clitoride e la conseguente invidia femminile del pene, lo spostamento della zona erogena verso la vagina e l'insistenza su una sessualità eterosessuale e coitale, la polarizzazione tra l'uomo, soggetto a cui è riservata l'attività libidica e la masturbazione, e la donna, oggetto passivo, alla ricerca di affetto e tenerezza.

Il testo in cui Lonzi si concentra sulla critica alla psicoanalisi è *La donna clitoridea e la donna vaginale*. L'autrice introduce la sua argomentazione con due assempi lapidari:

Il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene. [...]

La vagina è [...] quella cavità del corpo femminile in cui, contemporaneamente all'orgasmo dell'uomo, inizia il processo di fecondazione (Lonzi 2010, 61).

Lonzi si rifà alle più celebri teorie mediche sulla sessualità della sua epoca, quali gli studi di Masters e Johnson pubblicati con il titolo *L'atto sessuale nell'uomo*

e nella donna (1966)⁷, per affermare il fulcro della sua argomentazione, la distinzione tra clitoride e vagina. Emerge immediatamente, dunque, una concezione della sessualità che è assolutamente in linea con l'elaborazione femminista degli anni Settanta⁸. Mettere al centro la fisiologia dell'organo sessuale ha lo scopo di far irrompere nel discorso politico i corpi che reclamano autodeterminazione e libertà dall'intervento delle istituzioni oppressive. In questo panorama, per Lonzi la clitoride è l'avamposto della resistenza alla concezione patriarcale della sessualità che, spostando l'attenzione sulla vagina, accentua il suo esclusivo carattere procreativo⁹. La pensatrice, infatti, rimarca che gli stessi studi medici e psicoanalitici che riconoscono nella clitoride l'organo sessuale specifico della donna, finiscono per enfatizzare la funzione della vagina nella sessualità femminile (Lonzi 2010, 89-90). Ciò, secondo Lonzi, è dovuto dal fatto che la sessualità patriarcale è interamente costruita sulla fisiologia e sul piacere maschile e considera quella femminile solo in quanto complementare. Nel pene, emissione dello sperma e orgasmo coincidono (Lonzi 2010, 61): da tale elemento anatomico, la cultura ha dedotto l'idea che esista una sola sessualità idonea, sia maschile che femminile, *eterosessuale, coitale e procreativa* (Lonzi 2010, 65-66). Prescrizione che, nella donna, prende la forma dell'enfasi sull'organo sessuale in cui funzione procreativa e funzione sessuale vengono a coincidere, la vagina: «la cultura patriarcale, essendo procreativa, ha creato per la donna un modello di piacere vaginale» (Lonzi 2010, 63). Lonzi prosegue la sua riflessione asserendo che le donne, sulla base della capacità o meno di conformarsi a questo modello sessuale, vengono giudicate e distinte. Ciò costituisce un elemento che accomuna Beauvoir e Lonzi nella critica alla psicoanalisi: ne *Il secondo sesso*, riprendendo criticamente le principali teorie freudiane sulla sessualità femminile, la filosofa francese contesta a Freud la riduzione della questione femminile «al conflitto tra le tendenze “viriloidi” e “femminili”» (Beauvoir 2008, 71), mentre Lonzi utilizza le espressioni “donna vaginale” e “donna clitoridea” per

⁷ Cfr. Lonzi 2010 (82, 89-90, 103-104). La pensatrice si rifà anche alle teorie di Alfred Kinsey (Lonzi 2010, 71-72, 74).

⁸ A tal proposito, si veda in particolare Koedt (1970).

⁹ La posizione di Lonzi in merito alla sessualità ha numerosi punti in comune con quella espressa dalla pensatrice francese Monique Wittig nell'articolo *Paradigmes* (2001, 89-97). L'elemento che distingue nettamente le elaborazioni delle due autrici è, da parte di Lonzi, l'accento posto sulla fisiologia e, da parte di Wittig, l'attenzione esclusiva per la dimensione discorsiva dell'oppressione e della liberazione.

esprimere la differenza posta tra la donna che esprime una «giusta sessualità» (Lonzi 2010, 66) e la donna che viene definita dalla psicoanalisi mascolina e infantile. Vedremo come, nell'ottica della nostra autrice, la vaginale è la donna che si adegua all'imposizione maschile e la clitoridea è colei che, non adeguandosi, si pone come la protagonista della liberazione femminile.

Dall'analisi della figure della donna vaginale e della donna clitoridea emerge in maniera chiara come il riferimento polemico di Lonzi sia Freud. La donna vaginale descritta da Lonzi, infatti, ha le caratteristiche della donna che ha una sessualità conforme allo sviluppo normale teorizzato dallo psicoanalista e che abbiamo visto sopra: la dislocazione della zona erogena dalla clitoride alla vagina e l'inclinazione a una sessualità volta alla tenerezza e alla procreazione, producono il suo sviluppo psicosessuale "corretto" (Lonzi 2010, 71). Lonzi è netta nel contestare l'interpretazione freudiana: quanto per Freud è «il frutto di una maturazione psicosessuale della donna», per la pensatrice «è il prodotto del suo adattamento psicosociale» (Lonzi 2010, 103). Il momento che per Lonzi segna la fine della libera evoluzione femminile e l'inizio del condizionamento risiede proprio nello spostamento della zona erogena dalla clitoride alla vagina per tramite dell'«interdizione all'autoerotismo»: tale divieto blocca lo sviluppo della sessualità femminile e conduce la donna «inesperta o colpevolizzata al mito dell'orgasmo vaginale» (Lonzi 2010, 91)¹⁰. La ricerca della tenerezza e dell'affetto, che per Freud costituisce la prova della maturazione della donna e del fatto che la passività costituisce la vera essenza femminile, per Lonzi è un «abbandono all'altro» che conferma, in ambito sessuale, la dipendenza femminile dall'uomo e dalla cultura maschile. Nelle parole di Lonzi la donna, attraverso il mito della fusione emotiva con il partner, è indotta a rinunciare al proprio erotismo e a soddisfarsi esclusivamente attraverso il godimento dell'altro (Lonzi 2010, 77 80, 103, 108). Nella teoria dello sviluppo sessuale femminile che Freud giudica "normale", Lonzi riconosce e critica quel processo di *naturalizzazione* che ha precedentemente individuato come la modalità strutturale con cui la cultura maschile produce l'inferiorizzazione femminile¹¹: «la sessualità a modello

¹⁰ È evidente il riferimento al testo di Anne Koedt *The Myth of Vaginal Orgasm* (1970).

¹¹ A tal proposito si torni al secondo capitolo, in particolare al terzo paragrafo.

procreativo si manifesta per quello che è: una cultura, i cui valori e i cui tabù riflettono il concetto di “natura” che vi è stato elaborato in relazione agli scopi della civiltà che l’ha espresso» (Lonzi 2010, 63). L’analisi della questione sessuale fa emergere un ulteriore aspetto della naturalizzazione che nella riflessione critica su Hegel non è presente: «aver imposto alla donna una coincidenza che non esisteva *come dato di fatto nella sua fisiologia* è stato un gesto di violenza culturale che non ha riscontro in nessun tipo di colonizzazione» (Lonzi 2010, 61 corsivo mio). Con l’uso del lemma “colonizzazione” Lonzi evoca un’analogia tra l’oppressione che le donne subiscono in materia sessuale e quella subita dai popoli colonizzati e razzializzati dal dominio occidentale. Tuttavia, l’analogia si interrompe bruscamente. La colonizzazione delle donne, per l’autrice, ha una caratteristica che la rende specifica e differente da qualsiasi altra: l’incorporazione del principio che le subordina. In questo modo, la pensatrice sottolinea come lo spostamento della zona erogena nella vagina dimostri che la naturalizzazione non è un processo meramente simbolico, bensì un’operazione di iscrizione nel corpo che annulla il dato naturale di partenza. Per tale ragione, la nostra autrice equipara la teoria freudiana sulla sessualità femminile alla clitoridectomia (Lonzi 2010, 62), pratica chirurgica che prevede la rimozione, totale o parziale, della clitoride¹². Quella della naturalizzazione è un’argomentazione che anche Beauvoir ha utilizzato contro Freud: la filosofa francese mette in evidenza come il sessismo della prospettiva freudiana si esprima in prima istanza nell’attribuire aprioristicamente al pene un’egemonia che non è mai stata dimostrata dalla scienza (Beauvoir 2008, 64). Nel discorso lonziano si aggiunge un ulteriore dato: la denuncia della violenza subita dalle donne attraverso la naturalizzazione della subordinazione sessuale non è rivolta solo all’uomo: le donne stesse sono individuate come responsabili della sua reiterazione. *L’olocausto di sé* (Lonzi 2010, 69, 112-113), che l’autrice ha individuato nel modo in cui le donne hanno partecipato alla politica rivoluzionaria, in questa sede si ripropone come *complicità* della donna vaginale con l’ordine patriarcale che, a livello sessuale e culturale, «sor-

¹² La clitoridectomia viene praticata tutt’oggi in alcuni paesi del continente africano. Ancora una volta, come abbiamo già sottolineato, Lonzi non distingue tra differenti modalità di oppressione e differenti livelli di violenza che una donna può subire a seconda della sua razza e della sua provenienza geografica (così come ignora le distinzioni di classe, di istruzione e di condizione economica). A questo proposito rimandiamo alla nota 14 del secondo capitolo.

regge il mito del grande pene potente e [...] custodisce l'ideologia della virilità patriarcale» (Lonzi 2010, 89). Le implicazioni di questa riflessione non rimangono sul piano della sessualità, ma toccano il piano esistenziale e politico. Due sono i passi de *La donna clitoridea e la donna vaginale* in cui ciò emerge: il primo, «col modello sessuale imposto dall'uomo la donna, privata della scoperta e della manifestazione della sua propria sessualità, acquisisce la rinuncia e la sottomissione come caratteristiche del suo essere femminile» (Lonzi 2010, 63); e il secondo, «godendo di un piacere come risposta al piacere dell'uomo la donna perde se stessa come essere autonomo, esalta la complementarietà al maschio, trova in lui la sua motivazione di esistenza» (Lonzi 2010, 63). Queste parole evidenziano che, tanto la violenza esercitata dall'uomo sul corpo femminile, quanto la complicità che la donna riserva a questo processo, hanno degli effetti talmente profondi che mettono in pericolo il processo stesso di soggettivazione della donna: ella, infatti, rinunciando alla propria sessualità e identificandosi nell'oggetto passivo del desiderio altrui, percepisce la dipendenza dal maschile come costitutiva della propria soggettività.

In quanto dimensione principale dell'inferiorizzazione femminile, la sessualità risulta altrettanto il principale spazio da cui pensare la liberazione. Non essendo un dato immutabile, ma l'esito di un rapporto di forze, la sessualità femminile può essere riconsegnata alla donna clitoridea in quanto soggetto consapevole del piacere e dei bisogni femminili. L'idea che la sessualità sia costruita dall'ordine patriarcale richiama, in una certa misura, il pensiero del filosofo francese Michel Foucault. Nell'opera *La volontà di sapere* del 1976, l'autore introduce uno studio dettagliato sul modo in cui, dall'età moderna in poi, si dà la sessualità. Contrario alla riduzione della questione a un problema di repressione¹³, Foucault sostiene che, attraverso delle «tecniche polimorfe» di divieto e di incitamento (Foucault 1978, 17), il potere-sapere «penetra» nel quotidiano degli individui e «controlla» le forme del loro piacere (Foucault 1978, 16). In questa ottica, la sessualità non appare come «una specie di dato naturale che il potere cercherebbe di domare» quanto piuttosto come «un

¹³ Nel prossimo paragrafo dedicato alla critica a Wilhelm Reich, vedremo come, anche Lonzi, si oppone al concetto di repressione sessuale.

dispositivo storico» che ha come scopo «la produzione stessa della sessualità» (Foucault 1978, 94). Seguendo il ragionamento foucaultiano, si può affermare che l'autrice femminista condivide l'idea di un potere che produce “positivamente” la sessualità: l'ordine patriarcale descritto da Lonzi, infatti, non si limita a vietare la posizione clitoridea, ma incita al coito eterosessuale per scopi riproduttivi. Allo stesso modo, la naturalizzazione della sessualità che Lonzi rintraccia può essere spiegata come un processo discorsivo che, descrivendo un certo tipo di pratiche sessuali come naturali, incoraggia uomini e donne a metterle in atto. Il riferimento a Foucault permette, dunque, di comprendere meglio quanto affermato dalla nostra autrice in merito alla naturalizzazione della sessualità proposta dall'ordine patriarcale. Tuttavia, non è possibile non tenere conto delle enormi differenze tra il discorso di Lonzi e quello di Foucault. Il pensatore, infatti, affermando che la sessualità è una «trasposizione in discorso» del sesso» (Foucault 1978, 16), enfatizza il carattere discorsivo di tale dispositivo. Lonzi, al contrario, non dismette mai il riferimento al corpo e al sesso vero e proprio in quanto, a suo parere, rappresentano il campo su cui è necessario combattere il potere patriarcale. Un'ulteriore elemento di differenza è costituito proprio dalla relazione tra sessualità e potere che l'autore e l'autrice differenzialmente utilizzano. Il pensatore francese vede la sessualità come un campo che, a partire dall'inizio dell'età moderna, viene interessato da molteplici espressioni di un potere disseminato e anonimo (Foucault 1978, 82). La pensatrice femminista, al contrario, ha in mente un preciso potere, quello patriarcale, che prende vita in una gamma di comportamenti differenti ma tutti concentrati sulla subordinazione femminile al piacere maschile.

Tornando all'argomentazione lonziana, la pensatrice contesta all'elaborazione freudiana l'idea che la clitoridea sia la donna che non ha avuto uno sviluppo psicosessuale adeguato. Lonzi riprende in più punti del suo testo i termini con cui Freud definisce tale soggetto: la sua sessualità è rimasta bloccata alla fase fallica e dunque è «infantile», «immatura» e «frigida» (Lonzi 2010, 65, 67), la sua fissazione sulla clitoride la identifica come lesbica, o «mascolinizzata», (Lonzi 2010, 100), simile a un uomo sia nel comportamento sessuale che in quello sociale. Il mancato approdo alla vagina e l'impossibilità di seguire il divieto della masturbazione costituiscono gli eventi dello sviluppo psicosessuale che fanno della donna clitoridea una fallita

nel mondo patriarcale in quanto ella «non arriva a identificarsi affettivamente nel ruolo» femminile (Lonzi 2010, 109). Per Lonzi, quello che Freud giudica un fallimento non è che la mancata adesione della donna clitoridea al modello sessuale da lui elaborato: tutto quanto della sessualità non mette al centro il «pene-egemone» (Lonzi 2010, 66) è declassato al grado di masturbazione, di comportamento infantile o omosessuale (Lonzi 2010, 66, 79). Lonzi afferma che l'imputazione al lesbismo contribuisce ad aggravare l'oppressione della donna clitoridea rispetto a quella subita dalle donne che aderiscono al mito sessuale maschile (Lonzi 2010, 66).

La donna clitoridea che Lonzi ha in mente è, ovviamente, ben differente da quell'immagine femminile proposta da Freud: lungi dall'essere un soggetto malato, ella rifiuta consapevolmente il coito in quanto non confacente al proprio godimento sessuale. In questo ultimo passaggio si fa evidente la critica all'eterosessualità, a cui abbiamo solo accennato nella parte dedicata alla donna vaginale. Il rifiuto da parte della donna clitoridea del coito con l'uomo, la ricerca di una sessualità autonoma, infatti, richiamano altre elaborazioni di critica femminista all'eterosessualità. In questo senso, è interessante tentare un confronto con due pensatrici rappresentative del pensiero lesbofemminista, quali Adrienne Rich e Monique Wittig. Entrambe sviluppano, un decennio dopo Lonzi, una radicale critica all'eterosessualità da un punto di vista lesbico. Al testo di Rich del 1980 *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica* si deve la definizione di "eterosessualità obbligatoria" per definire il sistema sessuale che impone alle donne «la supremazia maschile» (Rich 2012, 11). All'interno de *La pensée straight*, un testo che raccoglie articoli e interventi della pensatrice, Wittig parla dell'eterosessualità come di un «regime politico [...] fondato sull'asservimento delle donne» (Wittig 2001, 11)¹⁴. L'articolo del 1979 *Paradigmes* affronta la questione dell'eterosessualità in termini molto simili a quelli lonziani. In posizione polemica con la psicoanalisi freudiana, responsabile di aver contribuito all'istituzionalizzazione della norma eterosessuale, Wittig afferma che l'eterosessualità

Corrisponde a uno sforzo di normalizzazione della sessualità dominante intrapreso in modo particolare dalla psicoanalisi [...]. Questo concetto è una razionalizzazione

¹⁴ Traduzione mia dal testo francese.

che consiste nel presentare come un fatto biologico, fisico, istintuale, inerente alla natura umana, la confisca della riproduzione delle donne e dei loro corpi da parte degli uomini (Wittig 2001, 91)¹⁵.

In ultimo, ponendo la riproduzione come la normale finalità della sessualità, secondo Wittig, l'eterosessualità è responsabile della naturalizzazione della differenza culturale tra i sessi (Wittig 2001, 91-92). Entrambe le pensatrici mettono al centro della propria riflessione la figura della lesbica: la sua distanza dalla norma sessuale imposta, la rende, più della donna eterosessuale, il personaggio centrale di un pensiero femminista che intende rifiutare il dominio maschile, i comportamenti e le pratiche sessuali che impone. Con la definizione di *continuum* lesbico, Rich si riferisce a quelle donne che, non necessariamente legate da un rapporto sessuale, condividono «espressioni di intensità affettiva primaria [...], quali il condividere una ricca vita interiore, l'alleanza contro la tirannia maschile, lo scambio reciproco di appoggio pratico e politico» (Rich 2012, 47). Nella stessa direzione, Wittig radicalizza la rivalutazione della lesbica, trasformandola in una figura rappresentativa della liberazione dal dominio dei generi tanto da distinguerla nettamente dalla donna, indissolubilmente legata al sistema eterosessuale. Il finale del saggio wittigiano *The Straight Mind*¹⁶ risulta, in questo senso, emblematico: «non sarebbe corretto affermare che le lesbiche socializzano, fanno l'amore, vivono con altre donne, perché la "donna" ha un significato solo all'interno di un sistema di pensiero ed economico eterosessuale. Le lesbiche non sono donne» (Wittig 1992, 32)¹⁷.

Lonzi, Rich e Wittig condividono, dunque, la critica radicale all'eterosessualità come sistema di imposizione sulle donne. Tuttavia, l'analogia del pensiero lonziano con le elaborazioni delle pensatrici appena menzionate si interrompe nel merito del posizionamento scelto dalla nostra autrice. Diversi passi de *La donna clitoridea e la donna vaginale* dedicati alla critica dell'eterosessualità, infatti, fanno emergere come Lonzi non rifiuta il rapporto eterosessuale *tout court*, ma l'imposizione maschile che lo rende «un dogma» (Lonzi 2010, 96):

¹⁵ Traduzione mia dal testo francese.

¹⁶ Il saggio *The Straight mind* è stato pubblicato nell'originale inglese nel 1992 all'interno di una raccolta di scritti con lo stesso titolo.

¹⁷ Traduzione mia dal testo inglese.

Non ci pronunciamo sull'eterosessualità: non siamo così cieche da non vedere che è un pilastro del patriarcato, non siamo così ideologiche da rifiutarla a priori. Ognuna di noi può studiare quanto le piace o spiace il patriarca o l'uomo (Lonzi 2010, 66).

In questo passo, Lonzi segna, dunque, una differenza tra “il patriarca” e “l'uomo”: è evidente l'intenzione dell'autrice di distinguere la cultura patriarcale oppressiva dal singolo uomo capace di distaccarsi dal ruolo autoritario riservatogli dalla cultura. La critica, dunque, è all'eterosessualità in quanto istituzione patriarcale, che impedisce alla donna un'esperienza sessuale pienamente soddisfacente e la confina alla complementarità con l'uomo. La pensatrice, a tal proposito, afferma: «al di fuori del legame insostituibile comincia la vita tra i sessi. Non è più l'eterosessualità a qualsiasi prezzo, ma l'eterosessualità se non ha prezzo» (Lonzi 2010, 95). Lonzi, dunque, si esprime a partire dal posizionamento di donna eterosessuale che non rifiuta il rapporto con l'uomo, ma ne tenta una rifondazione. Tuttavia, riteniamo sia rilevabile un'altra ragione, di natura politica, che guida l'elaborazione lonziana:

Noi vogliamo affermare l'amore clitorideo come modello di sessualità femminile nel rapporto eterosessuale, poiché non ci basta avere la clitoride come punto di riferimento cosciente durante il coito né vogliamo che l'ufficialità sulla clitoride appartenga al rapporto lesbico (Lonzi 2010, 96).

L'autrice non intende farsi promotrice della possibilità che l'erotismo clitorideo divenga una pratica sessuale né che esso venga identificato esclusivamente con la sessualità lesbica. Riguardo a questa seconda questione, Lonzi è evidentemente preoccupata che la sua argomentazione possa dare luogo alla divisione tra donne di differente orientamento sessuale. Abbiamo già mostrato nel secondo capitolo come per Lonzi il discorso femminista sia basato sul riconoscimento di un'unica forma di oppressione, di natura patriarcale, che investe tutte le donne, senza distinzioni basate su indicatori sociali quali la razza e la classe. Vediamo ora che vale lo stesso ragionamento anche per l'orientamento sessuale.

