

Amore clitorideo.

Esperienza amorosa e sovversione dell'identità sessuale nell' autocoscienza di Carla Lonzi

Veronica Maio

è laureata al corso di Laurea triennale di Filosofia all'Università degli Studi di Torino. I suoi interessi si concentrano su tecniche del sé, processi di soggettivazione e filosofia femminista.

veronica.maio@edu.unito.it

The article intends to investigate the role of love within Carla Lonzi's thought. Love constitutes one of the many myths on which the prestige given to men rests. In fact, Lonzi identifies the matrix of patriarchal oppression in sexual inferiority, based on the undue representation of the coincidence between pleasure and reproduction from which derives the myth of the complementarity of the sexes. Sexuality is therefore the decisive field for the birth of women as clitoral women. The clitoral woman is not only the woman who experiences a form of dissident sexuality, but she expresses in addition a non-conforming sexual identity. In the article I aim to highlight the queer elements of Lontian reflection with respect to the themes of sex, gender identity and sexual orientation. The critique of political lesbianism is then examined and compared with the openness to homoeroticism among women that is widely present in the diaries of self-consciousness. The article argues that self-consciousness, besides being necessary for the experimentation of new forms of love relationships, can be considered as a love discourse, within which it is possible to identify some structural figures of the language of love.

155

Amo Sara moltissimo/ davanti a lei ho pianto/ tutte le mie lacrime/ mi
ha lasciata sola/ e è ricomparsa al momento giusto/ poichè era stata a
aspettarmi./ Mi aggrappavo al suo sguardo/ come una bambina
smarrita/ e la sua risata/ come il suo sorriso/ erano i primi cenni/ che
mi venivano dal presente./ Con lei mi sono svegliata/ da un sonno di
pietra

Lonzi 1978, 165

Complementarietà mitiche e deculturizzazione

Scacco ragionato è il titolo della raccolta di poesie che Carla Lonzi (1985) compone tra il 1958 e il 1963 e a cui fa risalire l'inizio del suo percorso di autocoscienza. La posizione di scacco in cui si trovava Lonzi era quella «di un essere in perdita», «spalancata [al]l'imprevisto» del proprio autoriconoscimento; un riconoscimento ragionato, «nel senso che voleva la verità della [sua] identità» (Lonzi 1978, 113). Questa situazione segna l'inizio di un percorso che porterà Lonzi a sottrarsi alla dimensione pubblica del movimento femminista e a rinnegare la propria attività professionale, quella di critica d'arte. Lo scacco non rappresenta quindi la posizione definitiva, ma apre, anzi, alla contromossa decisiva, quella dell'autocoscienza. L'autocoscienza, cifra della vita di Carla Lonzi, rappresenta per lei e per Rivolta Femminile l'unica opzione reale e praticabile per abbandonare il campo della cultura e dell'ideologia e potersi finalmente «muover[e] su un altro piano» (Lonzi 1977, 54).

A quel tempo, infatti, il primo obiettivo polemico erano i movimenti rivoluzionari di matrice marxista e, in generale, la dialettica hegeliana. In particolare, la dialettica servo-padrone era stata liquidata come oppio dei popoli femminili non potendo essere applicata al conflitto tra i sessi poiché sul piano donna-uomo «essa porta a una nuova forma di dominio da parte degli oppressi poiché il servo identifica la sua inferiorizzazione nella mancanza di potere e perciò costruisce se stesso a immagine del padrone» (Lonzi 1978, 33-34). Invece, «chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il soggetto impreveduto» (Lonzi 1977, 60). L'istanza che muove Rivolta è quindi quella di trovare per sé una nuova premessa e non semplicemente di ampliare le conseguenze di un progetto di liberazione che ignora la condizione specifica della donna e, anzi, la sfrutta come forza produttiva e riproduttiva da inglobare nella rivoluzione universale in cui tutte le differenze sono mute poiché nella fenomenologia della coscienza «la