La riflessione lonziana sulla donna clitoridea, come è stato per la donna vaginale, vede uno stretto rapporto tra il piano sessuale e il piano esistenziale: la donna che prova il piacere clitorideo è colei che, non avendo ceduto al condizionamento patriarcale, riconosce la propria autonomia psichica dall'uomo. Durante il suo sviluppo sessuale, la clitoridea ha resistito ai tentativi di condurla al piacere vaginale e al mito dell'amore fusionale: in tal modo, si è concentrata su di sé in quanto soggetto autonomo, anche fuori dall'ambito sessuale. Da qui, secondo l'ottica lonziana, si può ben comprendere la ragione dell'ostilità che l'uomo le ha riservato. Freud, in questo senso, si è dimostrato un portavoce del patriarcato: il pensatore austriaco, infatti, ha teorizzato l'elemento che, a detta di Lonzi, ha fiaccato ogni minaccia proveniente dalla "vita clitoridea": *l'analogia tra pene e clitoride* (Lonzi 2010 105). L'equivalenza tra l'organo maschile e l'organo femminile, secondo Lonzi, ha sottratto alla donna la consapevolezza di possedere, inscritto sul corpo, il centro della propria autonomia. La clitoridea si rivela, dunque, una donna che, pur intuendo la possibilità di sottrarsi al ruolo femminile tradizionale, non possiede ancora la consapevolezza della propria potenzialità e resta imbrigliata in un rapporto di dipendenza con il maschile. Essa risulta dunque un'immagine non risolta, di donna liberata ma che, allo stesso tempo, affronta costantemente la norma patriarcale:

La donna clitoridea non è la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile – poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo – ma quella che ha fronteggiato momento per momento l'invadenza di questo mito e non ne è rimasta presa (Lonzi 2010, 92).

L'atteggiamento non prescrittivo assunto da Lonzi viene testimoniato dalla rivendicazione provocatoria dell'*invidia del pene*, di cui la nostra autrice fornisce una nuova spiegazione. A suo avviso, l'invidia della clitoridea nei confronti dell'uomo non ha nulla a che fare con l'organo maschile, come ritiene Freud, bensì è provocata dal vedersi negata una sessualità in proprio, disconoscimento che l'uomo, in quanto privo di conflitti in materia, non conosce: «cos'altro può essere questa invidia, infatti, se non il desiderio di una sessualità non complementare, dunque non collegata a un destino di dipendenza contrastante con le spinte all'autonomia di chi si sente un individuo?» (Lonzi 2010, 104-105). Anche Beauvoir ha criticato Freud

a tal proposito. Pur non condividendone *in toto* la prospettiva e le conclusioni, alla posizione freudiana Beauvoir preferisce quella di Alfred Adler¹⁸. A differenza di Freud, Adler ha attribuito non a una condizione originaria, fisiologica, il complesso di inferiorità sofferto dalla donna, ma alle condizioni sociali che ella vive. Riferendosi al pensiero adleriano, la filosofa francese afferma:

Non è l'assenza del pene a provocare tale complesso, ma tutto l'insieme della situazione; la bambina invidia il fallo in quanto simbolo dei privilegi accordati ai maschi; il posto che occupa il padre nella famiglia, l'universale preponderanza dei maschi, l'educazione, tutto la rafforza nell'idea della superiorità maschile (Beauvoir 2008, 65).

Per Beauvoir, rintracciare le cause sociali dell'invidia femminile significa sostenere la necessità di un approccio non psicologico, ma esistenzialista, l'unico in grado di tenere insieme diversi livelli di analisi. Per Lonzi, al contrario, la rivendicazione dell'invidia del pene è accompagnata dalla dichiarazione, altrettanto provocatoria, di un'analogia tra pene e clitoride. Come abbiamo già mostrato, Lonzi sostiene che la clitoride è un «centro del piacere» sessuale tanto quanto il pene e che, dunque, le deve essere riconosciuto lo status di organo sessuale (Lonzi 2010, 105). Tale equivalenza, tuttavia, non significa uguaglianza: «equivalenza non significa uguaglianza in dimensione ridotta. Infatti [la clitoride] non si erige, non penetra, non emette sperma né urina [...]. Ha invece una particolarità unica: permette orgasmi multipli e ininterrotti se sottoposta a stimolazione adeguata» (Lonzi 2010, 105). La differenza tra clitoride e pene affonda nelle diverse caratteristiche fisiologiche dei due organi, che fanno della prima un organo esclusivamente deputato al godimento sessuale e del secondo l'organo che rappresenta la virilità patriarcale. La distanza tra i due organi, infatti, va ben oltre il mero aspetto anatomico e richiama la riflessione sulla maschilità avviata in *Sputiamo su Hegel*: secondo l'au-

¹⁸ Alfred Adler (1870-1937) è stato uno psicoanalista austriaco, tra i fondatori della psicologia psicodinamica. Tra le principali opere tradotte in italiano si ricordano: *Inferiorità e compenso psichico: un contributo alla medicina clinica* (2013), *La nevrosi e le sue problematiche* (2014), *Psicodinamica dell'eros: motivazioni inconsce della rinuncia alla sessualità* (2015).

trice, la clitoride «non può fornire alla donna alcuna partecipazione a quelle esperienze tipiche della virilità a cui è collegato il mito fallico patriarcale» (Lonzi 2010, 105). A tal proposito, l'autrice cita lo zoologo Wolfgang Wickler¹⁹ per sostenere che la società patriarcale «riproduce i privilegi che le comunità dei mammiferi hanno decretato all'aggressività del maschio» (Lonzi 2010, 72-73, 78-79, 105-106). In questo passaggio, Lonzi sembra naturalizzare la differenza maschile, asserendo che il pene è un organo che avvicina il comportamento dell'uomo a quello animale in modo tale da renderlo violento per natura. Ma anche in questo caso si tratta di un'interpretazione provocatoria che Lonzi stessa corregge:

La donna clitoridea, affermando una sessualità in proprio il cui funzionamento non coincide con la stimolazione del pene, abbandona il pene a se stesso. Tutto ciò che riguarda il pene non viene più a coincidere con l'espressione del dominio, da cui l'uomo trae gli stimoli esibizionistici e l'attitudine sadica, ma con la pura e semplice manifestazione del piacere. L'erezione non è richiesta dalla donna, né la potenza, né la forza, né niente. Il pene è il sesso in proprio dell'uomo ed è per lui: esso deve riscoprirsi in questa nuova dimensione della coscienza: il delirio di potere che glielo faceva riflettere nell'estasi femminile e gliene creava l'obbligo è un inganno della sua stessa dominazione (Lonzi 2010, 90).

Da questo passo de *La donna clitoridea e la donna vaginale* risulta che, per Lonzi, anche la maschilità è frutto del dominio patriarcale, un fatto culturale passibile di trasformazione. In tal senso, questa citazione richiama la questione della possibile alleanza tra donne e giovani, avviata in *Sputiamo su Hegel*²⁰. Con l'immagine della clitoridea che «abbandona il pene a se stesso», Lonzi intende affermare, infatti, che l'autonomia sessuale dichiarata dalla donna rompe la complicità della donna vaginale, costringendo di fatto l'uomo a rivedere il proprio comportamento sessuale e, di conseguenza, la certezza della sua dominazione. Solo accettando di dire addio all'immagine classica della virilità, i giovani possono pensare

¹⁹ Wolfgang Wickler (1931) è uno zoologo ed etologo tedesco che si è concentrato sullo studio della comunicazione intraspecie. Ha pubblicato numerosi articoli e opere di alta divulgazione, tra cui sono stati tradotti in italiano: *I dialetti degli animali* (1988) e *Gli animali questi peccatori. La vera natura del comportamento sessuale* (2012).

²⁰ Cfr. i paragrafi tre e quattro del precedente capitolo.

di avvicinarsi al movimento femminista. L'assenza di una critica della maschilità è ciò che Lonzi imputa anche ai movimenti di liberazione sessuale del suo tempo. Come d'abitudine, per muovere la sua polemica, Lonzi si rivolge a un grande autore del passato: Wilhelm Reich.

3.2. CRITICA A REICH. IL RIFORMISMO DELLA RIVOLUZIONE SESSUALE

Reich rappresenta per Lonzi la *Weltanschauung* dei movimenti di liberazione sessuale degli anni Sessanta e Settanta. Questi decenni vedono in Occidente intense battaglie che investono sia il piano dei diritti procreativi che quello dei costumi sessuali. Nel primo capitolo abbiamo già accennato alla situazione italiana: il dibattito infuocato sulla libertà di aborto che, a più riprese, investe il paese, la legge sul diritto al divorzio del 1974 e la riforma del diritto di famiglia del 1975²¹. Dal punto di vista internazionale, il Sessantotto rappresenta un anno fondamentale per la contestazione giovanile, che vede tra i suoi avvenimenti la *summer of love*²², evento che diffonde in tutto l'Occidente l'idea della libertà sessuale propagandata dal movimento *hippie*. A questi cambiamenti sociali fa esplicito riferimento Lonzi ne *La donna clitoridea e la donna vaginale*: nelle prime pagine, l'autrice menziona la contraccezione e l'aborto, e, a più riprese nel testo, accenna alla nuova idea di una sessualità libera (Lonzi 2010, 63-65). La descrizione di Lonzi non è entusiastica: aborto e anticoncezionali sembrano dare la possibilità di spezzare il vincolo tra sessualità e riproduzione ma, secondo l'autrice, finiscono per rinforzarlo. Come si è visto nel primo capitolo, ne *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Lonzi riprende una tesi, già espressa nel testo *Sessualità femminile e aborto* del 1971, che, dopo aver analizzato la critica al pensiero freudiano, si comprende con maggiore chiarezza: la pensatrice si dice contraria all'aborto in quanto, nel porre fine a una gra-

²¹ A questo proposito confronta la nota 2 nel primo capitolo di questo lavoro.

²² Con *summer of love* si identificano gli eventi trascorsi nell'estate del 1967 e, più in generale il clima di profondo cambiamento sociale e culturale che avviene tra il 1965 e il 1970 nella città di San Francisco. Per quanto riguarda la genesi del movimento *hippie* si veda la nota numero 58 del secondo capitolo.

vidanza indesiderata, esso non mette in questione il coito che ha causato tale gravidanza (Lonzi 2010, 58). In questo senso, la cosiddetta liberazione sessuale degli anni Sessanta e Settanta, di cui il controllo delle nascite è il fondamentale supporto tecnico, solo in apparenza libera le donne dal vincolo dei ruoli tradizionali che la procreazione forzata imponeva loro: in realtà, secondo l'autrice, essa lascia intatta l'alienazione della donna nel rapporto sessuale. Ad essa si aggiunge anche una nuova condizione: la libertà dei costumi, infatti, porta con sé il rifiuto dei ruoli tradizionali, dell'istituto matrimoniale e della maternità. Le donne, secondo Lonzi, si trovano così a subire anche un nuovo disprezzo per il ruolo di moglie e madre che la nuova prospettiva condanna (Lonzi 2010, 65).

Lonzi individua in Reich il pensatore che ha dato corpo teorico a queste trasformazioni e alle loro implicazioni misogine. Ne *la donna clitoridea e la donna vaginale*, i riferimenti al pensatore austriaco sono numerosi e da essi si può evincere come Lonzi conosca l'intera produzione teorica reichiana (a partire dai primi studi sulle disfunzioni sessuali, a quelli sulla personalità fascista, fino agli sviluppi concernenti l'energia orgonica). Tuttavia, in misura ancora maggiore rispetto al caso di Hegel, Marx e Freud, i riferimenti all'opera reichiana sono mescolati e sovrapposti in misura tale da rendere difficile ricondurli precisamente a passi certi dei testi dell'autore. Per fornire le nozioni sufficienti a comprendere la critica di Lonzi ricostruiremo brevemente i principali snodi del pensiero di Reich.

Wilhelm Reich è un intellettuale molto controverso, il cui lavoro teorico e clinico oscilla tra l'innovazione dei concetti e della tecnica psicoanalitica e l'incoerenza disciplinare e metodologica²³. La sua attenzione spregiudicata per lo studio della sessualità, unita a una personalità anticonformista che l'ha condotto ad azzardare ipotesi sulle implicazioni biologiche e cosmologiche della sua teoria sessuale,

²³ La difficoltà a giudicare il lavoro di Reich una volta per tutte emerge nella letteratura critica: Paul Robinson, ad esempio, ne riconosce il brillante genio innovatore ma anche l'incapacità a stare dentro i limiti disciplinari e, con ciò, a dialogare con differenti teorie (Robinson 1970).

sono fattori che hanno reso Reich un personaggio invisibile ai suoi colleghi contemporanei ma capace di influenzare enormemente tanto la psicoanalisi²⁴ quanto la politica a lui successiva. Lo psicologo e saggista Luigi de Marchi²⁵, nel suo *Vita e opere di Wilhelm Reich* (1981), suddivide il lavoro reichiano in tre fasi distinte: una prima “fase freudiana ortodossa” che va dal 1920 al 1934, in cui Reich elabora le sue principali nozioni psicoanalitiche; una seconda che de Marchi definisce “fase marxista”, ma definibile in maniera più appropriata “freudo-marxista”²⁶, che va dal 1927 al 1939, in cui le elaborazioni psicoanalitiche vengono applicate alla politica socialista; una terza “fase orgonica”, che va dal 1939 al 1957, in cui il pensatore elabora la sua teoria biologica dell’energia sessuale²⁷.

Fin dal primo periodo psicoanalitico emerge l’attenzione per i disturbi della sessualità genitale in quanto cause principali della genesi delle nevrosi (De Marchi 1981, 52-53, Reich 1927, VIII). L’opera più importante del periodo psicoanalitico è *La funzione dell’orgasmo*²⁸, del 1927, in cui Reich sostiene che l’inibizione della funzione sessuale e le disfunzioni del rapporto sessuale siano causate dalla *repressione sessuale*, meccanismo censorio attivato dalla morale sociale che, introiettato dall’individuo, blocca la libera espressione sessuale causando disturbi psichici (De Marchi 1981, 60). Il compito della psicoanalisi, secondo Reich, consiste appunto nel contrastare l’azione repressiva sociale per ripristinare «una vita sessuale sana e soddisfacente» (De Marchi 1981, 57), incentrata sulla capacità di scaricare le tensioni fisiche e psichiche attraverso l’orgasmo. Nella concezione reichiana, non tutti

²⁴ La corrente della psicologia bioenergetica fondata da Alexander Lowen trae esplicita ispirazione dal lavoro di Reich. A questo riguardo si veda l’introduzione al volume *Il linguaggio del corpo* (1973). In Italia, lo psichiatra Elvio Fachinelli ha fatto riferimento al lavoro reichiano per i suoi interventi nella popolazione infantile. A questo proposito, si veda l’opera *L’erba voglio* (1963).

²⁵ Luigi De Marchi (1927-2010) è stato uno psicologo e scrittore italiano di ispirazione reichiana. È stato uno dei teorici che negli anni Settanta si è speso nella sensibilizzazione sul problema demografico e la liberazione sessuale. Ha sostenuto diverse campagne per la diffusione della contraccezione in Italia ed è tra i fondatori dell’AIED, Associazione Italiana per l’Educazione Demografica.

²⁶ Paul Robinson, in una nota della sua opera *La sinistra freudiana*, afferma di ricordare che Reich si identifica come freudo-marxista solo una volta, nella prefazione alla seconda edizione americana de *La rivoluzione sessuale*. Lo storico non fornisce interpretazioni a riguardo, ma se ne può dedurre che per Reich non costituisse un fattore importante.

²⁷ Come afferma De Marchi stesso, in particolar modo la sovrapposizione delle prime due fasi teoriche mostra come tale suddivisione sia arbitraria, utile a rendere più chiaro il pensiero reichiano, ma che non tiene in considerazione come molti elementi della elaborazione di Reich si richiamino l’un l’altro (De Marchi 1981, 51).

²⁸ Il titolo originale è *Die funktion der Orgasmus*, da non confondere con *The Function of the Orgasm* che Reich pubblica negli Stati Uniti nel 1942.

i tipi di orgasmo rispondono però all'obiettivo del benessere che l'attività sessuale deve garantire: il pensatore austriaco distingue tra la "potenza orgastica", cioè «la capacità di abbandono totale all'esperienza emozionale ed energetica dell'orgasmo sessuale» (De Marchi 1981, 60) e l'orgasmo "meccanico", causato da residui di fantasie pregenitali e alienato dall'esperienza coitale in atto, che, non permette invece una sufficiente scarica delle tensioni (Angelini 1984, 375-376).

La funzione dell'orgasmo, oltre a essere un testo fondamentale nel percorso teorico reichiano, è anche l'opera in cui emergono i primi segni di una presa di distanza dal pensiero freudiano che, ampliandosi nel tempo, produrrà crescenti tensioni fino alla definitiva espulsione di Reich dall'Associazione Internazionale di Psicoanalisi del 1934. Nell'opera *La sinistra freudiana* (1970) dello storico Paul Robinson, la causa principale di conflitto tra i due pensatori viene ravvisata nelle in due differenti concezioni della sessualità. Reich concentra la sua attenzione sulla sessualità genitale, e dunque eterosessuale, come unica espressione di uno sviluppo psicosessuale sano, collocando la sessualità pregenitale nel novero dei disturbi nevrotici, mentre Freud, a partire dai fondamentali *Tre saggi sulla teoria sessuale*, privilegia un concetto di sessualità ampio, che include una vasta gamma di comportamenti sessuali (Robinson 1970, 16). Robinson ravvisa un altro punto di frizione tra i due pensatori nelle loro opposte visioni antropologiche, positiva e vitalista quella del primo, negativa e antisociale quella del secondo. Secondo lo storico statunitense, i principi freudiani cui Reich si oppone sono la concezione del sadismo come istinto primario, elaborato per la prima volta da Freud nell'opera *Pulsioni e loro destini* del 1915, la teoria dell'istinto di morte come tendenza aggressiva e autodistruttiva costitutiva dell'inconscio, elaborata nel 1920 nel testo *Al di là del principio di piacere* e l'idea che la repressione di queste pulsioni sia necessaria per la formazione di qualsiasi civiltà, elaborati ne *Il disagio della civiltà* del 1930. Ne *La funzione dell'orgasmo*, Reich riconosce le tendenze negative e distruttive che risiedono nell'inconscio umano ma le considera esclusivamente esiti della repressione che ogni individuo subisce: ad un livello sottostante, Reich individua delle spinte originarie all'amore, alla collaborazione e alla produzione creativa (Reich 1927, 204, Robinson 1970, 30). In un'opera successiva, *La rivoluzione sessuale*, lo psicoanalista rifiuta l'idea che la repressione sia una condizione indispensabile per

la creazione della società umana: al contrario, essa è per lui caratteristica della sola cultura occidentale, mentre altre civiltà sono state fondate sulla libertà sessuale (Reich 1936, 12, 10, 269). La collocazione in un preciso contesto storico e culturale dei fattori che hanno avviato il processo repressivo, rendono quest'ultimo una funzione modificabile e annullabile. In modo analogo, Reich rifiuta la tesi del sadismo primario proposto da Freud: a suo avviso, le fantasie di violenza, in particolare quelle di violenza sessuale, non sono normali espressioni della sessualità umana, ma provengono da un blocco dell'energia orgastica, la quale, con una dovuta terapia, può tornare a fluire liberamente, liberando l'individuo dalle fantasie distruttive (Reich 1927, pagine, Reich 2000, 170-172).

L'allontanamento dall'ambiente psicoanalitico ortodosso non interrompe la ricerca reichiana che, approdando al suo periodo freudo-marxista, si sviluppa da una parte sul piano teorico e dall'altra sul piano dell'intervento sociale. Riguardo a quest'ultimo, Reich elabora l'idea che la terapia della parola psicoanalitica non sia sufficiente a contrastare l'influenza pervasiva della cultura repressiva e debba essere sostituita con un approccio massivo di profilassi. Per questa ragione, a partire dal 1927, in collaborazione con il Partito Comunista d'Austria prima e con il Partito Comunista Tedesco poi, il pensatore istituisce diverse cliniche di igiene sessuale in cui elabora un tipo di consulenza psicosessuale in grado di raggiungere ampie fette di popolazione. Accanto alla consulenza individuale e di coppia, il pensatore organizza campagne informative volte a infondere la consapevolezza della necessità di una sintesi tra la rivoluzione socialista e una riforma dei comportamenti sessuali. Dal punto di vista teorico, dal 1929 al 1935, Reich tenta di conciliare teoria psicoanalitica e marxismo in diversi scritti, tra cui i principali sono: *Psicoanalisi e marxismo* del 1929, *La lotta sessuale dei giovani* del 1932, *Psicologia di massa del fascismo* del 1933, *La rivoluzione sessuale* del 1936. I tentativi di sintesi tra istanze psicoanalitiche e marxiste sono ben rappresentati dalle ultime due opere di questa fase. In *Psicologia di massa del fascismo*, Reich riflette sugli effetti negativi della repressione sulla relazione individuo-società, mostrando come essa abbia contribuito a produrre la personalità autoritaria e la personalità gregaria, entrambe responsabili di aver condotto all'ascesa del Nazionalsocialismo in Germania. Ne *La*

rivoluzione sessuale, invece, Reich si concentra sulla necessità di incrociare le ragioni della libertà sessuale con la causa rivoluzionaria. Facendo suo il linguaggio marxiano, il pensatore afferma che la struttura psichica individuale si affianca alla struttura economica nella composizione delle relazioni sociali e nella formazione della sovrastruttura ideologica. Per tale ragione, senza prendere consapevolezza della necessità di un intervento sul piano psicosessuale dell'individuo, non è possibile pervenire alla rivoluzione socialista: «non si verifica rivoluzione nella sovrastruttura ideologica, [finché] il sostegno di questa rivoluzione, la struttura psichica degli esseri umani, non è cambiato» (Reich 1965, 133). L'obiettivo che Reich pone in questo testo è la liberazione sessuale dei giovani (Reich 1965, 45-46), fondamentale per avviare un progetto di società antiautoritaria, che mostra come la sessualità come fattore di benessere individuale non abbia come priorità la procreazione (Reich 1936). Come aveva sostenuto in *Psicologia di massa del fascismo*, in questa sede Reich ribadisce che la famiglia è il nucleo sociale in cui la sovrastruttura ideologica della società repressiva entra in contatto e insidia la struttura psichica individuale: è qui che i giovani ricevono l'educazione repressiva della sessualità e si adeguano ai suoi ruoli e compiti (Reich 1936, 71-77). Come afferma lo studioso Alberto Angelini, nel suo *Wilhelm Reich nel dibattito psicoanalitico degli anni Trenta* (1984), il pensatore viennese compie una critica radicale all'istituto familiare: «la società e la famiglia patriarcali», secondo Angelini, sono considerate da Reich «sessualmente repressive e fundamentalmente autoritarie» (Angelini 1984, 385).

Gli interventi di profilassi di massa e il tentativo di coniugare liberazione sessuale e teoria marxiana non sono stati accolti in modo positivo: i membri dei partiti comunisti di Austria e Germania proibiscono la diffusione dei suoi opuscoli in quanto contenenti tesi controrivoluzionarie (Robinson 1970, 44-45). Le ricerche successive, appartenenti al "periodo orgonico" mirano a dimostrare scientificamente l'esistenza di un'unica energia vitale che funziona nel medesimo modo in ogni forma vivente. Reich denomina questa energia come "energia dell'Orgone" e ne spiega il funzionamento in totale corrispondenza con l'orgasmo: essa funziona «secondo il modello orgastico di tensione e scarica, di espansione e contrazione» (Robinson 1970, 50). Questa teoria viene esposta in numerose opere, tra le quali *La*

funzione dell'orgasmo del 1942²⁹, in cui il pensatore austriaco mostra come l'intero suo pensiero approdi alla tesi dell'Orgone, e *Superimposizione cosmica* (pubblicato postumo nel 1972), dove Reich elabora le conseguenze cosmologiche delle sue ultime teorie. In questo ultimo testo, il pensatore afferma che l'universo è stato creato da un amplesso tra due raggi di energia orgonica, tesi che Robinson, nel suo volume *La sinistra freudiana*, riassume con queste parole: secondo Reich, «la materia stessa fu creata attraverso l'amplesso sessuale o “superimposizione” di due raggi di energia orgonica» (Robinson 1970, 52).

Pur essendo stato molto criticato per la sua teoria psicoanalitica, per i suoi interventi pubblici sulla salute sessuale e per la successiva teoria orgonica, il lavoro di Reich ha notevolmente influenzato gli sviluppi teorici e politici degli anni dopo la sua morte. Negli anni Sessanta e Settanta, egli diviene uno dei punti di riferimento della contestazione antiautoritaria: l'esplicita posizione contro la famiglia, il matrimonio e la monogamia e il generale atteggiamento libertario nei confronti della sessualità, fanno sì che *La rivoluzione sessuale* divenga uno dei manifesti programmatici del Maggio francese. Proprio la fama di Reich negli ambienti politici a lei contemporanei fa sì che Lonzi concentri gran parte della sua *vis* antipsicoanalitica contro di lui. In tal senso, l'autrice afferma:

Oggi il femminismo chiarisce i punti di Reich che lo riguardano perché come astro nascente dell'*underground* della psicoanalisi [...] egli, come tutti i rinnovatori patriarcali, è diventato un'autorità nel cui nome la ragazza o la donna vengono soppestate e svillaneggiate, con nuovi argomenti su un parametro antico come il mondo (Lonzi 2010, 113).

Lo scopo principale di Lonzi è demistificare l'opera reichiana, mostrare come essa sia “rivoluzionaria da un punto di vista patriarcale ma riformista da un punto di vista femminista”. Nonostante la difficoltà a ricostruire con chiarezza l'argomentazione lonziana, è possibile rintracciare due critiche attorno a cui si sviluppa il ragionamento. La prima concerne il fatto che Reich non si sofferma a riflettere spe-

²⁹ Cfr. nota 28 di questo capitolo.

cificamente sulla sessualità femminile, ma ne elabora una rappresentazione che ricalca quella maschile. Lonzi non si sofferma su questo punto: lo accenna brevemente affermando che, se Reich «si occupa della donna[,] è perché non può trascurare la complementare dell'uomo» (Lonzi 2010, 85). La seconda critica consiste nel fatto che Lonzi ritiene che, nonostante il pensatore si sia impegnato ad allontanarsi teoricamente dal suo maestro, permanga una forte continuità tra Reich e Freud riguardo al riconoscimento della sessualità femminile.

Nel fatto che Lonzi ravvisa nella sessualità procreativa un elemento centrale del pensiero reichiano, infatti, è possibile osservare un punto di convergenza tra di esso e il pensiero freudiano. Abbiamo visto come, nel periodo in cui si è concentrato sullo studio della psicoanalisi, Reich abbia elaborato una teoria della sessualità fondata sull'orgasmo, e dunque libera dallo scopo procreativo. Questo ha creato un forte attrito tra Reich, Freud e gli psicoanalisti ortodossi in quanto ha messo in questione uno dei cardini della morale sessuale dell'Occidente di inizio XX secolo. Lonzi, al contrario, sostiene che la posizione presuntamente anticonformista di Reich abbia in realtà riconfermato le tradizionali convinzioni sulla sessualità. Aver messo al centro l'orgasmo e il piacere sessuale, a suo avviso, non ha di fatto eliminato la supremazia del modello sessuale procreativo che sostiene il coito eterosessuale come unica pratica sessuale legittima (Lonzi 2010, 94-95). Lonzi osserva che, in Reich, il mito della complementarità tra pene e vagina è idealizzato in misura maggiore rispetto a Freud, attraverso l'enfasi dell'unione basata sul coinvolgimento emotivo da parte di entrambi i partner. A questo riguardo Lonzi afferma:

Partendo dal presupposto di un coito normale con abbandono, tenerezza e desiderio reciproci come meta in cui far confluire le personalità nevrotiche dell'uomo [...] e della donna [...] Reich rafforza l'ideologia freudiana [...] (Lonzi 2010, 83).

Anche Paul Robinson ha sottolineato il profondo conformismo sotteso alla teoria dell'orgasmo di Reich: lo storico statunitense ha messo in rilievo che «non tutti i contatti sessuali che arrivassero al culmine erano all'altezza dei suoi criteri di vero

orgasmo. L'orgasmo doveva essere eterosessuale, scevro da ogni fantasia irrilevante, di una durata appropriata» (Robinson 1970, 18)³⁰. La critica lonziana è in linea con quella di Robinson a cui aggiunge il punto di vista femminista: l'enfasi sul coinvolgimento affettivo e la reciprocità, secondo l'autrice, non fa «che rafforzare il mito dell'orgasmo vaginale» (Lonzi 2010, 113). Dunque, dal suo punto di vista, Lonzi non può che dedurre che l'immagine della femminilità nel pensiero reichiano, per quanto appaia sulla strada della liberazione sessuale al pari dell'uomo, rimane ancora costretta al ruolo della donna vaginale, dipendente dall'uomo sia dal punto di vista sessuale che esistenziale.

Per Lonzi, Reich non si discosta da Freud neanche per le sue valutazioni attorno alla clitoride. A questo proposito la scrittrice fa riferimento alla teoria reichiana secondo cui la fissazione clitoridea è una disfunzione sessuale, sintomo di un' fissazione nella fase della sessualità pregenitale (Angelini 1984, 376). Lonzi cita le parole di Reich: «la genitalità clitoridea è un surrogato nevrotico di una eccitazione genitale bloccata» (Lonzi 2010, 112). Da questo passo sembra che la visione di Reich sia del tutto analoga a quella freudiana: posto il coito tra pene e vagina come unico atto sessuale normale, la clitoride diviene automaticamente un organo transitorio, sede di una sessualità disfunzionale. Lonzi, tuttavia, rintraccia nel discorso reichiano un elemento in più rispetto alla teoria di Freud: il pensatore, afferma l'autrice, non solo «ha ripetuto» ma ha anche «aggravato il pregiudizio freudiano sulla clitoride» (Lonzi 2010, 94). Per giustificare questa sua considerazione, Lonzi cita un passo del diario di Reich dove l'autore afferma che la clitoride, in un certo rapporto di analogia con il pene, esprime una sessualità «fallico-pornografico-clitoridea» (Lonzi 2010, 112)³¹. Secondo Lonzi, con questa espressione, Reich intende attribuire alla donna «fissata» sulla clitoride il profilo della personalità fascista elaborato in *Psicologia di massa del fascismo*, dove emerge che il pene è l'organo sessuale da cui scaturisce il comportamento aggressivo e appropriativo maschile (Reich 1933). Abbiamo visto che Lonzi concorda sostanzialmente con questa interpretazione della maschilità. Ella critica, però, a Reich che la sua convinzione

³⁰ Robinson fa riferimento al testo in lingua tedesca *Die Funktion der Orgasmus* (1927, 18-28).

³¹ È stato possibile ricondurre questa breve citazione al diario di Reich perché contenuta nell'introduzione di Romano Madèra a *La funzione dell'orgasmo* (nell'edizione riferita al testo statunitense del 1942).

dell'analogia tra pene e clitoride finisce per attribuire alla donna clitoridea la stessa personalità violenta dell'uomo.

Un'ultima critica di Lonzi allo psicoanalista austriaco verte sulla categoria di *repressione*. Abbiamo visto come essa costituisca per Reich la dinamica attraverso cui la morale della società patriarcale occidentale blocca il naturale sviluppo e la naturale espressione della sessualità dell'individuo. Abbiamo altresì visto che, secondo lui, la repressione deve essere eliminata per ricondurre l'umanità alla sua condizione originaria e, così, alla liberazione. Lonzi contesta invero l'uso del concetto di repressione in quanto, secondo lei, esso non spiega la condizione femminile: «la categoria della repressione, adottata dalla cultura maschile per spiegare le disfunzioni in cui si svolge il rapporto tra i sessi, è un nuovo schermo da cui viene celato il dramma dell'oppressione della donna» (Lonzi 2010, 71). Secondo la pensatrice, la repressione ha senso solo in un contesto teorico che contempla un passato da recuperare, un passato in cui le originarie forze vitali erano ancora attive. Tuttavia, questo discorso non contempla le donne: «si è pensato che esisteva un passato di spontaneità da recuperare» (Lonzi 2010, 94)³² mentre, prosegue la pensatrice, «la donna, che proviene dall'oppressione storicamente protrattasi nei millenni, non ha alcun paradiso perduto alle spalle» (Lonzi 2010, 95). La donna non ha dunque nulla da rimpiangere del passato trascorso: l'oppressione si conferma l'unica categoria in grado di interpretare la condizione femminile in quanto storica e contemporaneamente rintracciabile sin dal "buio delle origini". Per tal ragione, Lonzi contesta l'ipotesi che Reich riprende da *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* di Engels, secondo cui l'organizzazione sociale patriarcale abbia sostituito un matriarcato a cui è necessario tornare per annullare gli effetti della repressione sessuale sull'Occidente (Reich 1933, 1935). Dopo aver criticato la prospettiva marxista in quanto proiettata verso il futuro, Lonzi non accetta, dunque, neppure la nostalgia di un passato perduto: la glorificazione di un tempo in cui le donne godevano del potere sessuale e politico, per Lonzi, è un'ulteriore conferma della mitizzazione del ruolo della donna vaginale, che non ha nulla a che vedere con la reale liberazione femminile (Lonzi 2010, 95).

³² Lonzi qui anticipa la critica foucaultiana alle interpretazioni della sessualità che mettono al centro la repressione sessuale contenuta ne *La volontà di sapere* del 1976.

Il riferimento a un matriarcato delle origini nel pensiero reichiano permette a Lonzi di rintracciare un collegamento sotteso tra il pensatore e l'elaborazione hegel-marxista, collegamento che non è episodico ma approfondito in diversi passaggi de *La donna clitoridea e la donna vaginale*. Nonostante Reich abbia denunciato l'approccio repressivo che i partiti comunisti e il progetto sovietico hanno riservato alle tematiche sessuali, e nonostante egli sia stato vittima di queste politiche, Lonzi mette dunque in evidenza che il riferimento al matriarcato originario dimostri un legame tra la teoria reichiana e la politica marxista. Un ulteriore esempio di questa connessione risiede nell'analogia tra la categoria di repressione e la dialettica servo-padrone: in entrambe, secondo Lonzi la donna appare come «ultimo essere umano represso e assoggettato», che con la sua presenza contribuisce al processo di liberazione maschile (Lonzi 2010, 72).

In altri due passaggi de *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Lonzi riprende il tema del conflitto tra patriarca e giovane e lo reinterpreta come originato dalla natura animale maschile che spinge entrambi a tentare di prevaricare l'altro per affermare la propria virilità (Lonzi 2010, 90, 99). In questa sede, Lonzi intende sottolineare che la dimensione sessuale risulta decisiva per comprendere non solo l'oppressione femminile, ma anche le dinamiche sociali e i conflitti tra uomini. Ricordando che Reich è stato il padre del movimento di liberazione sessuale sorto negli anni Sessanta, l'autrice femminista rivede le sue considerazioni sul movimento *hippie*. Come abbiamo visto precedentemente, in *Sputiamo su Hegel* Lonzi afferma che gli *hippies* sono gli unici soggetti in grado di mettere in crisi la cultura patriarcale e di allearsi al femminismo per il rifiuto della virilità e delle sue manifestazioni violente. Ne *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Lonzi cambia totalmente opinione:

Anche se l'uomo per ideologia può essere pacifista, egualitario, antimilitarista, anti-autoritario, profemminista, la donna, che lo conosce nel momento sessuale, sa che egli si sente investito della sua virilità come di una forza della natura, e che la sua contestazione culturale si arresta di fronte al ruolo aggressivo, sciovinista, violento, autoritario e antifemminista del suo pene patriarcale (Lonzi 2010, 91).

Attraverso Reich, dunque, Lonzi critica l'idea maschile della liberazione sessuale: osservare che, anche in questa cornice, la sessualità maschile mantiene la sua supremazia, sottraendo alla donna un'altra occasione per liberare se stessa, fa ricredere Lonzi anche rispetto al movimento su cui aveva riposto le sue speranze per un'alleanza con il femminismo.

La conclusione a cui Lonzi perviene attraverso la critica a Reich è condensata in un breve assunto: la donna «è oppressa dal modello sessuale, non è repressa perché non risponde al modello sessuale» (Lonzi 2010, 95). La responsabilità specifica di Reich risiede, nella prospettiva lonziana, nell'aver contribuito a mistificare il discorso sulla sessualità, celando che l'inimicizia tra i sessi è il frutto di un «millenario esercizio del potere maschile» (Lonzi 2010, 84). Sotto lo schermo della repressione, egli ha infatti rinsaldato il modello sessuale imposto e, dunque, ha spinto le donne a risolvere, ancora una volta, il conflitto con il maschile in una “amorosa conciliazione”.

Il panorama prospettato da Lonzi per la politica femminista, che si delinea in seguito alla critica a Reich, non è differente a quanto emerso dalla critica a Freud, ma si arricchisce di nuove considerazioni:

L'imprevisto del mondo non è la rivoluzione sessuale maschile, cioè il disinibirsi che porta a un rinnovato prestigio del coito nella coppia, nel gruppo, nella comunità o nell'orgia universale, ma la rottura del modello sessuale pene-vagina. In questo imprevisto sta il possibile scioglimento dei nodi insolubili creati dalla cultura patriarcale che ha soggiogato la donna nella sacralità del rapporto emotivo superiore-inferiore (Lonzi 2010, 113).

Tenuto conto delle profonde differenze che abbiamo visto distanziare Reich e Lonzi, è possibile, tuttavia, osservare che entrambi fanno uso di un concetto di sessualità che privilegia l'aspetto strettamente fisiologico, materiale di essa, da cui conseguono le implicazioni sul piano psichico ed esistenziale. Abbiamo già osservato come proprio l'attenzione per la sessualità abbia distanziato enormemente Reich dal maestro Freud. Per quanto riguarda Lonzi, invece, ella afferma che: «il sesso è una funzione biologica essenziale per l'essere umano» (Lonzi 2010, 90) e

che il sesso femminile è la clitoride. Dall'attenzione esclusiva per la clitoride, scaturiscono i presupposti per una sessualità femminile soddisfacente. In quanto «unico organo la cui funzione è puramente ed esclusivamente il piacere» (Lonzi 2010, 95), la clitoride permette di dedicarsi all'atto sessuale per il «piacere per se stesso» (Lonzi 2010, 95), scevro da ulteriori rimandi. La «stimolazione diretta» (Lonzi 2010, 95) dell'organo sessuale femminile permette un orgasmo fisiologico, meccanico, immediato, che rifiuta tanto il coito quanto il coinvolgimento emotivo perché necessitano della mediazione dell'altro per raggiungere il piacere. Per tale ragione, la donna può respingere la monogamia e preferire l'incontro con partner sessuali differenti (Lonzi 2010). La nominazione e la presa di coscienza della sessualità femminile costituisce un elemento fondamentale per l'assunzione della posizione clitoridea che, Lonzi ci tiene a precisare, è ben diversa dalla donna emancipata. Prosegue la pensatrice:

Che significato liberatorio può avere la soluzione offerta alla donna emancipata? In presunta parità con l'uomo che pone in atto tecniche diverse per variare il piacere sessuale, essa vede sì soddisfatto il suo orgasmo clitorideo, ma le manca la presa di coscienza di stare esprimendo una sessualità in proprio. Resterà perciò ugualmente succube dell'uomo e del modello sessuale maschile: raddoppierà le sue bravure per far dimenticare al pene il suo tradimento e all'uomo una non-idoneità da cui si sente umiliata (Lonzi 2010, 69).

Da queste parole si evince che la sessualità clitoridea non consiste semplicemente nella stimolazione della clitoride fino all'orgasmo automatico, ma pertiene alla possibilità della donna di sentirsi pienamente autonoma e protagonista dell'atto sessuale: «il vero erotismo [...] [è] gioco e esaltazione in cui le possibilità di dilatazione di sé si sentono scaturire direttamente dalle vicendevoli risposte del corpo dell'una e dell'altro» (Lonzi 2010, 81). Questa “dilatazione di sé” legata allo scambio “vicendevole” con l'uomo avvicina sensibilmente Lonzi al Reich che sostiene come la vera sessualità, in grado di produrre la “potenza orgastica”, non sia quella basata sull’“orgasmo meccanico”, ma quella che contempla la reciprocità fisica ed emotiva nel rapporto eterosessuale. Ciò che distanzia notevolmente la pensatrice

femminista e lo psicoanalista sono, tuttavia, le pratiche sessuali che i due propongono: stimolazione della clitoride la prima e coito il secondo. E soprattutto il fatto che, avendo in mente in prima istanza la realizzazione della donna come individuo autonomo (Lonzi 2010, 110), Lonzi rifiuta recisamente il coinvolgimento affettivo. Non si può tuttavia ignorare una certa *ambiguità* della proposta lonziana, basata sull'immagine di una donna clitoridea che, pur concentrata su di sé e sulla propria autonomia, rimane allo stesso tempo proiettata verso il rapporto con l'uomo. Lonzi insiste su questo aspetto: «per noi affermare il proprio sesso non significa impoverire l'incontro fra l'uomo e la donna perché non perdiamo di vista, anzi desideriamo rivalutare la problematica di un rapporto umano con tutti i suoi imprevisti» (Lonzi 2010, 70). Come verrà argomentato in modo chiaro un decennio più avanti in *Vai pure*, quello che Lonzi ha in mente è la possibilità che si stabilisca tra donna e uomo un rapporto, sessuale e umano, tra due soggetti, in cui sia centrale «la reciprocità della coscienza e del giudizio» (Lonzi 2010, 110).

La critica a Reich permette a Lonzi di elaborare in modo più complesso la posizione della clitoridea. Infatti, avendo visto crollare l'ipotesi di un'alleanza con i giovani, l'autrice approda definitivamente alla scelta separatista che si concretizza nell'alleanza tra clitoridee e vaginali. Allo scopo di andare oltre la dicotomia con cui Lonzi ha in un primo momento definito i due tipi femminili, è importante comprendere che la clitoridea, anche se maggiormente consapevole dell'oppressione sottesa a ogni rapporto con il maschile, non è una figura realizzata ma ancora implicata in dinamiche patriarcali. La differenza tra le due donne è, in ultima istanza, superabile in quanto «entrambe si riconoscono all'interno del sistema patriarcale» (Lonzi 2010, 100). Abbiamo accennato più volte al fatto che il riconoscimento, in particolare nella forma della risonanza tra donne, è un tema cardine attorno a cui ruota il pensiero lonziano, centrale anche nella fase di elaborazione autocoscienziale. A partire dalla consapevolezza di vivere la medesima oppressione, per le due donne si profila la possibilità di partecipare allo stesso processo di liberazione, ognuna portando il proprio contributo specifico. La clitoridea, essendo quella che «ha in sé le premesse dell'autocoscienza» (Lonzi 2010, 73), vede nel femminismo una prosecuzione di uno scontro già avvenuto e in cui per lei è possibile dare spazio allo «sviluppo di potenzialità impreviste» (Lonzi 2010, 101) e ha, dunque, il ruolo

di indicare la strada. In questa fase del ragionamento lonziano, tuttavia, non è lei a costituire la protagonista della liberazione femminista: è la vaginale, la donna che aderisce senza riserve alla cultura patriarcale, a dover fare un essenziale scatto di consapevolezza. La sua esperienza di colonizzazione diretta costituisce un elemento esperienziale fondamentale per il lavoro di autocoscienza condiviso, anche con le clitoridee, negli spazi separati. Una volta rotta «l'omertà» con l'uomo da parte della vaginale, e presa coscienza della sofferenza vissuta, il modello sessuale maschile può essere realmente messo in crisi, e con esso anche ciò che ne consegue a livello culturale e sociale. Senza la donna vaginale dunque, secondo Lonzi, «non esiste femminismo. E il patriarcato, come epoca storica, è ancora lontano dalla sua fine» (Lonzi 2010, 72).

Questa alleanza non ha luogo per Lonzi esclusivamente in termini pacifici, bensì talvolta nel conflitto e nell'incomprensione. Nei diari Lonzi si identifica come una clitoridea che, sia nel rapporto personale con l'uomo sia nel confronto culturale nel mondo dell'arte, ha sempre cercato un terreno di espressione personale libero dall'intromissione del maschile. E racconta come la maturazione di questo punto di vista abbia prodotto conflitti con altre donne che hanno assunto una posizione più vicina a quella vaginale. Un esempio di ciò è rappresentato dalle tensioni interne al gruppo di Rivolta femminile a cui abbiamo accennato nel primo capitolo: il fatto che, ne *La donna clitoridea e la donna vaginale*, la scrittrice non si sia limitata a criticare la struttura oppressiva patriarcale, ma abbia denunciato la complicità al sistema delle singole donne, ha diviso le compagne del gruppo tra chi condivideva le tesi spregiudicate di Lonzi e chi, invece, le osteggiava apertamente, considerandole frutto di un atteggiamento ideologico, che mette sotto accusa le donne nei loro comportamenti più intimi. Nel prossimo paragrafo, osserveremo un altro esempio di conflitto innescato dalla dipendenza vaginale dal maschile: questa volta Lonzi lo imputa a Lea Melandri in quanto sostenitrice della pratica dell'inconscio, che la nostra autrice considera in opposizione all'autocoscienza.

3.3. CRITICA ALLA PRATICA DELL'INCONSCIO.

LA PRESENZA DELL'UOMO NEL FEMMINISMO E L'AUTOCOSCIENZA

Nel primo capitolo abbiamo ricordato come il biennio dal 1974 al 1976 è stato ricco di trasformazioni per il movimento femminista: le grandi manifestazioni nazionali e l'enorme diffusione mediatica della riflessione sulla sessualità cambiano il volto del femminismo che diviene un movimento di massa, con un linguaggio e degli obiettivi vicini a quelli della politica tradizionale. In questo contesto, alcune femministe radicali ritengono che l'autocoscienza sia ormai giunta a esaurimento e riflettono sulla possibilità di svilupparne criticamente le intuizioni ancora valide attraverso una commistione con la teoria psicoanalitica.

La pratica dell'inconscio sorge in Italia dall'incontro con il femminismo francese, in particolare con il gruppo *Psyanalyse et Politique*, fondato da Antoinette Fouque³³, il cui principale contributo sta nell'aver prodotto la svolta psicoanalitica alla teoria e alla pratica femministe³⁴. In un articolo intitolato *La psicanalisi³⁵ ha risposte per le donne?* (Fouque 1999, 85-89), la psicoanalista osserva come la disciplina sia sorta «dalla parola di giovani donne definite isteriche»³⁶ (Fouque 1999, 87), ma che Freud abbia «in parte rimosso il soggetto donna da questa parola» (Fouque 1999, 87) per concentrarsi sulla produzione di una teoria generale basata sul

³³ Antoinette Fouque (1936-2014) è stata una psicoanalista, saggista e politica francese. È stata parte attiva nell'MLF, il *Mouvement de Libération des femmes*, insieme a Monique Wittig, con cui ha iniziato la sua attività politica e ha fondato la casa editrice *Édition des femmes*.

³⁴ In un articolo pubblicato nella rivista «*Passages*» la pensatrice afferma che «all'inizio del Movimento delle donne, la maggior parte di quelle che vi partecipavano non voleva sentir parlare di psicanalisi e, in particolare, quelle che si dicevano femministe. Per loro, Freud non era altro che un orribile *macho*. L'ideologia della mascolinità che pesava sulla rivoluzione psicanalitica non riusciva, l'ho detto spesso, a farmi rifiutare un tale strumento di conoscenza, soprattutto per opporgli una contro-ideologia femminista». (Fouque 1999, 163). Tale scelta non è stata priva di conseguenze negli sviluppi del femminismo francese: ha, prima di tutto, causato la rottura con Wittig e il MLF, accusato di condurre una politica emancipazionista. In modo analogo all'Italia, ma in maniera più peculiare, da queste rotture si è prodotta la divisione tra un pensiero della differenza sessuale e un femminismo di stampo materialista.

³⁵ Come è evidente dal titolo del documento qui in analisi, Fouque utilizza il lemma "psicanalisi" al posto di "psicoanalisi". La pensatrice francese, infatti, fa esplicito riferimento alla lezione lacaniana che si distingue lessicalmente dalla tradizione freudiana attraverso la contrazione del termine "psicoanalisi". In questo lavoro, non si fa riferimento al lavoro di Lacan, in quanto non è un autore che Lonzi prende in considerazione nella sua critica. Per questa ragione si è preferito continuare a utilizzare il lemma "psicoanalisi" anche in riferimento al pensiero di Fouque.

³⁶ I primi casi trattati con la terapia della parola e dell'interpretazione dei sogni sono di donne, i più celebri sono il caso di Dora, che riprenderemo più avanti nell'analisi che ne fa Lea Melandri, e il caso di Anna O., la paziente di Freud che ha coniato il termine "talking cure".

punto di vista maschile sulla sessualità. Nella psicoanalisi, l'immagine femminile emerge come il negativo di quella maschile, come il polo carente delle caratteristiche tipiche della sessualità, maschile *par excellence*: la pregenitalità e la passività femminili appaiono caratteristiche della sessualità femminile che Fouque contesta in quanto aspetti complementari della genitalità e della libido attiva dell'uomo (Fouque 1999, 86). Definendo «monismo fallico» l'interpretazione della sessualità puntata sulla fisiologia e il desiderio maschili prodotta da Freud e Lacan (Fouque 1999, 85), Fouque afferma che non è affatto sufficiente «far posto» alla donna in uno spazio simbolico prodotto dall'uomo, ma, al contrario è necessario fondare uno spazio per un ordine simbolico femminile che affermi una parola e una sessualità specifica (Fouque 1999, 88). In questo scritto, Fouque sostiene la necessità di «democratizzare la teoria psicoanalitica» (Fouque 1999, 88), concetto che si chiarisce in un'intervista dal titolo *Come democratizzare la psicanalisi?* (Fouque 1999, 163-168). Con il concetto di “democratizzazione”, Fouque intende la rottura del monismo e dell'autoreferenzialità maschile e l'introduzione della donna nel discorso psicoanalitico: «la psicoanalisi deve democratizzarsi e passare dall'uno, dal mono, al due. La democrazia è l'accettazione dell'altro» (Fouque 1999, 168). Fouque ribadisce che non sono gli uomini a dover far spazio nella teoria psicoanalitica, ma che sono le donne a dover produrre un proprio pensiero. Pensiero che però, nella sua formulazione, non esce dai confini dettati dalla disciplina: affermando che lo sforzo cui le donne devono tendere consiste nel liberarsi dell'invidia del pene per dirigersi verso lo «stadio uterino» (Fouque 1999, 163-164), Fouque accetta *in toto* le premesse del discorso psicoanalitico sulle donne. Rivoluzionare la psicoanalisi non significa, dunque, rigettare i suoi assunti teorici, ma piuttosto rielaborarli in una forma che agevoli la maturazione e, dunque, la realizzazione delle donne: la prospettiva della genitalità femminile non viene criticata, come nella prospettiva clitoridea messa a tema da Lonzi, bensì viene valorizzata nella sua funzione procreativa che, secondo la pensatrice francese, costituisce il portato etico della presenza femminile nel mondo. Entrare in contatto con il proprio materno interiore ha anche lo scopo di ricostruire il legame con il materno di origine: esclusivamente rientrando in contatto con il «corpo della madre [...] [,] con una terra, con un luogo di nascita,

con una traccia inscritta» e affermando positivamente la relazione omosessuale «nativa», «primaria» con essa, le donne possono accedere allo spazio che prelude alla formazione di un ordine simbolico autonomo (Fouque 1999, 164-165). L'omosessualità nativa proposta da Fouque si distingue nettamente dal lesbismo in quanto orientamento sessuale: definito come "omosessualità secondaria", nella concezione di Fouque, esso ha la funzione puramente strumentale di rimettere in contatto le donne con la propria interiorità, ma non detiene valore di per sé (Fouque 1999, pagina). Con *Psyanalyse et Politique*, Fouque ha tentato di introdurre attivamente la pratica analitica all'interno di un contesto di movimento. Con l'intenzione di «capi- re che cosa c'era di inconscio negli impegni politici e di politico nella psicanalisi, nelle istituzioni, ma anche nella teoria» (Fouque 1999, 163), la pensatrice francese crea un gruppo in cui riunisce le sue pazienti, portando l'esperienza analitica nello spazio pubblico della politica femminista (Schiavo 2002).

Tra il 1972 e il 1973 alcune femministe italiane, tra cui Maria Schiavo³⁷, Lea Melandri³⁸, Lia Cigarini³⁹ e Antonella Nappi⁴⁰ partecipano a tre incontri indetti dal gruppo francese: il primo nell'estate del 1972 a La Tranche sur Mer, il secondo nell'autunno dello stesso anno a Vieux Villez e il terzo nell'estate dell'anno successivo a Chateau Coupigny. Sono riunioni di una settimana, a cui partecipano circa duecento donne e che non prevedono alcun tipo di organizzazione, bensì la condivisione spontanea dei tempi e degli spazi comuni. Nel suo articolo *La Tranche un*

³⁷ Maria Schiavo (1940) ha partecipato attivamente alla politica femminista torinese degli anni Settanta. Nel 1977 è tra le fondatrici della Libreria delle donne di Torino, è romanziera, saggista e poetessa. Schiavo ha testimoniato del suo incontro con le donne di *Psyanalyse et Politique* nella sua autobiografia *Movimento a più voci. Il movimento degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista* (2002).

³⁸ Lea Melandri (1941) è tutt'ora attiva nella politica femminista milanese e italiana. È tra le fondatrici della Libera Università delle Donne di Milano e ha pubblicato numerosi volumi tra i quali *L'infamia originaria* (1977), *Una visceralità indicibile* (2002).

³⁹ Lia Cigarini (1937) è una femminista milanese. Ha fatto parte del gruppo Demau insieme a Daniela Pellegrini ed è tra le fondatrici della Libreria delle donne di Milano. I suoi scritti politici degli anni Settanta e Ottanta sono raccolti nel volume *La politica del desiderio* (1990). Cigarini narra del suo incontro con il gruppo *Psyanalyse et Politique* nell'introduzione alla raccolta di scritti politici di Antoinette Fouque a cui ci siamo riferite nelle pagine precedenti (Cigarini 1999, 7-12).

⁴⁰ Antonella Nappi ha partecipato al femminismo milanese fondando nei primi anni Settanta il gruppo Nova milanese. Ha scritto due articoli, *La Tranche un incontro internazionale, una vacanza al mare* e *Nudità*, pubblicati entrambi nel 1973 in forma anonima nella raccolta *Sottosopra Esperienze dei gruppi femministi in Italia*. Questi articoli raccontano le sue impressioni riguardo l'incontro con le femministe francesi. È Maria Schiavo, nel suo *Movimento a più voci*, ad attribuire i due testi ad Antonella Nappi (Schiavo 2002, 59).

incontro internazionale, una vacanza (1973), Nappi esprime lo smarrimento provato nel primo incontro con le francesi, nel quale viene data la priorità fondamentale alle relazioni che si instaurano liberamente tra le donne presenti (Nappi 1973, 18). Schiavo, nel suo scritto autobiografico *Movimento a più voci. Il movimento degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista* (2002), racconta dello stesso smarrimento riferendosi ai balli serali, in cui le donne di *Psyanalyse et Politique* davano spazio a un gioco di seduzione teso a coinvolgere le italiane (Schiavo 2002, 65-66). Dando corpo al pensiero di Fouque, l'erotismo alimentato in modo provocatorio dalle componenti del gruppo non ha nulla a che fare con il lesbismo in quanto orientamento sessuale, quanto piuttosto con una omosessualità politica interpretata come un passaggio strumentale in attesa di rinnovare il rapporto con l'uomo (Schiavo 2002, 64, 70). Schiavo riporta anche un altro tipo di seduzione, quella della parola orale, impersonificata dalla figura di Antoinette Fouque, considerata unanimemente la leader del gruppo francese (Schiavo 2002, 61-63). Come preannunciato, è da questo incontro con la pratica del gruppo *Psyanalyse et Politique* e con il pensiero della loro leader che in Italia sorge la pratica dell'inconscio.

In *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Melandri ricostruisce la genesi della pratica: essa si sviluppa tra il 1974 e il 1975, si sostanzia del lavoro di due gruppi, il Gruppo Analisi, fondato da Lia Cigarini, e il gruppo Pratica dell'inconscio fondato da Lea Melandri (Melandri 2002, 72). I due gruppi milanesi tentano una fusione della pratica dell'autocoscienza e della tecnica psicoanalitica: alla relazione analitica classica, tra analista e paziente, affiancano un momento collettivo, in cui analista, pazienti e le altre partecipanti del gruppo discutono della valenza politica di quanto emerso nella terapia (Schiavo 2002, 122-123). Sia Melandri che Cigarini si sono subito interessate a questa possibilità ma, mentre la prima, preoccupata dalla difficoltà di gestione delle due fasi della pratica, ha abbandonato l'idea dopo poco e ha dato vita a un percorso di sola discussione collettiva a partire dalle tematiche psicoanalitiche, la seconda l'ha portata avanti per diverso tempo (Melandri 2002, 71)⁴¹. Al lavoro dei

⁴¹ Maria Schiavo ha condotto la pratica dell'inconscio come paziente di Cigarini, in Schiavo (2002) è contenuto il racconto dell'esperienza. Come la stessa Melandri riferisce, la differente costituzione di questi due gruppi ha avuto notevoli conseguenze negli sviluppi del femminismo milanese e nostrano (Melandri 2002, 71-72). Dal

gruppi si è affiancata anche una riflessione più ampia che ha avuto luogo in tre convegni: uno tenutosi a Milano al Centro De Amicis nel 1975 dal titolo *Sessualità, maternità, procreazione* e due convegni tenutisi a Pinarella di Cervia nel 1974 e nel 1975 (Melandri 2002, 88).

In *Una visceralità indicibile*, Melandri spiega con queste parole la natura della pratica dell'inconscio:

Considero la “pratica dell'inconscio” [...] il passaggio dai primi anni del femminismo, contrassegnati dalla pratica dell'autocoscienza, ad una fase in cui diventa necessario scavare dentro il racconto delle vite per vedere ciò che trapela ma che non viene detto, la necessità di approfondire il rapporto inconscio-coscienza, analizzare le conflittualità ma anche le fantasie, i desideri, le paure che emergevano dalla frequentazione fra donne, all'interno dei gruppi ma anche nella vita quotidiana, quella specie di retroterra o di preistoria che sempre più esplicitamente aveva a che fare con il rapporto con la madre (Melandri 2002, 71).

In questa definizione di Melandri sono condensate molte delle ragioni che hanno portato ad avviare la pratica, che la pensatrice riprende da alcuni documenti dell'epoca: la registrazione di una conversazione tenutasi nel 1972 tra le italiane che erano state all'incontro di Viex Villez e i due documenti conclusivi dei convegni di Pinarella di Cervia, *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne* e *Noi pratichiamo l'auto-in-coscienza*⁴². Questi scritti concordano sulla necessità di togliere dal centro degli incontri nel piccolo gruppo la riflessione sull'uomo e di concentrarsi sulla relazione tra donne, di dare spazio al corpo e alla sessualità femminili per andare più a fondo nella comprensione di sé (Melandri 2002, 62, 89, 244). Ciò che riunisce tutte queste questioni, è la necessità di andare oltre l'autocoscienza: in

Gruppo Analisi provengono alcune donne che nel 1980 hanno formato il Gruppo numero 4 del Collettivo di Via Cherubini, donne che successivamente hanno fondato la Libreria delle donne di Milano e la rivista «Via dogana». Il Gruppo numero 4 ha stilato il documento *Più donne che uomini* che avvia la riflessione sull'autorità e l'affidamento femminile da cui, più avanti, si sviluppa il pensiero della differenza sessuale. Dal gruppo *Pratica dell'inconscio*, invece, proviene il nucleo di donne che ha costituito il gruppo *Sessualità e scrittura/ sessualità e simbolico* che costituisce il precedente da cui è sorta quando la Libera Università delle donne di Milano. Per ripercorrere le differenti strade prese dalle donne dei due gruppi si veda Melandri (2002).

⁴² Il primo documento viene pubblicato per la prima volta sulla rivista «L'erba voglio» n. 18-19 1974-1975 e riproposto in *Una visceralità indicibile*; il secondo è un documento inedito che compare per la prima volta nel volume di Melandri.

particolar modo nei documenti provenienti dai convegni di Pinarella, emerge il ritratto di una fase di profondo cambiamento del femminismo italiano, dove la spinta di alcune ad approfondire la conoscenza di sé nell'intimità del corpo e della sessualità viene controbilanciata dalla progressiva istituzionalizzazione del movimento femminista. La tendenza all'istituzionalizzazione, per queste femministe, non si esprime solo nella produzione di rivendicazioni politiche quali il diritto all'aborto e al divorzio e nell'organizzazione di manifestazioni nazionali, ma anche nella «ritualizzazione dei gesti» e delle pratiche all'interno dei gruppi di autoscienza, tesa a consolidare i risultati ottenuti. Queste donne denunciano l'ingenuità insita nel progetto dell'autoscienza, che si esprime nella convinzione «trionfalistica» che sia sufficiente nominare l'oppressione per produrre «un'idea diversa della storia, della cultura, della politica» (Melandri 2002, 91). A ciò si accompagna anche la convinzione che l'autoscienza abbia lasciato innominati troppi elementi dell'esperienza femminile, contribuendo così ad allontanare ancora di più il privato dalla politica: «nei gruppi di autoscienza si era visto crescere, dietro la solidarietà, un “residuo di esperienza” “non detta”, “non analizzata” che avrebbe finito per diventare il nuovo “privato” rispetto alla politica» (Melandri 2002, 89). La presa di coscienza di questa crisi della pratica dell'autoscienza, per queste donne, ha condotto alla pratica psicoanalitica. Nel documento *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*⁴³, esse affermano che «sarebbe ingenuo rifiutare qualcosa che ci serve solo perché chi ne ha disposto finora lo ha fatto quasi sempre per giustificare le norme della cultura patriarcale esistente» (Melandri 2002, 193). Per loro la sfida consiste nel cambiare di segno un sapere che, pur avendo fiancheggiato il potere patriarcale, cela «un'indicazione per la liberazione e la sovversione della società sessista» (Melandri 2002, 189). La psicoanalisi, dunque, non viene ripresa e utilizzata in tutti i suoi aspetti teorici e pratici, e viene anzi fortemente criticata, per due ragioni principali. La prima concerne il fatto che il *setting* analitico è ritenuto fondarsi sul divario di potere tra l'analista e l'analizzato, fattore che comporta la «capitalizzazione del sapere» prodotto dal paziente di cui l'analista si appropria (Melandri 2002, 72-73). Il secondo punto critico consiste nel fatto che, secondo queste femministe, la

⁴³ Per le citazioni, nel presente lavoro si fa riferimento alla ripubblicazione in Melandri (2002).

tecnica psicoanalitica tende costitutivamente a individualizzare il disagio della paziente, senza spingersi a indagare la complessa rete di implicazioni storiche, sociali e individuali che lo producono, con il risultato di liberare troppo velocemente l'analizzato della sofferenza psichica che l'ha spinto all'analisi, occultandone le ragioni profonde (Melandri 2002, 72). Nel testo emerge la possibilità di ribaltare questi elementi della disciplina:

C'è una produzione inconscia che è collettiva. Il rapporto duale privato istituito nella psicoanalisi non tiene conto di questo fatto. E perciò finisce per funzionare come privatizzante. Nel nostro movimento, nella pratica di rapporti tra donne, si sviluppa uno specifico discorso inconscio la cui ricostruzione non può farsi nella linea d'una individuale privata biografia (Melandri 2002, 187).

Secondo le femministe milanesi, dunque, la pratica femminile dell'inconscio può evitare la privatizzazione del rapporto e del sapere psicoanalitici perché, oltre a prevedere momenti di riflessione condivisa, conserva in sé un sapere ricavato dall'esperienza, che tiene salda la dimensione collettiva, garantendo la continua «circolazione del sapere» (Melandri 2002, 187-188). Allo stesso modo, la consapevolezza dell'origine comune dell'oppressione femminile non permette di rimanere a un livello esclusivamente individuale dell'analisi, ribadendo la complessità di un vissuto che tiene insieme la dimensione privata e quella politica. Questa particolare fusione di psicoanalisi e autocoscienza, secondo il documento, dà la possibilità di andare anche oltre i limiti rilevati nell'autocoscienza. La pratica dell'inconscio renderebbe, infatti, possibile un'analisi approfondita della relazione tra donne, chiamando in causa gli aspetti che, senza degli strumenti specifici, risultano meno visibili: «il trasferimento del rapporto analitico all'interno dei rapporti in corso tra donne dovrebbe portare chiarezza nella difficile ricostruzione delle richieste e degli investimenti che una donna fa su un'altra donna» (Melandri 2002, 189). L'aggressività e la disparità di potere tra donne sono due aspetti che il documento auspica possano essere affrontati attraverso la nuova pratica e, in questo contesto, la figura della madre diviene centrale per comprendere e sciogliere in conflitti nei gruppi

femministi (Melandri 2002). Grazie al recupero del rapporto con il materno, è possibile rifondare la relazione tra donne su altre basi. Il possibile approdo all'omosessualità che l'intensificazione di queste relazioni può provocare, è un tema che ritorna in più punti. Emerge, tra le altre, una posizione sul lesbismo che riprende la distinzione tra "omosessualità nativa" e "omosessualità secondaria" ideata da Fouque, secondo la quale la prima rimanda al rapporto originario con la madre mentre la seconda ha lo scopo di rimettere le donne in contatto con il proprio corpo e di facilitare, in questo modo, un rapporto più consapevole con il maschile (Melandri 2002, 229, Schiavo 2002, 70). Tali argomenti, che sono stati affrontati per la prima volta insieme alle donne di *Psycaanalyse et Politique*, vengono rielaborati da Lea Melandri in due articoli con cui la pensatrice presenta un bilancio della questione posta dai gruppi in questione e ne approfondisce l'aspetto teorico.

Nel 1977 Melandri pubblica *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica* (1977), una raccolta di interventi pubblici e di articoli in cui l'autrice riflette sulle peculiarità dell'esperienza femminista e sul possibile dialogo tra il movimento, la politica marxista e la cultura psicoanalitica. La parte dedicata alla relazione tra femminismo e psicoanalisi è l'ultima del volume: qui Melandri affronta il pensiero freudiano e ragiona sull'origine della pratica dell'inconscio. Nel primo articolo di questa sezione, *Dora, Freud e la violenza*⁴⁴, l'autrice analizza i diversi scritti di Freud sulla sessualità femminile. Lo scopo di Melandri è rilevare i meccanismi patriarcali che hanno inconsciamente mosso l'autore e proporre una rielaborazione dei suoi temi da un punto di vista femminista. La pensatrice si concentra su un noto caso clinico affrontato da Freud, quello di Dora⁴⁵, disaminato dal pensatore nello scritto *Frammento di un'analisi di isteria* (1905). Freud interpreta i disturbi di Dora, quali l'afonia, gli svenimenti e il comportamento aggressivo, come sintomi di uno stato isterico, causato dal rifiuto della sessualità genitale. Secondo Freud, infatti, la giovane che ha in cura soffre di un complesso edipico non risolto che le fa percepire l'incontro con il maschile e il risveglio del desiderio sessuale come una minaccia. Melandri riporta i passi salienti del caso mostrando le contraddizioni in

⁴⁴ Articolo precedentemente pubblicato per la rivista "L'erba voglio" n. 16 maggio-giugno 1974.

⁴⁵ Come in tutti i casi clinici riportati nei suoi scritti, anche qui Freud utilizza uno pseudonimo per identificare la paziente, il cui vero nome è Ida Braun.

cui lo psicoanalista cade e i condizionamenti che ne forzano l'interpretazione. Secondo l'autrice, Freud trascura la centralità delle figure femminili che emergono nella storia di Dora, in particolare quella materna, perché altrimenti sarebbe costretto a contraddire i capisaldi della sua teoria sulla sessualità femminile che abbiamo avuto modo di vedere nella trattazione degli scritti freudiani: lo spostamento della zona erogena verso la vagina, la rimozione della masturbazione, l'amore edipico per il padre, il disprezzo per la madre e la misoginia femminile. Nella prospettiva di Melandri, la presenza di donne nei racconti e nei sogni della giovane testimonia l'importanza della figura materna: l'origine dell'isteria di Dora, a suo avviso, non risiede nella rimozione della sessualità genitale e nel complesso edipico, quanto nella forzata rimozione della madre come oggetto primario d'amore e della *sessualità pregenitale* a cui la giovane, come ogni altra donna, è costretta a rinunciare (Melandri 1997, 91). La stessa operazione di ribaltamento del discorso freudiano in un'ottica femminista, viene riproposto dall'autrice per altre tematiche. In *Dora, Freud e la violenza*, Melandri affronta anche il *Secondo saggio sulla sessualità* di Freud. A tal proposito, l'autrice afferma che, quanto nel discorso freudiano afferisce all'ordine della «normalità» e a quello della «perversione» nello sviluppo psicosessuale femminile, in realtà è frutto di una lettura della sessualità distorta dallo sguardo maschile (Melandri 1997, 96). Le resistenze della bambina e della donna a questo sviluppo, la permanenza del “perverso” legame con l'oggetto primario e l'omosessualità in Melandri non sono lette come malattia frigidità ma diventano il rifiuto della «soggezione sessuale» (Melandri 1997, 96). Anche la tenerezza subisce in Melandri un rovesciamento interpretativo: considerata da Freud un elemento connotativo della sessualità femminile, per la pensatrice femminista è intrinsecamente legata al bisogno di sopravvivenza della donna. La donna si fa seducente e accogliente per non perdere il legame con l'uomo, unico rapporto possibile dopo la perdita del legame con la madre (Melandri 1997, 97). Tuttavia, quella materna, per Melandri, non è solo una figura positiva da cui la bambina è violentemente strappata nel suo sviluppo: essa è partecipe della perdita, tradisce la bambina perché da sempre rivolta verso l'uomo. «La donna è per l'uomo»: con questa lapidaria affermazione, la pensatrice femminista dichiara che solo attraverso un doloroso passaggio di consapevolezza sul ruolo attivo della madre nell'inferiorizzazione della donna si

può realmente avviare la liberazione femminile (Melandri 1997, 98). *Dora, Freud e la violenza* mostra come l'intenzione dell'autrice non fosse produrre una critica *tout court* della psicoanalisi, bensì dialogare con il pensiero freudiano e, in modo analogo al lavoro di Fouque (e, come abbiamo visto nel precedente capitolo, anche a quello di Luce Irigaray), avviare la creazione di uno spazio simbolico femminile per la produzione autonoma di parola.

Il secondo testo di Melandri su cui ci soffermiamo si intitola *Per un'analisi della diversità*: a differenza del precedente, esso non entra nel merito di questioni teoriche ma si sofferma a ragionare, da un punto di vista esperienziale, sulle condizioni che hanno prodotto l'abbandono della pratica dell'autocoscienza per quella dell'inconscio. Nel ricostruire il momento di passaggio, Melandri riporta le sensazioni provate entrando in contatto con la pratica autocoscienziale nel 1971. Per la pensatrice la pratica nel piccolo gruppo separatista è stata un'esperienza particolarmente dolorosa, in cui ella ha toccato con mano la dipendenza affettiva e culturale dall'uomo e in cui ha constatato che il separatismo, pur essendo un gesto di autonomia, può essere vissuto come un *abbandono* subito da parte dell'uomo (Melandri 1997, 102-103). L'autrice racconta anche come il suo relazionarsi con le donne fosse carico di ambivalenza: la paura di cadere nella stessa dipendenza provata con l'uomo produce in lei la necessità di mantenere uno spazio di autonomia, che convive con l'opposta idea

Che non avrei potuto liberarmi dalla dipendenza dall'uomo se non col ricrearsi di un tessuto affettivo e intellettuale con le donne. [...] Capivo che con le donne avrei dovuto creare qualcosa di altrettanto intenso sia affettivamente che intellettualmente, per potermi staccare dall'uomo (Melandri 1997, 104).

Per Melandri, l'autocoscienza si dimostra non essere all'altezza del suo compito: l'autrice le riconosce il merito di aver avviato le donne verso lo scavo interiore, tuttavia essa le appare come una pratica ingenua, sorta sulla presunzione che il semplice accostamento di storie di vita differenti potesse scardinare le comuni dinamiche oppressive (Melandri 1997, 110). Secondo la pensatrice femminista, la pratica autocoscienziale, non riuscendo ad approfondire l'analisi interiore di ognuna, ha riprodotto anche all'interno dell'ambiente femminista quello scollamento tra vita

privata e sfera pubblica che è uno dei fondamenti su cui si basa l'oppressione femminile: «fin dall'inizio [...] mentre si riconquistava una fisionomia che ci legava tra di noi [...] contemporaneamente c'era qualcosa che ci separava lo stesso» (Melandri 1997, 102). Ammettere il *fallimento* dell'autocoscienza è un passaggio necessario a cercare una pratica in grado di rintracciare le ragioni di questa scissione, di analizzare i non detti e i meccanismi che, anche impercettibili e apparentemente insignificanti, interferiscono nella vita di ognuna, nei rapporti dentro e fuori dal gruppo (Melandri 1997, 106). Questo strumento nuovo è la pratica dell'inconscio, «l'unica pratica [...] che possa produrre delle modificazioni effettive» in quanto «rimette[...] in circolazione tutto ciò che si svolge in noi a livello più profondo» (Melandri 1997, 106). Nel suo racconto Melandri riporta, quale evento decisivo che l'ha aiutata ad affrontare il difficile percorso autocoscienziale, la decisione di analizzare il caso di Dora (analisi che successivamente ha portato alla stesura dell'articolo che abbiamo analizzato):

Mi ha aiutata molto [...] la rilettura del “caso Dora” di Freud, che è avvenuta non casualmente ma in un momento in cui stavo abbastanza male. Sono stata presa dal desiderio di recuperare la mia storia “analitica” fuori dall'interpretazione tradizionale⁴⁶. Nel rapporto tra donne non eravamo andate così a fondo, per cui la rilettura del “caso Dora” veniva come una soluzione di ripiego, come dire: prendo del materiale che c'è già e vedo come la psicoanalisi ha interpretato la storia di una donna; secondo quali criteri, quale ideologia recupera un problema che per noi è politico (Melandri 1997, 104).

Melandri, dunque, afferma di aver riconosciuto sin dalle prime esperienze vissute nel femminismo la necessità di “correggere” l'autocoscienza attraverso un approccio psicoanalitico: grazie alla guida del sapere psicoanalitico, per Melandri, è possibile eliminare le ambivalenze intrinseche nella pratica e rivitalizzare, così, la prospettiva critica e i contenuti conquistati attraverso l'esperienza del piccolo gruppo di donne.

⁴⁶ Appena arrivata nella città di Milano, ancor prima di incontrare il movimento femminista, l'autrice aveva fatto un percorso di analisi (Melandri 1997).

L'individuazione della madre come fonte dei disagi, delle sofferenze, dei non detti che influenzano e paralizzano le dinamiche tra donne è tra le questioni più importanti sorte dalla confluenza tra femminismo e psicoanalisi, qui elaborata da Melandri e successivamente sviluppata nel femminismo italiano degli anni Ottanta⁴⁷. La pensatrice racconta di avere avuto immediatamente chiara l'idea che la relazione tra donne rimanda costantemente al rapporto con il materno: Melandri individua in ogni incontro tra donne la stessa fantasia angosciata di essere fagocitata e di perdere l'indipendenza che vige nel rapporto della figlia con la madre (Melandri 1997, 102-103). L'analogia tra la relazione madre-figlia e quella tra donne è possibile in quanto Melandri individua nella figura materna, in quanto oggetto primario, l'origine della percezione di sé e della capacità relazionale:

Dal fatto che la donna non trova nel rapporto con la madre il riconoscimento della propria sessualità, del proprio corpo, si origina poi tutta la storia successiva del rapporto con l'uomo come rapporto dove la negazione di tutto quello che sei, della tua sessualità, del tuo modo di vita è già avvenuta (Melandri 1997, 104-105).

L'origine dell'oppressione femminile, in questo testo, non è dunque individuata nella violenza patriarcale prodotta dall'uomo, ma nel fatto che tale violenza è agita in prima istanza dalla madre che nega il suo riconoscimento alla figlia come soggetto autonomo (Melandri 1997, 107). Ciò avviene, secondo la lettura di Melandri, in quanto la madre stessa è una donna subordinata: inserita nel ruolo scelto per lei, essa non conosce la propria indipendenza e, quindi, non è in grado di riconoscerla alla figlia (Melandri 1997, 104).

La critica di Lonzi alla pratica dell'inconscio è contenuta nello scritto *Mito della proposta culturale*, pubblicato nel 1978 all'interno della raccolta di Rivolta femminile *La presenza dell'uomo nel femminismo*. In questa sede, la polemica lonziana, in maniera differente rispetto a critiche precedenti, si rivolge a passaggi precisi dei testi di Melandri, con l'intenzione di svelare cosa, a livello sotterraneo, ne

⁴⁷ La tematica del rapporto con il materno è centrale nel femminismo della differenza sessuale italiano, in cui la madre diviene la figura attorno alla quale si ordina il simbolico femminile. A questo proposito si rimanda alla riflessione delle pensatrici della comunità filosofica di Diotima, in particolar modo alla filosofa Luisa Muraro e al suo testo *L'ordine simbolico della madre* (1991).

muove l'operazione. Come si può immaginare, non è attraverso strumenti psicoanalitici che Lonzi risponde a Melandri: in questo scritto meglio che in altri, la critica lonziana prende la forma di un'autocoscienza scritta. «Ognuna di noi deve scontare dei miti, deve farlo per liberarsene. Ma deve accettare che le altre distinguano le aperture reali da quelle apparenti» (142): Lonzi sembra voler avviare un dialogo, sollecitando l'altra a prendere la parola, talvolta incalzandola perentoriamente per condurla a un confronto frontale. In ciò si rivela il differente modo di confrontarsi dell'autrice con gli uomini e con le donne: qui Lonzi appare meno incline al confronto meramente intellettuale e maggiormente sollecita a dare conto del modo in cui i testi di Melandri l'hanno interpellata in prima persona.

Innanzitutto, Lonzi rileva che Melandri fa riferimento esclusivamente all'uomo e alla cultura maschile. La difficoltà di Melandri a prendere parte ai contesti di sole donne, narrata in *Per un'analisi della diversità* (Melandri 1997, pagina), per Lonzi, ne è una prova (Lonzi 1978b, pagina). Secondo la nostra autrice, le resistenze di Melandri non sono causate, come ella afferma, dal turbamento provocato dall'«autonomia dall'uomo» (Lonzi 1978b, 143), bensì, al contrario, dalla persistenza di un riferimento al maschile e alla sua cultura. A chiarimento di ciò, Lonzi afferma: «si sta male fra donne quando questa scelta di autonomia è ambigua, quando l'uomo è presente, ma nascosto da una connivenza ideologica» (Lonzi 1978b, 143). Tuttavia, per Lonzi, il problema non sussiste nella persistenza del legame con l'uomo: abbiamo visto che sia la donna vaginale che la donna clitoridea non recidono il rapporto con il maschile. Il punto, dunque, sta nell'esprimere nel gruppo di autocoscienza queste contraddizioni, nel non nel lasciarle nell'innominato. Prosegue in tal senso l'autrice:

Si comincia a star bene fra donne quando il problema è ammesso, segno che il bisogno di autonomia non si presenta più come un dover essere, un dover dimostrare, ma come ricerca di sé e della coscienza di sé (Lonzi 1978b, 143).

Per Lonzi, Melandri invece non ha mai spostato la sua attenzione intellettuale dall'uomo (Lonzi 1978b, 142). In *Dora, Freud e la violenza* e in *Per un'analisi della diversità*, Melandri si confronta infatti esclusivamente con il pensiero freu-

diano e solo a partire da questo elabora la proposta di una pratica politica femminista. L'ambiguità che abbiamo rintracciato nel pensiero di Lonzi a proposito della donna clitoridea e quella che l'autrice ravvisa in Melandri hanno la medesima radice, l'intenzione di legittimare le debolezze e i disagi vissuti dalle singole donne e dare loro spazio di espressione. Gli approcci delle due autrici però, nella lettura di Lonzi, si differenziano in quanto Melandri è mossa dal desiderio di instaurare un dialogo privilegiato con il maschile.

Il risvolto più problematico della riflessione di Melandri è rappresentato dalla totale assenza, nei suoi testi, del pensiero di altre donne: Lonzi afferma che Melandri «non chiama in causa una donna che è una: il suo dibattito si svolge tutto, pro e contro, con nome e cognome, in un ambito maschile» (Lonzi 1978b, 139). Lonzi denuncia, inoltre, il fatto che Melandri, quando nell'analisi del caso di Dora pone la necessità di una sessualità femminile autonoma, non fa riferimento alla distinzione tra donna clitoridea e donna vaginale introdotta dal suo testo del 1971, ma parla di «sessualità *pregenitale*» (Lonzi 1978b, 139, corsivo mio). «Perché pre-qualcos'altro? perché definirsi in rapporto all'altro?» chiede Lonzi (Lonzi 1978b, 139): perché – risponde –, pur volendo produrre un pensiero dell'autonomia sessuale femminile, Melandri è ancora dentro al paradigma freudiano. La pensatrice non contesta la centralità della sessualità genitale e mostra di valutare la sessualità femminile come una fase precedente rispetto a quella considerata normale dalla psicoanalisi. Dopo aver affrontato queste questioni teoriche, Lonzi sposta poi il discorso sul piano personale, facendo leva sulle emozioni provocate dall'operazione di Melandri, per mostrare come la scelta di cercare «l'aggancio culturale con l'uomo» (Lonzi 1978b, 141) produca degli effetti drammatici nei rapporti tra donne.

La nostra pensatrice confessa di aver vissuto con grande sofferenza la pubblicazione dei testi di Melandri come un mancato riconoscimento del proprio pensiero: «Perché la Melandri non mi dà quello che mi spetta? [...] Perché questa leggerezza nel sorvolare sui momenti dell'espressione di altre da cui si traggono verifiche e conferme?» (Lonzi 1978b, 139-140). Questo passaggio narrativo della propria esperienza si rivela di particolare interesse: a partire dal senso di frustrazione provata, Lonzi è in grafo di interpretare la propria rabbia come una spia del proprio bisogno di vedere confermata l'espressione di sé e del particolare senso di perdita provato

quando il misconoscimento proviene da una donna. L'analisi dello stato di sofferenza patito personalmente ha dunque contribuito al suo processo di consapevolezza: «è stato da questo tormento che poco a poco mi sono resa conto che non esiste coscienza di sé senza un'altra coscienza di sé, e che questo si verifica nella *rispondenza*» (Lonzi 1978b, 141, corsivo mio). Nel modo in cui Lonzi riferisce del processo di consapevolezza scaturito dalla delusione e dal risentimento provocati dal comportamento di Melandri, è possibile rintracciare un'eco della negatività messa a tema da Hegel nella dialettica servo-padrone, in particolare al momento in cui il servo si trova a vivere il mancato riconoscimento da parte del signore. Come abbiamo osservato con attenzione nel secondo capitolo, il signore non riconosce il servo come autocoscienza e quest'ultimo vive una condizione di subalternità che lo rende oggetto nelle mani dell'altro. L'oggettificazione subita, però, si rivela per il servo la condizione da cui è possibile prendere coscienza di sé. L'umiliazione subita per l'incapacità di affrontare la morte, il lavoro a cui è costretto dal signore, sono gli strumenti che gli permettono di prendere consapevolezza di sé in quanto autocoscienza. Allo stesso modo, Lonzi sembra riconoscere che è proprio il dolore provato a indurla a prendere consapevolezza del proprio bisogno di riconoscimento e, in ultimo, a prendere coscienza di sé. L'interpretazione della narrazione di Lonzi attraverso la teoria hegeliana, a nostro avviso, chiarisce che la critica a Melandri non insiste semplicemente sul possibile riferimento alla cultura maschile, bensì sul soggetto a cui sono indirizzate le proprie argomentazioni. Nel passaggio narrativo che stiamo analizzando, infatti, Lonzi sposta il discorso su un piano autocoscienziale, teso a mostrare che l'autrice non intende avere un confronto intellettuale, bensì a cercare la rispondenza, il riconoscimento da parte di un'altra donna di sé e del proprio pensiero. Al contrario, Melandri ha dimostrato di avere l'uomo come *interlocutore*: «ogni [...] forma di espressione» che esuli dall'autocoscienza e che non contempi la risonanza tra donne «non fa che avvalorare l'uomo e la sua cultura» (Lonzi 1978b, 137).

Secondo Lonzi, se fosse provenuta dall'elaborazione di un'esperienza diretta, la «tesi della Melandri della Madre⁴⁸ come primo oggetto d'amore» (Lonzi 1978b,

⁴⁸ Attraverso l'uso del maiuscolo, Lonzi sottolinea polemicamente lo statuto teorico della proposta di Melandri sul materno.

144) avrebbe avuto un valore autocoscienziale e, dunque, avrebbe arricchito il percorso di consapevolezza di molte. Al contrario, essa cela l'«ambizione» di Melandri di produrre «una tesi chiave dell'identità femminile», volta a riunificare il femminismo sotto una teoria generale e, così, farsi portavoce del dialogo con la cultura maschile (Lonzi 1978b, 140-144). Abbiamo visto come, in *Sputiamo su Hegel*, Lonzi abbia affermato che la figura materna è un prodotto del pensiero patriarcale⁴⁹. In questo frangente, Lonzi aggiunge che fissare questa idea in una teoria e farne il perno della relazione tra donne, non fa che spostare il fuoco della questione dalle reali dinamiche che provocano la mancanza di riconoscimento nel contesto femminista:

Se io ho vissuto delle tensioni dolorose e degli smarrimenti non è stato perché non sapevo che la Madre mi ha tradito, ma perché le donne continuavano a farlo, nella stessa incoscienza e mimetizzazione, cosicché non trovavo un'eco adeguata e perdevi fiducia al punto che avrei potuto rinunciare a me stessa (Lonzi 1978b, 147).

Dal punto di vista lonziano, Melandri non lavora né al processo di deculturizzazione, né alla creazione di spazi di espressività «che aprono le porte del limbo in cui le donne cercano, senza trovarla, un'incarnazione reale» (Lonzi 1978b, 142). Lonzi sembra avvicinare Melandri alla figura dell'«eterna ironia della comunità» nella versione elaborata da Kristeva: alla donna che, per esprimersi, si affida al linguaggio dominante.

Anche nella concretezza di come la pratica dell'inconscio è stata messa in atto dal Gruppo Analisi e dal gruppo Pratica dell'inconscio, Lonzi vede una conferma che essa non può sfuggire alla trappola della colonizzazione culturale. A suo avviso, infatti, la «cultura dell'analisi», anche se affrontata con un atteggiamento critico, induce a mettere in secondo piano l'esperienza vissuta e a dare priorità alla teoria elaborata (Lonzi 1978b, 145). Ciò è evidente, secondo Lonzi, nel fatto che lo spostamento del rapporto analitico nel piccolo gruppo non può disattivare le dinamiche di potere insite nel *setting* psicoanalitico classico, ma le conferma su un altro ter-

⁴⁹ La riflessione di Lonzi sulla figura materna ritorna in *Taci, anzi parla* (1978a).

reno: «la analizzante può contare su una cultura che la riconosce nelle sue teorizzazioni, mentre l'analizzata non può contare su una cultura che la riconosca nella sua espressione. È quest'ultima che deve fare il passaggio sul terreno altrui» (Lonzi 1978b, 150). Secondo Lonzi la pratica dell'inconscio aggrava il disconoscimento tra donne già operante nei contesti femministi: «le disparità tra gli esseri dipendono da disparità di riconoscimento e di ascolto. Ci si inferiorizza, si sparisce se non si trova spazio per il proprio essere e la propria manifestazione» (Lonzi 1978b, 149). La pensatrice fa sua l'idea, elaborata da Michael Foucault ne *La volontà di sapere* (1976), che la psicoanalisi sia un dispositivo di potere che deriva dalla confessione cristiana. Per Lonzi, la psicoanalisi è un'istituzione che si serve della minaccia della malattia mentale «per distruggere l'espressione [del] vissuto» (Lonzi 1978b, 145) e per costruire l'identità del soggetto in modo conforme allo status quo che la cultura sostiene (Lonzi 1978b, 145). In questo senso, è nella pratica dell'inconscio che avviene il *fallimento* del dialogo tra donne, e non nell'autocoscienza, come hanno affermato Melandri e le altre sostenitrici della pratica dell'inconscio.

Avviandosi verso la conclusione del suo scritto, Lonzi riflette sulle motivazioni che hanno portato alla decisione di avviare la pratica dell'inconscio. La pensatrice femminista rilegge il momento di crisi che il femminismo ha vissuto nel biennio 1974-1976 come l'esito del lavoro di deculturizzazione dei gruppi separatisti: la pratica decostruttiva ha provocato la «disgregazione» dei punti di riferimento che la cultura maschile forniva alle donne (Lonzi 1978b, 151), e quindi un momento di incertezza che, per essere generativo, non doveva essere colmato immediatamente. A questo riguardo, Lonzi afferma che

[...] il passaggio da una concezione ideologica a una non ideologica della società si arresta proprio nel caos indistinto che il parlare provoca non essendo più sorretto dal modello ideale attraverso il quale gli individui si pongono in contatto gli uni con gli altri indirizzandosi a mete comuni (Lonzi 1978b, 151).

Secondo Lonzi, per alcune femministe che non hanno sopportato la perdita di sicurezze «l'intervento dell'interpretazione psicoanalitica è parso una salvezza» (Lonzi 1978b, 146). Con i suoi strumenti teorici consolidati, la psicoanalisi si è presentata come una dottrina solida, in grado di agevolare una risoluzione veloce di

quella che è stata percepita come «un'impasse nella comunicazione» (Lonzi 1978b, 145). Secondo Lonzi, infatti, la psicoanalisi risulta uno strumento utile solo per chi, giunto in un momento in cui «nessuno dei rapporti che si è creato riesce a soddisfare il suo bisogno di rispondenza», vi si trova costretto (Lonzi 1978b, 145). A partire da questa prospettiva, Lonzi rilegge il caso di Dora: «lo strazio del caso di Dora non è tanto nell'inadeguatezza di Freud a interpretarla», come l'argomentazione di Melandri farebbe pensare, «quanto nel fatto che non ci fosse un altro tipo di ascolto e di colloquio per la povera Dora che quello con qualcuno che l'avrebbe interpretata ricavandone teorie» (Lonzi 1978b, 148).

Per Lonzi, al contrario, l'unico modo per affrontare un momento di transizione come quello sopraggiunto a metà degli anni Settanta nel movimento femminista consiste nell'accettare l'incertezza e avere fiducia nel percorso di presa di distanza dalla cultura e nel dialogo tra donne già avviato:

Occorrevano un ascolto diverso (rispondenza) e una parola diversa per un dialogo effettivo, quello di cui tutte avvertivamo la mancanza. Bastava non buttare a mare le premesse, non essere prese dall'urgenza di presentare un bilancio. Soprattutto, bastava neutralizzare il momento culturale, quello non espressivo, additarlo, analizzarlo, screditarlo, sradicarlo dalla terra grassa dell'approvazione maschile (Lonzi 1978b, 147).

La deculturizzazione e l'autocoscienza rimangono per Lonzi le uniche due pratiche in grado di fronteggiare tanto la cultura maschile quanto gli effetti della sua disintegrazione: la deculturizzazione in quanto comporta la capacità di rintracciare e contrastare l'intromissione maschile, in ogni sua forma; l'autocoscienza in quanto garantisce di non cedere a soluzioni create dall'uomo e di rimanere su un terreno autonomo. A partire dal riconoscimento dell'autocoscienza come pratica originale sorta nel femminismo, Lonzi mostra come sia possibile riscrivere il legame tra femminismo e psicoanalisi. Questo può accadere attraverso la ricerca di risonanza con le prime donne che si sono sottoposte alla psicoanalisi, nelle quali Lonzi rintraccia le stesse esigenze che hanno condotto le femministe di seconda ondata all'autocoscienza. In particolare, Lonzi riconosce in Dora una donna che «vuole esprimere un complesso di emozioni e di interrogativi, accertarsi se è legittimo provare quello

che lei prova e di cui sembra non ci sia traccia nel creato» (Lonzi 1978b, 148). In Anna O.⁵⁰ la prima donna con cui Freud ha applicato il metodo psicoanalitico, vede colei che per prima ha dato voce a questa esigenza, rivelandosi l'inauguratrice dell'autocoscienza (Lonzi 1978b, 149). Se il percorso femminista, dunque, intende incrociare quello della psicoanalisi, questo può avvenire per Lonzi attraverso l'assunzione della teoria dei grandi maestri, ma costruendo un legame tra donne di diverse epoche⁵¹, accomunate dallo stesso bisogno di comunicazione e di espressione di sé.

Il confronto con Melandri e con la pratica dell'inconscio si conclude con una riflessione di natura esperienziale con cui Lonzi intende testimoniare la sua «fiducia nel dialogo» autocoscienziale (Lonzi 1978b). L'autrice ripercorre le tappe principali che hanno segnato l'evoluzione di Rivolta femminile, senza trascurare di mettere in luce come, retrospettivamente, i primi passi mossi dal gruppo fossero ancora legati alla cultura maschile: i primi incontri che hanno portato alla stesura del *Manifesto di Rivolta femminile* e di *Sputiamo su Hegel* avevano ancora, secondo Lonzi dei «motivi ideologici che [...] sono serviti da richiamo all'inizio» (Lonzi 1978b, 150). Quella presenza dell'uomo nel femminismo che Lonzi ora denuncia, è riconosciuta, dunque, come il collante delle relazioni nel femminismo appena avviato. Con il prosieguo dell'opera di deculturizzazione e con l'avvio dell'autocoscienza di gruppo, però, la mediazione della cultura si fa sempre meno necessaria e lascia spazio alla relazione tra donne che non deve subire l'intromissione maschile, ma deve essere vissuta in uno spazio fisicamente e intellettualmente separato: «[il gruppo] vive della sua stessa vita, cioè dei rapporti che riesce a sviluppare, delle crisi dei rapporti, delle riprese e dei chiarimenti, vive di tutto ciò che arriva a mettere ciascuna di fronte a se stessa e alle altre» (Lonzi 1978b, 150). L'autocoscienza, dunque, costituisce per Lonzi l'unica pratica in grado di mantenere aperta la comunicazione tra donne e di fornire lo spazio necessario affinché ogni donna possa conoscere se stessa:

⁵⁰ Anna O. è lo pseudonimo che Freud ha utilizzato per Bertha Pappenheim, la prima donna a essere seguita con il metodo psicoanalitico. Il suo caso clinico viene illustrato da Freud in *Studi sull'isteria* (1895).

⁵¹ La risonanza con donne di altre epoche e con donne di espressioni letterarie ritorna nel volume *Armande sono io!*.

Se c'è un ambito dove la vita assomiglia di più a me stessa, mi è più congeniale, risponde di più a quello per cui sono e mi sento idonea questo è il gruppo. E mi sento idonea non perché è un angolo protetto e selezionato di incontri, ma al contrario perché posso dare agli incontri tutta l'ampiezza, l'avventuroso e l'evoluzione che né la vita privata né quella pubblica, entrambe strutturate e rese previste dai ruoli, mi hanno permesso di sperimentare come mio apporto (150-151).

Con il saggio *Mito della proposta culturale*, si conclude la fase di critica del pensiero lonziano. Ad esso, come abbiamo visto nel primo capitolo, seguirà la fase dell'elaborazione più propriamente autocoscienziale. In questo ultimo paragrafo abbiamo avuto modo di osservare come alcuni elementi del linguaggio e dello stile argomentativo tratti dall'autocoscienza siano già in elaborazione nei testi che mettono in pratica la deculturizzazione della cultura maschile. Tuttavia, quanto intendiamo mettere in evidenza in conclusione di questo lavoro è che la riflessione femminista a cui Lonzi dà forma si alimenta della cultura stessa che l'autrice intende respingere *in toto*. Nel secondo e nel terzo capitolo, abbiamo potuto osservare come la deculturizzazione messa in pratica attraverso la critica ai "sistematici del pensiero" viene elaborata proprio a partire da categorie e concetti ripresi dalla cultura maschile. Questo debito è ravvisabile in questo ultimo testo "ponte" verso la fase autocoscienziale, dove la critica all'uso della psicoanalisi nel femminismo si nutre di riferimenti all'hegelismo e al pensiero foucaultiano e, in misura differente, nei successivi testi autocoscienziali. *Taci, anzi parla*, lo scritto che racchiude i diari composti da Lonzi tra il 1972 e il 1977, conferma una ripresa, seppur "indisciplinata" della tecnica psicoanalitica da cui l'autrice trae spunto per riflettere sui meccanismi inconsci che condizionano tanto la sua riflessione quanto le sue relazioni. Ancora, sia *Taci, anzi parla* che *Vai pure* confermano un costante riferimento alla riflessione hegeliana per affrontare la tematica della risonanza tra donne e del riconoscimento tra donna e uomo. In ultimo, *Armande... sono io!* accenna una direzione di ricerca che Lonzi aveva avviato poco prima di morire, in cui intendeva indagare la possibilità di produrre una cultura e una storia delle donne.

CONCLUSIONI

Chiamerò mio popolo quello che non era il mio popolo
e amatissima quella che non era amatissima.
Lettera ai Romani, 9, 25 (Toni Morrison)

La renitenza a parlare di Lonzi all'interno di una cornice teorica è un sentimento ineludibile per chi decide di intraprendere una ricerca sull'autrice. Maria Luisa Boccia, che a Lonzi si è dedicata con grande passione e competenza, in diverse occasioni ha espresso la propria riluttanza ad affrontare l'opera di una pensatrice che «non amava le interpreti» (Boccia 2011, 145). La preoccupazione principale consiste nel rischio di avallare l'inserimento di Lonzi in quel contesto culturale che lei stessa ha radicalmente rifiutato, di tradurre le sue riflessioni, tutte focalizzate sulla maturazione della donna come coscienza a sé, in un linguaggio che permette all'uomo di presentarsi, ancora una volta, come l'interlocutore privilegiato. In altre parole, il timore è di tradire i propositi e l'opera stessa di Lonzi.

Allo stesso tempo, però, Boccia riconosce come l'intenzione di comunicare con altre donne abbia mosso Lonzi sin dal primo momento e come, in particolare, l'aver privilegiato la parola scritta rispetto all'incontro in presenza abbia agevolato la possibilità di interpretazioni del suo pensiero. Pare, dunque, che in fondo Lonzi non si sia affatto sottratta a questo tipo di confronto. In questo senso appaiono illuminanti alcune parole da lei scritte nel 1977:

M'incuriosisce immaginare cosa penseranno, dovendo pronunciarsi sull'attuale ricezione del Verbo da parte delle donne, le femministe del futuro o le donne, semplicemente, che verranno, (anche questo femminismo finirà, grazie a noi) (Lonzi 1977, 38).

Il timore di travisare, di forzare il pensiero di Lonzi si attenua anche grazie a una distanza temporale che, mano a mano che si approfondisce, lascia zone sempre

più ampie di libertà. Il due agosto del 1982, data della prematura morte di Lonzi, chi scrive non era ancora nata: il divario generazionale, quando non esaspera il mito rendendo impotente chi arriva dopo, permette di accostarsi in modo imprudente, azzardato a una figura che, altrimenti, risulterebbe opprimente e saturante. Certamente gli ultimi studi su Lonzi sono la riprova che il trascorrere dei decenni ha permesso di avvicinare un pensiero che ancora affascina, che non ha smesso di parlare alle donne e alla politica femminista e che, anzi, seguendo l'idea della posizione asincrona, inattuale di Lonzi proposta da Scattigno (Scattigno 2014), forse ha appena iniziato a parlare. In questo orizzonte, risulta possibile l'azzardo di un'indagine che tenta di sgretolare la rappresentazione granitica del mito lonziano. Non soltanto e non tanto per intravedere l'autenticità del pensiero dell'autrice, celata sotto le interpretazioni stratificate, intenzione che ha guidato nel 2010 la ripubblicazione degli scritti di Lonzi e il convegno *Taci, anzi parla. Carla Lonzi e l'arte del femminismo*. Con lo scopo, piuttosto, di provare a "filtrare" il pensiero dell'autrice attraverso alcune categorie filosofiche, di "tradurre" l'opera lonziana in un linguaggio che ne permetta il confronto con teorie femministe contemporanee apparentemente inconciliabili e misurarne, dunque, l'attualità.

La presente indagine è stata frutto del tentativo di individuare quei luoghi che, in modo labile ed evanescente, permettono di rintracciare nei testi lonziani un dialogo sotteso con la cultura da lei così radicalmente ripudiata. Un lavoro che ha richiesto un procedimento non completamente lineare, che ha tenuto conto di due piani intrecciati ma non immediatamente sovrapponibili, quello della critica e quello del confronto. Il primo risultato di questa ricerca, infatti, è consistito nel constatare che il pensiero di Lonzi mira costantemente alla critica della cultura. A prima vista, questa osservazione sembra contraddire l'ipotesi di un incontro con essa. Tuttavia, critica e dialogo non sono necessariamente inconciliabili. Nel prosieguo della ricerca, infatti, essi si sono rivelati i due poli estremi di una tensione che ha costituito il rapporto di Lonzi con il maschile.

Nel primo capitolo, «*La cura con cui ho vissuto*». *Intreccio di vita e pensiero in Carla Lonzi*, abbiamo analizzato come la critica alla cultura sia una pratica costante nell'elaborazione lonziana. Nel primo paragrafo si è osservato come essa maturi nell'esperienza di critica d'arte, grazie alla quale Lonzi entra in contatto con

il contesto intellettuale e artistico dell'Italia degli anni Sessanta. La delusione delle aspettative esistenziali che l'autrice aveva riposto nella creatività e nella figura dell'artista è la scintilla che provoca un radicale ripensamento delle possibilità insite nella cultura *tout court*. Il secondo paragrafo è dedicato alla riflessione femminista dell'autrice. Il 1970 è l'anno in cui Lonzi perviene a una lettura sessuata dei rapporti di potere insiti nella produzione culturale. Tale interpretazione avvia la sua elaborazione femminista e si deposita nei numerosi testi di critica alla cultura maschile che la pensatrice redige tra il 1970 e il 1978. Alla fase di critica segue la fase autocoscienziale che, come abbiamo visto, non dismette completamente la postura critica, ma la dirige verso una concezione differente di cultura. Nei testi prodotti tra il 1978 e il 1980, Lonzi non si concentra più sulle elaborazioni teoriche e sul loro carattere patriarcale, bensì, da un punto di vista personale, indaga i comportamenti attraverso i quali uomini e donne reiterano i ruoli tradizionali.

Il secondo e il terzo capitolo problematizzano quanto acquisito nel primo capitolo, seguendo la tesi secondo cui la critica alla cultura prevede la persistenza di un legame con essa. Ci siamo concentrate su un'analisi dettagliata dei testi, redatti tra il 1970 e il 1978, in cui l'autrice indirizza la sua polemica verso l'arte, la filosofia, la politica e la psicoanalisi. A tal fine, è stato necessario ricostruire minuziosamente l'argomentazione lonziana in quanto, ad eccezione di poche citazioni che riprendono gli autori sotto attacco, essa risulta priva di riferimenti espliciti alla cultura cui fa riferimento. Quanto è emerso da questa indagine è che la pensatrice usa la cultura contro se stessa, prendendo e riutilizzando liberamente i concetti utili a criticare i pensatori che ritiene essere i maggiori responsabili della reiterazione dell'oppressione femminile.

Il secondo capitolo, intitolato *Critica alla cultura maschile. deculturizzazione e differenza sessuale*, consta di quattro paragrafi. Nel primo paragrafo abbiamo ricostruito lo sfondo teorico su cui si basa la critica lonziana alla cultura maschile. I riferimenti teorici che abbiamo rintracciato nel *Manifesto di Rivolta femminile* e in *Sputiamo su Hegel* del 1970 sono l'esistenzialismo letterario e filosofico e l'antropologia sociale di matrice francese. In riferimento a *L'uomo in rivolta* di Albert Camus, si è visto come Lonzi condivide la sfiducia verso la politica rivoluzionaria che si diffonde nella sinistra europea. Grazie all'analisi del pensiero

sartriano, in particolare al testo *L'esistenzialismo è un umanismo*, si è compreso come Lonzi si rifaccia a un'interpretazione esistenzialista della differenza sessuale, che mette al centro la singolarità, la condizione e la progettualità della donna. *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir e *Le strutture elementari della parentela* di Claude Lévi-Strauss hanno altresì permesso di osservare che Lonzi si inserisce in un orizzonte che polemizza con la naturalizzazione dell'oppressione femminile e ne fa, al contrario, un portato culturale modificabile.

Nel secondo paragrafo del secondo capitolo siamo entrate nel vivo della critica lonziana, focalizzandoci sulla tematica dell'arte, che l'autrice affronta nel breve scritto *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile* del 1971. Abbiamo visto come l'arte venga criticata da Lonzi in quanto, nonostante le aspettative che produce, risulta incapace di dare vita a relazioni trasformative, e perché il rapporto di potere che si instaura tra artista e pubblico risponde alle logiche dei rapporti tra i sessi. Da queste constatazioni, Lonzi perviene alla convinzione della necessità del separatismo femminista. Si è messo, inoltre, in evidenza come l'allontanamento dall'ambiente artistico non ha significato la rottura completa con quanto elaborato sino a quel momento: le questioni dell'autenticità, della relazione reciproca e trasformativa, già messe a tema nel decennio Sessanta, sono assi portanti di tutta la fase femminista di Lonzi.

Nel terzo paragrafo del secondo capitolo abbiamo affrontato la critica lonziana alla filosofia, nello specifico ai luoghi in cui Hegel, ne *La fenomenologia dello spirito*, si esprime a proposito della differenza sessuale e della posizione della donna nella sfera sociale. Negli scritti del 1970, il *Manifesto di Rivolta femminile e Sputiamo su Hegel*, Lonzi polemizza con il filosofo, annoverandolo tra i principali responsabili della naturalizzazione della differenza sessuale, dell'oppressione femminile che relega la donna al di fuori della sfera pubblica, e della distorsione della potenziale disobbedienza femminile in strumento dell'ordine patriarcale. In questa sede, abbiamo osservato come la differenza sessuale venga proposta dall'autrice come un principio non solo esistenziale, ma anche politico a partire dal quale è possibile avviare la sovversione dell'ordine patriarcale. A proposito della figura hegeliana dell'"eterna ironia della comunità", abbiamo operato un confronto tra l'interpretazione di Lonzi in *Sputiamo su Hegel*, quella di Julia Kristeva ne *Le*

donne cinesi e quella di Luce Irigaray in *Speculum*. Ne è emersa la radicale distanza tra Lonzi e le pensatrici che hanno dato vita al pensiero della differenza sessuale francese. La prima, infatti, esprime la necessità di sottrarsi alla strumentalizzazione patriarcale attraverso pratiche di disobbedienza, mentre le pensatrici francesi risultano fortemente ancorate all'interpretazione del femminile e alla cornice teorica della psicoanalisi.

Il quarto paragrafo del secondo capitolo è dedicato alla critica a Marx, espressa nel *Manifesto di Rivolta femminile* e *Sputiamo su Hegel* e ripresa successivamente in *Itinerario di riflessioni* del 1977. Abbiamo osservato che Lonzi ritiene la politica rivoluzionaria una prosecuzione dell'ordine patriarcale. Le ragioni di polemica con la teoria marxiana sono di due ordini: il primo riguarda l'origine dell'oppressione femminile individuata da Engels (ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*), nella nascita della proprietà privata, e il secondo riguarda la concezione del proletariato come soggetto universale della politica rivoluzionaria, idea espressa da Engels e Marx nel *Manifesto del partito comunista* del 1948. Lonzi si distanzia da queste argomentazioni per affermare la specificità dell'oppressione femminile e di quello che chiama il Soggetto Imprevisto femminista, unico in grado di liberare le donne dal giogo patriarcale. Abbiamo inoltre constatato che la critica di Lonzi non si rivolge esclusivamente alla teoria marxiana, ma anche alla politica marxista-leninista. Attraverso l'analisi del dialogo intrattenuto da Lenin con Clara Zetkin e Ines Armand, si è chiarito che una problematica rilevante per l'autrice è costituita dal fatto che, nei partiti politici e nei movimenti sociali, le donne stesse sacrificano la specificità dei propri bisogni per occuparsi della causa rivoluzionaria pensata dagli uomini. In questi testi, Lonzi riflette anche sulla possibilità di un'alleanza politica tra le donne e *hippies* contro il patriarcato. Essa, secondo l'autrice, è possibile solo nella misura in cui questi ultimi prendano coscienza che tale lotta è, in prima istanza, femminista. A questo proposito, Lonzi si rifà a *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* di Antonio Gramsci per sottolineare come i giovani stessi siano sottoposti a rapporti di potere di natura patriarcale. La ripresa del pensiero gramsciano, tuttavia, non modifica né condiziona la struttura della riflessione lonziana. In questa analisi è emerso, dunque, che dalla teoria

politica comunista Lonzi non trae alcun elemento significativo per la sua elaborazione femminista.

Il terzo capitolo è intitolato *Critica alla psicoanalisi. Deculturizzazione e liberazione sessuale* ed è stato dedicato al nodo della critica alla psicoanalisi. Differenti ragioni ci hanno spinte a riservare un intero capitolo alla trattazione di questa tematica e tutte rimandano al fatto che la riflessione sulla psicoanalisi ha un'importanza particolare nello sviluppo del pensiero lonziano. In primo luogo, si è osservato come tale argomento differisca temporalmente dalle altre critiche. Esso, infatti, non è stato affrontato dall'autrice nel 1970, bensì solo in un secondo momento, in testi quali *Sessualità femminile e aborto*, *La donna clitoridea e la donna vaginale* del 1971 e *Mito della proposta culturale* del 1978. In secondo luogo, dall'analisi della critica alla psicoanalisi è emerso come la sessualità sia, per Lonzi, il primo e principale campo in cui ha luogo l'oppressione femminile e, di conseguenza, la prima dimensione da cui avviare il processo di liberazione delle donne. In terzo luogo, la centralità della sessualità del corpo e della sessualità nella riflessione femminista a cui Lonzi perviene risulta fondamentale per la svolta autocoscienziale che si avvia successivamente. In ultimo, in questa sede abbiamo affrontato la polemica che Lonzi ha portato avanti con le sostenitrici dell'uso della pratica psicoanalitica nel contesto femminista. Grazie ad essa, è stato possibile osservare la radicale distanza tra la nostra autrice e coloro che hanno dato vita al pensiero della differenza sessuale italiano.

Il primo paragrafo del terzo capitolo si è occupato della critica a Sigmund Freud, nello specifico alla sua teoria della sessualità femminile. Lonzi polemizza con lo psicoanalista in diversi testi: il *Manifesto di Rivolta femminile*, *Sputiamo su Hegel*, *Sessualità femminile e aborto* e *La donna clitoridea e la donna vaginale*, ma solo quest'ultimo è sede di un'attenta analisi. Abbiamo ritenuto utile, al fine di esplicitare le questioni affrontate dall'autrice, ricostruire brevemente l'elaborazione freudiana in merito alla sessualità femminile. Abbiamo, dunque, analizzato brevemente le principali opere in cui lo psicoanalista viennese sviluppa la sua teoria sull'argomento: *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905, *L'organizzazione genitale infantile* del 1923, *Il tramonto del complesso edipico* del 1924, *La sessualità femminile* del 1931 e *La femminilità* del 1932. Abbiamo osservato come, al pari di

Beauvoir, la nostra pensatrice contesti la naturalizzazione della subordinazione sessuale che la cultura impone alle donne. Lonzi accusa lo psicoanalista austriaco di aver rinforzato, attraverso le sue argomentazioni, la norma patriarcale che costringe alla sessualità eterosessuale, coitale e procreativa. Secondo la pensatrice, Freud costruisce la sessualità femminile come una forma imperfetta e complementare della sessualità maschile, in cui l'orgasmo coincide con l'emissione dello sperma e quindi con la procreazione. Abbiamo osservato che, rifacendosi alla teoria femminista statunitense degli anni Settanta, e in particolare al testo *The Myth of the Vaginal Orgasm* di Anne Koedt (1970), l'elaborazione lonziana in materia sessuale è incentrata sulla distinzione tra "donna vaginale" e "donna clitoridea". La prima è colei che, adattandosi all'educazione sessuale patriarcale, aliena il proprio piacere sessuale e acconsente a godere del riflesso del piacere maschile. La seconda, di converso, è colei che non rinuncia al piacere sessuale specifico femminile, quello clitorideo. L'alienazione del piacere sessuale produce, secondo Lonzi, una rinuncia che rende la donna vaginale complice di quell'ordine patriarcale che mina il suo statuto di soggetto autonomo. La clitoridea è invece la donna che può intraprendere la via della liberazione: vittima dell'isolamento e del discredito per la sua sessualità non convenzionale, ella si rivela il soggetto imprevisto del femminismo. Nella critica a Freud, abbiamo potuto osservare come Lonzi critichi la norma eterosessuale. La pensatrice non rifiuta *in toto* la sessualità tra uomo e donna, quanto la sua concezione costrittiva, imposta, e centrata esclusivamente sul coito pene-vagina. Abbiamo poi comparato la posizione di Lonzi con quelle di due pensatrici lesbiche, Adrienne Rich e Monique Wittig, autrici rispettivamente di *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica* del 1980 e *La Pensée straight* del 2001. Abbiamo osservato come l'autrice anticipi il concetto di "eterosessualità obbligatoria" ma sia lontana da una tematizzazione del lesbismo come posizione politica. A partire dal suo posizionamento di donna eterosessuale, infatti, Lonzi tenta di ripensare il rapporto tra donna e uomo fuori dall'obbligo, basato sul piacere clitorideo.

Il secondo paragrafo del terzo capitolo si è occupato della critica lonziana a Wilhelm Reich, messa in campo ne *La donna clitoridea e la donna vaginale*. Come nel caso di Freud, abbiamo ritenuto necessario affrontare brevemente le opere

reichiane che contengono le argomentazioni con cui Lonzi si confronta: *La funzione dell'orgasmo* del 1927, *Psicologia di massa del fascismo* del 1933, *La rivoluzione sessuale* del 1936, *La funzione sessuale* del 1942 e *Superimposizione cosmica* del 1972. Qui abbiamo osservato come l'argomentazione di Lonzi si fondi sulla convinzione di una perfetta continuità tra la concezione reichiana e quella freudiana in merito alla sessualità. Lonzi osserva come Reich rinforzi il modello eterosessuale classico: anche se apparentemente in lotta contro la riduzione della sessualità alla procreazione, di fatto la riconferma, lasciando intatta la centralità del coito uomo-donna. Dichiaratosi fautore di un pensiero rivoluzionario, in grado di liberare la sessualità sia maschile che femminile, secondo Lonzi, in realtà Reich ha rimosso in modo ancora più insidioso la specificità della subordinazione femminile, condannando le donne a tentare un processo di liberazione che non risponde ai loro specifici bisogni. Per comprendere questo passaggio, ci siamo soffermate sulla critica lonziana al concetto di "repressione": secondo la nostra autrice, tale categoria reichiana presuppone un passato a cui attingere per recuperare la libertà originaria, ma, non avendo mai conosciuto libertà dal giogo patriarcale, le donne non hanno alcun passato da rivendicare. Per Lonzi, la categoria di "oppressione" descrive meglio la specificità della condizione femminile, in quanto quest'ultima trarre da sé, nel presente e non in un passato remoto, i principi della propria liberazione. Attraverso questa critica a Reich la posizione di Lonzi nei confronti della possibilità di un'alleanza tra femminismo e *hippies* si dissolve: la pensatrice riconosce ora che essi non hanno compreso la specificità della condizione femminile, e per questa ragione conclude che non possono essere considerati dei reali interlocutori del femminismo. La constatazione dell'impossibilità di un confronto con il maschile sul piano politico conduce Lonzi ad approfondire ulteriormente la questione dell'alleanza tra clitoridee e vaginali a partire dal riconoscimento di essere sottoposte alla medesima oppressione. La complicità con il maschile della vaginale e la ribellione della clitoridea divengono armi contro il patriarcato, una volta compreso che entrambe sono invischiate nel rapporto con l'uomo e che possono portare un contributo peculiare alla causa comune. Se per Lonzi il separatismo è l'unica dimensione politica possibile per le donne, esso non si traduce nella messa a tema di relazioni sentimentali e sessuali; neppure quando,

in *Vai pure*, l'autrice conclude che la consapevolezza politica prodotta dalla critica al patriarcato è in una contraddizione insanabile con la relazione sessuale e amorosa con l'uomo.

Nell'ultimo paragrafo del terzo capitolo abbiamo affrontato la critica che Lonzi muove alla pratica femminista dell'inconscio nell'articolo *Mito della proposta culturale*. La pensatrice si confronta con due scritti di Lea Melandri, *Dora, Freud e la violenza* e *Per un'analisi della diversità*, entrambi contenuti nella raccolta *L'infamia originaria. Facciamola finita con il Cuore e la Politica* del 1977. Per comprendere questo dialogo, abbiamo ripercorso le ragioni politiche che, a partire dal 1974, hanno prodotto la crisi dell'autocoscienza e l'incontro di alcune femministe italiane con Antoinette Fouque e il gruppo *Psychanalyse et Politique*, a cui si deve l'idea della commistione tra pratiche femministe e teoria psicoanalitica. Attraverso l'analisi dei testi di Melandri e delle argomentazioni della nostra autrice, abbiamo osservato come Lonzi critichi *in toto* la possibilità che una riflessione femminista si possa servire di strumenti teorici derivanti dalla psicoanalisi. La teoria della sessualità pregenitale come dimensione confacente alle donne, e l'interpretazione della madre come significante della relazione e dei conflitti tra donne, per l'autrice sono sintomi di una dipendenza dall'uomo e dalla sua cultura che tradisce il principio di autodeterminazione femminista. A Melandri, Lonzi infatti rimprovera di produrre teoria a scapito della reale esperienza della singola donna. Si è inoltre osservato come, in *Mito della proposta culturale*, Lonzi inizi a proiettarsi in un linguaggio e in un procedimento argomentativo sempre più sganciato da argomentazioni teoretiche e più vicino al linguaggio dell'esperienza personale, della presa di consapevolezza delle proprie emozioni e dei propri pensieri, tipici della pratica di autocoscienza: all'elaborazione di teorie che spiegano i rapporti tra donne, Lonzi contrappone la narrazione e l'analisi del suo vissuto personale. Nello specifico, l'autrice racconta della sua delusione perché Melandri non ha dato il dovuto riconoscimento al suo lavoro, preferendo la teoria freudiana alle sue riflessioni sulla donna clitoridea e la donna vaginale. In questo modo, la nostra pensatrice tematizza la necessità di affrontare la negatività della relazione, elemento doloroso ma essenziale per la propria presa di coscienza personale. A nostro avviso, tale dinamica richiama il passo del testo hegeliano della

dialettica servo-padrone in cui il servo affronta la fase negativa del processo di riconoscimento. Egli, nel momento in cui non viene riconosciuto dal signore, trae le risorse per la propria soggettivazione dall'oggettivazione subita.

Un'altra possibile ripresa della cultura maschile è contenuta nella polemica di Lonzi contro la reiterazione, all'interno del contesto femminista, del rapporto di potere che sussiste tra analista e paziente, in cui abbiamo rilevato un'eco della critica foucaultiana alla psicoanalisi come istituzione espressa ne *La volontà di sapere* del 1976. Il riferimento al pensiero hegeliano e a quello foucaultiano ci ha permesso di osservare come, anche nel testo che segna il passaggio di Lonzi alla riflessione autocoscienziale, permangano legami importanti con alcune questioni trattate dagli autori della cultura maschile.

Questa ultima deduzione impone di chiedersi se anche i testi successivi, appartenenti pienamente alla fase di scrittura di autocoscienza, confermino la persistenza di un rapporto con la cultura maschile. *Taci, anzi parla* del 1978, *Vai pure* del 1980 e *Armande... sono io!* del 1992, esprimono in forme differenti il processo di consapevolezza attraverso il quale l'autrice perviene all'impossibilità di un rapporto paritario con l'uomo e alla difficoltà di stare in relazione con donne complici del suo sistema. In questi testi, la relazione con la cultura, intesa come elaborazione teorica, muta radicalmente. In *Taci, anzi parla*, numerosi passi mostrano che filosofi e scrittori non sono più considerati esclusivamente come produttori di teorie che giustificano la cultura patriarcale. Hegel, Spinoza, Cartesio, Bergson, Leibniz, Pasolini e Lacan sono solo alcuni degli autori che per Lonzi divengono singoli individui di cui è possibile apprezzare lo sforzo, la ricerca di un linguaggio personale e da cui è possibile trarre esempio per il proprio percorso. Tale nuovo atteggiamento nei confronti della cultura conferma una certa relazione con il pensiero maschile che, in questa nuova fase, contribuisce sostanzialmente alla riflessione dell'autrice in merito alle fondamentali questioni che riguardano il processo di soggettivazione di una donna.

In *Taci, anzi parla*, la pensatrice non modifica assolutamente la sua critica alla psicoanalisi e al suo uso nelle pratiche femministe. Tuttavia, sulla scorta dell'articolo *Da oggetto pensato a soggetto pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi* di Rita Corsi (1997), riteniamo innegabile che

l'autoanalisi messa in atto nel voluminoso diario autocoscenziale rimandi in più di un'occasione ad un uso "indisciplinato" delle tecniche psicoanalitiche. La personale ricostruzione delle vicende familiari e dell'infanzia, la trascrizione senza interpretazione dei propri sogni, sono solo esempi del tentativo di Lonzi di attingere alla dimensione inconscia allo scopo di spiegare e spiegarsi l'emotività di cui sono carichi i suoi comportamenti, le resistenze e le contraddizioni in cui, ripetutamente, cade nelle sue riflessioni. Seguendo la riflessione di Marta Lonzi, nel suo *Diritti della mia soggettività* (1978), è possibile inoltre osservare come, una volta conquistata la centratura del soggetto autonomo, per Lonzi sia possibile entrare in relazione con la psicoanalisi e i suoi autori senza il timore di farsene condizionare.

Taci, anzi parla e *Vai pure* consentono anche di riflettere sui debiti che la tematizzazione dell'autocoscienza e del riconoscimento scontano con il pensiero di Hegel. L'intero impianto argomentativo di *Taci, anzi parla* mostra come l'autocoscienza che Lonzi mette in pratica nella stesura dei suoi diari faccia riferimento al concetto del filosofo. Essa, infatti, si dà in una tensione costante tra il totale assorbimento sulla propria presa di coscienza e la necessità della relazione per poter vedersi riconosciuto, e riconoscersi, lo statuto di soggetto. In queste pagine, Lonzi mette ripetutamente a tema la negatività costitutiva e generatrice della relazione. Il diario di autocoscienza, in questo senso, sembra costituire la *mise-en-scène* di quanto, in *Mito della proposta culturale*, era solo accennato in merito alla negatività della relazione. In *Vai pure*, invece, si osserva come il problema del riconoscimento esploda nella sua massima contraddizione nel rapporto con l'uomo. Il tentativo della donna di porsi come coscienza e dunque alla ricerca di un riconoscimento reciproco viene messo in crisi dal rifiuto maschile del piano di parità. Letta con la lente hegeliana fornita dalla dialettica servo-padrone, la relazione donna-uomo descritta da Lonzi rimane bloccata in un equilibrio che vede la donna nel ruolo di servo che prende coscienza di sé e l'uomo che rimane nella posizione ostinata del padrone che tratta l'altra come oggetto a lui funzionale. *Armande... sono io!* segna un ulteriore passaggio dell'elaborazione lonziana, di cui non è possibile cogliere in pieno la portata, in quanto è stata interrotta dalla morte dell'autrice. Tuttavia, è possibile rinvenire come la fase autocoscenziale, Lonzi si

proietta verso la ricerca delle basi per una storia delle donne e, in tal modo, di andare oltre il radicale rifiuto delle forme culturali maschili.

L'analisi al microscopio della pratica di deculturizzazione che Lonzi utilizza nei testi di critica alla cultura maschile, e la sua messa in prospettiva nell'intero arco del suo pensiero, ha inteso "tradurre" il pensiero lonziano in modo da farlo dialogare con il pensiero femminista contemporaneo. Attraverso il confronto serrato con alcuni degli autori e delle autrici che hanno influenzato le elaborazioni teoriche e politiche del Novecento, abbiamo perseguito l'obiettivo di rendere Lonzi nuovamente disponibile agli sviluppi più recenti della teoria e delle pratiche femministe. Cogliere la trama delle sue argomentazioni, infatti, ha inteso decostruire l'icona irraggiungibile, inserirla nel dibattito filosofico contemporaneo e, in questo modo, portarla a un nuovo dialogo.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI CARLA LONZI

Lonzi Carla, (1963), *La solitudine del critico*, in «Avanti!», 13 dicembre 1963.

Lonzi, Carla, (1964), *Una categoria operativa*, in «Marcatre», n. 8-9-10.

Lonzi Carla, (1969), *Autoritratto*, De Donato editore, Milano.

Lonzi, Carla, (1970), *La critica è potere*, in NAC, 3 dicembre 1970.

Lonzi, Carla, (1970), *Manifesto di Rivolta femminile*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi, Carla, (1970), *Sputiamo su Hegel*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi Carla, (1971), *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi, Carla, (1971), *Sessualità femminile e aborto*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi, Carla, (1971), *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi, Carla, (1972), *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Lonzi, Carla, (2010), *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni et/al., Roma.

Lonzi, Carla, (1977a), *Itinerario di riflessioni*, in Chinese, Maria Grazia, Jaquinta, Anna, Lonzi, Carla, Lonzi, Marta, (1977), *È già politica*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1977b), *Intervista di Michèle Causse a Carla Lonzi*, in Chinese, Maria Grazia, Jaquinta, Anna, Lonzi, Carla, Lonzi, Marta, (1977), *È già politica*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1978a), *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1978b), *Mito della proposta culturale*, in Jaquinta, Anna, Lonzi, Carla, Lonzi, Marta, (1978), *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1979), *Altro che riflusso! Il tifone femminista soffia da secoli*, in «Quotidiano donna».

Lonzi, Carla, (1980), *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1981), *Con il problema dell'uomo alle spalle*, in «Quotidiano donna» 15 maggio 1981.

Lonzi Carla, (1985), *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Carla, (1992), *Armande...sono io!*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

OPERE DI RIVOLTA FEMMINILE

Accardi, Carla, (1972), *Superiore e inferiore*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Chinese, Maria Grazia, (1976), *La strada più lunga*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Lonzi, Marta, (1990), *Vita di Carla Lonzi*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Martinelli, Alice, (1975), *Autocoscienza*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Rivolta femminile, (1978), *Io dico io*, in Jaquinta, Anna, Lonzi, Carla, Lonzi, Marta, (1978), *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

Tarina, Tuuli, (1973), *Una ragazza timida*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.

AA. VV., (1976), *Alcuni documenti sulla pratica politica*, Sottosopra rosa, Milano.

Alcune femministe milanesi, (1974-1975), *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*, in «L'erba voglio», n. 18/19, tratto da Melandri, Lea (2002), *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli Editore, Milano.

Alesso, Ileana, (2012), *Il Quinto Stato. Storie di donne, leggi e conquiste. Dalla tutela alla democrazia paritaria*, Franco Angeli editore, Milano.

Anabasi, (1971), *Donne è bello*, dattiloscritto pubblicato in autoproduzione, Milano.

Anabasi, (1972), *Al femminile*, dattiloscritto pubblicato in autoproduzione, Milano.

Angelini, Alberto, (1984), *Wilhelm Reich nel dibattito psicoanalitico degli anni Trenta*, in «Storia e critica della psicologia» vol. 5, 2.

Arendt, Hannah, (1961), *Tra passato e futuro*, (1991), Garzanti, Milano.

Arruzza, Cinzia, (2010), *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, edizioni Alegre, Roma.

Bachofen, Johann Jakob, (1861), *Il matriarcato*, (1988), Einaudi, Torino.

Balzarro, Angela, (2012), in Pisa, Beatrice e Boscato, Stefania (a cura di), (2012), *Donne negli anni Settanta. Voci, esperienze, lotte*, Franco Angeli, Milano.

Banotti, Elvira, (1971), *La sfida femminile*, De Donato, Bari.

Banotti, Elvira, (2013), *Una ragazza speciale*, Ortica editrice, Aprilia.

Bardawil, Georges, (1993), *Inès Armand*, Éditions J. C. Lattès, Paris.

- de Beauvoir, Simone, (1943), *L'invitata*, ed. italiana (2000), Mondadori, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1945), *Il sangue degli altri*, ed. italiana (2001), Mondadori, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1947), *Per una morale dell'ambiguità*, ed. italiana (2010), SE editore, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1948), *L'America giorno per giorno*, ed. italiana (1955), Feltrinelli, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1949), *Il secondo sesso*, ed. italiana (2008), Il Saggiatore, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1954), *I Mandarini*, ed. italiana (2005), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (1955), *Dobbiamo bruciare Sade?*, ed. italiana (1989), Lucarini editore, Roma.
- de Beauvoir, Simone, (1957), *La lunga marcia*, ed. italiana (2008), Mondadori, Milano.
- de Beauvoir, Simone, (1958), *Memorie di una ragazza per bene*, ed. italiana (2014), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (1960), *L'età forte*, ed. italiana (2016), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (1963), *La forza delle cose*, ed. italiana (2008), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (1970), *La terza età*, ed. italiana (2008), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (1972), *A conti fatti*, ed. italiana (2008), Einaudi, Torino.
- de Beauvoir, Simone, (2008), *Recensione a "Le strutture elementari della parentela" di Claude Lévi-Strauss*, in Niola, Marino, (a cura di), (2008), *Lévi-Strauss fuori di sé*, Quodlibet, Macerata.
- Bernstein Jay (1996), *Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action*, in Eldridge, Richard Thomas, (1996), *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination*, Cambridge University Press, pp. 34-65.
- Bertolino, Giorgina, (2011), *Carla Lonzi: discorsi. Dai testi sull'art autre al lavoro della scrittura 1960-1969*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.
- Bianca, Mariano, Gabrielli, Patrizia (a cura di), (2009), *I linguaggi del '68*, Franco Angeli editore, Milano.
- Bianchi, M. (1978), *Oltre il doppio lavoro*, in «Inchiesta», VIII, 32.
- Boccia, Maria Luisa, (1987), *Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi*, in «Memoria» n. 19-20, pp. (85-108).
- Boccia, Maria Luisa, (1990), *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero in Carla Lonzi*, Edizioni la Tartaruga, Milano.

Boccia, Maria Luisa, (2003), *Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana*, in Lussana, Fiamma, Marramao, Giacomo, (2003), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta. Culture, nuovi soggetti, identità*, Rubbettino, Catanzaro.

Boccia, Maria Luisa, *L'io in rivolta. Sessualità e pensiero politico in Carla Lonzi*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.

Boccia, Maria Luisa, (2014), *Con Carla Lonzi. La mia vita, la mia opera*, Edizioni Ediesse, Roma.

Bravo, Anna, Pelaja, Margherita, Pescarolo, Alessandra, Scaraffia, Lucetta, (2001), *Storia sociale delle donne nell'Italia contemporanea*, Laterza, Bari.

Bravo, Anna, (2004), *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, «Genesis», vol. 3, 1.

Calabrò, Anna Rita, (2004), *Milano 1965-1984: fasi del movimento femminista e tipologia dei gruppi*, in Calabrò, Anna Rita, Grasso, Laura (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, Franco Angeli editore Milano.

Calabrò, Annarita, Grasso, Laura (a cura di), (2004), *I gruppi si raccontano* in Calabrò, Annarita, Grasso, Laura (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, Franco Angeli editore, Milano.

Campani, Giovanna, (2016), *Antropologia di genere*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Camus, Albert, (1937), *Il rovescio e il diritto*, ed. italiana (1998), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1942), *Lo straniero*, ed. italiana (2001), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1944), *Caligola*, ed. italiana (2000), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1947), *La peste*, ed. italiana (2013), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1947), *Il mito di Sisifo*, ed. italiana (2013), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1951), *L'uomo in rivolta*, ed. italiana (2016), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1954), *L'estate*, ed. italiana (2003), *L'estate e altri saggi solari*, Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1956), *La caduta*, ed. italiana (2001), Bompiani, Milano.

Camus, Albert, (1959), *I demoni*, ed. italiana (2005), Bompiani, Milano.

de Caro, Eugenio, (1997), *Esistenzialismo*, Editrice Bibliografica, Milano.

Carpinelli Cristina, (1998), *Donne e famiglia nella Russia sovietica. Caduta di un mito bolscevico*, Franco Angeli Editore, Milano.

Caruso, Paolo, (1968), *Introduzione a l'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia Editore, Milano.

- Cavarero, Adriana, (2002), *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico* in Cavarero, Adriana, Restaino, Franco, (2002), *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori editore, Milano.
- Cavarero, Adriana, (1997), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano.
- Causse, Michèle, Lapouge, Maryvonne (a cura di), (1977), *Ecrits, Voix d'Italie*, Edition Des Femmes, Paris.
- Celant, Germano (a cura di), (1981), *Identité italienne: L'art en Italie depuis 1959*, Centre Pompidou, Paris.
- Chicago Women's Liberation Union, (1971), *How to start your own consciousness-raising group*, «Black Maria».
- Chinese, Maria Grazia, (1976), *La strada più lunga*, Scritti di Rivolta femminile, Milano.
- Chiodi, Pietro (a cura di), (1964), *Esistenzialismo. Antologia dagli scritti di Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard, Nicola Abbagnano*, Loesher, Torino.
- Chiodi, Pietro, (2007), *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Edizioni della Normale, Pisa.
- Chiodi, Stefano, *Autoritratto in assenza*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.
- Cigarini, Lia, (1990), *La politica del desiderio*, Editrice Le Pratiche, Parma.
- Cigarini, Lia, (2006), *Un'altra narrazione del lavoro*, in “Critica Marxista”, 6.
- Collettivo via Cherubini, (1976), *Sottosopra rosa*, stampato in autoproduzione, Milano.
- Comba, Enrico, (2000), *Introduzione a Lévi-Strauss*, Laterza, Bari-Roma.
- Consagra, Pietro, (1980), *Vita mia*, Feltrinelli, Milano.
- Conte, Lara, (2011), «*La critica è potere*». *Percorsi e momenti della critica italiana degli anni Sessanta*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.
- Corsi, Rita, (1997), *Da oggetto pensato a soggetto pensante: l'interlocuzione di Carla Lonzi con la psicoanalisi*, in «DWF» n. 2-3 (34-35).
- Dalla Torre, Elena, (2014), *The Clitoris Diaries: La donna clitoridea, Feminine Authenticity, and the Phallic Allegory of Carla Lonzi's Radical Feminism*, in *European Journal of Women's Studies*.

- Dantini, Michele, (2010), *Giulio Argan e l'etica della critica*, in «Il Manifesto», 8 dicembre 2010.
- De Marchi, Luigi, (1981), *Vita e opere di Wilhelm Reich*, SugarCo, Milano.
- D'Eramo, Marco, (1978), *L'immaginazione senza potere. Mito e realtà del '68*, Edizioni Avanti, Milano.
- Derrida, Jaques, (2008), *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Niola, Marino, (a cura di), (2008), *Lévi-Strauss fuori di sé*, Quodlibert, Macerata.
- Ellena, Liliana, (2011), *Carla Lonzi e il neo-femminismo radicale degli anni '70: disfare la cultura, disfare la politica*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.
- Engels, Friedrich, (2005), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Editori riuniti, Roma.
- Engels, Friedrich, Marx, Carl, (2008), *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino.
- Forenza, Eleonora, (2013), *Femminismo e marxismo: Simone de Beauvoir lettrice di Engels* in «Critica marxista» n. 3-4.
- Finelli, Roberto, (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano.
- Fiorino, Vinzia, (2016), *Desideri del sé: Frantz Fanon e Carla Lonzi*, in Fanon, Frantz, (2016), *Pelli nere, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa.
- Foucault, Michel, (1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Fouque, Antoinette, (1999), *La psicanalisi ha risposte per le donne?*, in Fouque, Antoinette, (1999), *I sessi sono due*, Editrice Le Pratiche, Parma.
- Fouque, Antoinette, (1999), *Come democratizzare la psicanalisi*, in Fouque, Antoinette, (1999), *I sessi sono due*, Editrice Le Pratiche, Parma.
- Fracassi, Claudio, (1977), *Aleksandra Kollontaj e la rivoluzione sessuale: il dibattito sul rapporto uomo-donna nell'URSS degli anni Venti*, Editori Riuniti, Roma.
- Fraire, Manuela, (2002), *Personale è politico*, in Fraire, Manuela (a cura di), (2002), *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, Franco Angeli Editore, Milano.
- Freud, Sigmund, (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Freud, Sigmund, (1989), *Opere di Sigmund Freud*, vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, Sigmund, (1921), *L'organizzazione genitale infantile*, in Freud, Sigmund, (2000), *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Freud, Sigmund, (1923), *Il tramonto del complesso edipico*, in Freud, Sigmund, (2000), *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, Sigmund, (1931), *La sessualità femminile*, in Freud, Sigmund, (2003), *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, Sigmund, (1932), *La femminilità*, in Freud, Sigmund, (2003), *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Genet, Jean, (1944), *Nostra signora dei fiori*, ed. italiana (1985), Mondadori, Milano.
- Genet, Jean, (1949), *Diario del ladro*, ed. italiana (2017), il Saggiatore, Milano.
- Genet, Jean, (1983), *Poesie*, ed. italiana (2004), Guanda editore, Parma.
- Giachetti, Diego, (2005), *Nessuno ci può giudicare. Gli anni della rivolta al femminile*, Derive Approdi, Roma.
- Giachetti, Diego, (2008), *Un Sessantotto e tre conflitti: generazione, genere, classe*, BFS Edizioni, Pisa.
- Giardini, Federica, (2010), *Psicoanalisi e politica tra Francia e Italia*, in «Genesis», n. IX-2.
- de Gouges, Olympe, (1792), *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, (2012), Caravan Edizioni, Roma.
- Gramsci, Antonio, (1949), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, in Gramsci, Antonio, (1949), *Quaderni del carcere*, vol. 2, Einaudi, Torino.
- Grasso, Laura, 2004, *Uno "sguardo" nel femminismo milanese: ai gruppi femministi degli anni '70 alle aggregazioni degli anni '80* in *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, Franco Angeli editore, Milano.
- Gutiérrez Alvarez, José, Kleiser, Paul B., (2005), *Le sovversive*, Massari Editore, Viterbo.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (2008), *La fenomenologia dello spirito: sistema della scienza, parte prima: edizione del 1807*, Einaudi Editore, Torino.
- Hyppolite, Jean, (1972), *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze.
- Iamurri, Laura, (2011), *Intorno a Autoritratto: fonti, ipotesi, riflessioni*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.

- Iamurri, Laura, (2016), *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970*, Quodlibet, Macerata.
- Irigaray, Luce, (2010), *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano.
- Irigaray, Luce, (1978), *Questo sesso che non è un sesso: sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano.
- Le Doeuff, Michele, (2013), *Simone de Beauvoir. La biografia di una vita e di un pensiero. Filosofia, letteratura, politica*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Lévi-Strauss, Claude, (1968), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano.
- Lévi-Strauss, Claude, (1969), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.
- Lévi-Strauss, Claude, (2008), *Elogio dell'antropologia*, Einaudi, Torino.
- Kristeva, Julia, (1977), *Le donne cinesi*, Feltrinelli, Milano.
- Libreria delle donne di Milano, (1983), *Sottosopra verde. Più donne che uomini*, stampato in autoproduzione, Milano.
- Libreria delle donne di Milano, (1987), *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Libreria delle donne di Milano, (1996), *Sottosopra rosso. È accaduto non per caso*, stampato in autoproduzione, Milano.
- Libreria delle donne di Milano, (2009), *Sottosopra rosso. Immagina che il lavoro*, stampato in autoproduzione, Milano.
- Livi, Maria Grazia, (1991), *Le lettere del mio nome*, La Tartaruga Edizioni, Milano.
- Lussana, Fiamma, (2012), *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci Editore, Roma.
- Macrelli, Rina, (1982), *Il gesto, la parola, la rivolta*, in «Effe».
- Madèra Romano, (2000), *Prefazione a "La funzione dell'orgasmo"*, in Reich, Wilhelm, (2000), *La funzione dell'orgasmo. Dalla cura delle nevrosi alla rivoluzione sessuale e politica*, Il Saggiatore, Milano.
- Marcel, Gabriel, (1927), *Giornale metafisico (1915-1923)*, ed. italiana (1980), Abete, Roma.
- Marcel, Gabriel, (1935), *Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*, in Vagniluca, Giulio (a cura di), (1972), *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo.
- Marie, Jean-Jacques, (2011), *Lénine. La révolution permanente*, Payot, Paris.

Martini, Vanessa, (2011), *Gli inizi della «straordinaria stagione» di Carla Lonzi: 1953-1963*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.

Marx, Karl, (1859), *Per la critica dell'economia politica*, (2010), Quodlibet, Macerata.

Melandri, Lea, (1975), *Dora, Freud e la violenza*, in Melandri, Lea, (1997), *L'infamia originaria. Facciamola finita con il cuore e la politica*, Manifestolibri, Roma.

Melandri, Lea, (1977), *Per un'analisi della diversità*, in Melandri, Lea, (1997), *L'infamia originaria. Facciamola finita con il cuore e la politica*, Manifestolibri, Roma.

Melandri, Lea, (1997), *L'infamia originaria. Facciamola finita con il cuore e la politica*, Manifestolibri, Roma.

Melandri, Lea, (2002), *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli Editore, Milano.

Milani, Lorenzo, (anno), *Lettera a una professoressa*

Milletti, Nerina, Pintadu, Ivana, (2012), *Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta femminile e negli scritti di Carla Lonzi*, in «Genesis» vol. XI, 1-2, Milano.

Nappi, Antonella, (1973), *La Tranche un incontro internazionale, una vacanza al mare*, in Melandri, Lea, (2002), *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli Editore, Milano.

Nannicini, Adriana, (2006), *Sguardi di donne sul lavoro che cambia*, in Bertilotti, Teresa Galasso, C., Lagorio, F. (a cura di), (2006), *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, Manifestolibri, Roma.

Nappi, Antonella, (1973), *Nudità*, in Melandri, Lea, (2002), *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli Editore, Milano.

Negri, Antonio, (200), *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma.

Niola, Marino (a cura di), (2008), *Lévi-Strauss fuori di sé*, Quodlibet, Macerata.

Pasolini, Pier Paolo, (1973), *Contro la televisione*, «Corriere della sera», 9 dicembre 1973.

Pasolini, Pier Paolo, (1975), *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti*, in Pasolini, Pier Paolo, (1975), *Scritti corsari*, Garzanti Editore, Milano.

Pasolini, Pier Paolo, (1976), *Lettere luterane*, Einaudi, Torino.

Passerini, Luisa, (2005), *Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano*, in Bertilotti, Teresa, Scattigno, Anna (a cura di), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella Editore, Roma.

Pellegrini, Daniela, (2012), *Una donna di troppo: storia di una vita politica "singolare"*, Franco Angeli Editore, Milano.

- Percovich, Luciana, (2005), *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Franco Angeli editore, Milano.
- Prini, Pietro, (1970), *L'esistenzialismo*, Edizioni Armando, Roma.
- Rampello, Liliana, (2008), *Voci d'Italia. Postfazione a Il secondo sesso*, il Saggiatore Milano.
- Reich, Wilhelm, (1927), *Die Funktion der Orgasmus*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna.
- Reich, Wilhelm, (1971), *Psicologia di massa del fascismo*, Sugar Editore, Milano.
- Reich, Wilhelm, (1963), *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano.
- Reich, Wilhelm, (2000), *La funzione dell'orgasmo. Dalla cura delle nevrosi alla rivoluzione sessuale e politica*, Il Saggiatore, Milano.
- Restaino, Franco, (2002), *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, in Cavarero, Adriana, Restaino, Franco, (2002), *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori editore, Milano.
- Rich, Adrienne, (2012), *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, Edizioni DWF.
- Robinson, Paul, (1970), *La sinistra freudiana*, Astrolabio, Roma.
- Sartre, Jean-Paul, (1938), *La nausea*, ed. italiana (2005), Einaudi, Torino.
- Sartre, Jean-Paul, (1939), *Il muro*, ed. italiana (2005), Einaudi, Torino.
- Sartre, Jean-Paul, (1947), *Materialismo e rivoluzione*, ed. italiana (1977), Il Saggiatore, Milano.
- Sartre, Jean-Paul, (1968), *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia Editore, Milano.
- Sartre, Jean-Paul, (1972), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano.
- Scattigno, Anna, (2011), *La ricezione di Carla Lonzi nel femminismo italiano. Una presenza rimossa*, in Conte, Lara, Fiorino, Vinzia, Martini, Vanessa, (a cura di), (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, Pisa.
- Scattigno, Anna, (2014), *Carla Lonzi. «Nell'autenticità di se stessa riflessa nell'altra»*, in Mori, Maria Teresa, Pescarolo, Alessandra, Scattigno, Anna, Soldani, Simonetta (a cura di) (2014), *Di generazione in generazione. Le italiane dall'Unità a oggi*, Viella Editore, Roma.
- Schiavo, Maria, (2002), *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Franco Angeli Editore, Milano.
- Sità, Chiara, (2014), *Il consultorio familiare risorsa educativa sul territorio*, ISU Università Cattolica, Milano.
- Sontag, Susan, (1967), *Contro l'interpretazione*, (1998), Mondadori, Milano.

- Tommasi, Wanda, (2001), *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre Lune Edizioni, Mantova.
- Tullio-Altan, Carlo, (1971), *Manuale di antropologia culturale*, Bompiani, Milano.
- Viale, Guido, (1978), *Il sessantotto: tra rivoluzione e restaurazione*, Mazzotta, Milano.
- Vian, Boris, (1998), *La Parigi degli esistenzialisti. Manuale di Saint-Germain-des-Prés*, Editori Riuniti, Roma.
- Virno, Paolo, (2002), *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre Corte, Verona.
- Virno, Paolo, (2002), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive Approdi, Roma.
- Volpi, Marisa, (1969), *Arte dopo il 1945. U.S.A.*, Cappelli editore, Bologna.
- Volpi, Marisa, (1986), *Il maestro della betulla*, Mondadori, Milano.
- Wickler, Wolfgang, (1988), *I dialetti degli animali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Wickler, Wolfgang, (2012), *Gli animali questi peccatori. La vera natura del comportamento sessuale*, LIT Libri in Tasca, Roma.
- Wittig, Monique, (1971), *Paradigmes*, in Wittig, Monique, (2001), *La pensée straight*, Édition Amsterdam, Parigi.
- Wittig, Monique, (1989), *The Straight Mind*, in Wittig, Monique, (1992), *The Straight Mind*, Beacon Press, Boston.
- Wollstonekraft, Mary, (1791), *Rivendicazione dei diritti della donna*, in Ruggieri, Franco, (2008), *I diritti delle donne*, Edizioni Q, Roma.
- Woolf, Virginia, (1929), *Una stanza tutta per sé*, (2000), Mondadori, Milano.
- Zanuso, Lorenza, (1987), *Gli studi sulla doppia presenza*, in Marcuzzo, Maria Cristina, e Rossi Doria, Anna, (a cura di), (1987), *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Zapperi, Giovanna, (2015), *Il tempo del femminismo. Soggettività e storia in Carla Lonzi*, in «Studi culturali», vol. XII n. 1.
- Zetkin, Clara, (1920), *Richtlinien für die kommunistische Frauenbewegung*, in Zetkin, Clara, (1957), *Ausgewählte Reden und Schriften*, vol. II.

SITOGRAFIA

<http://www.umanitaria.it/home.php> (ultimo accesso 19/04/2016).

<http://www.cifnazionale.it/> (ultimo accesso 15.09.2016).

Armand, Ines, (1920) *L'ouvrière en Russie soviétique*, indirizzo on-line <https://www.marxists.org/francais/armand/works/1920/07/ouvriere.htm> (ultimo accesso 12.10.2016)

Balibar, Étienne, (2008), *Il momento messianico di Marx*, indirizzo on-line <http://www.consecutio.org/2013/10/il-momento-messianico-di-marx/> (ultimo accesso il 10.10.2016)

Bebel, August, (1891), *La donna e il socialismo*, indirizzo on-line http://www.pcint.org/40_pdf/18_publication-pdf/IT/donna-socialismo-bebel-w.pdf (ultimo accesso 21.05.2017)

Boccia, Maria Luisa, (2010), *Fare differenza*, indirizzo on-line <http://www.universitadelledonne.it/boccia-lonzi.htm> (ultimo accesso 20/04/2016).

Koedt, Anne, (1970), *The Myth of Vaginal Orgasm* (1970), indirizzo on-line <https://wgs10016.commons.gc.cuny.edu/the-myth-of-the-vaginal-orgasm-by-anne-koedt-1970/> (ultimo accesso 19.02.2017)

Ellena, Liliana, (2010), intervento al Convegno *Taci, anzi parla. Carla Lonzi, l'arte del femminismo*, indirizzo on-line <http://vimeo.com/10894746> (ultimo accesso 20/04/2016).

Iamurri, Laura, (2010), intervento al Convegno *Taci, anzi parla. Carla Lonzi, l'arte del femminismo*, indirizzo on-line <https://vimeo.com/10899377> (ultimo accesso 19.02.2017)

Paola Melchiori, *Le 150, un esperimento di vita e di cultura*, indirizzo on line http://www.universitadelledonne.it/le_150_ore.htm (ultimo accesso 07/08/2016)

Zetkin, Clara, (1920), *Lenin e il movimento femminile*, indirizzo on-line <https://www.marxists.org/italiano/zetkin/lenin.htm#topp> (ultimo accesso 07.01.2017).

Zetkin, Clara, (1922), Intervento durante il IV Congresso dell'Internazionale Comunista, un estratto dell'intervento è consultabile all'indirizzo on line <https://www.marxists.org/archive/zetkin/1922/ci/women.htm> (ultimo accesso il 12.10.2016).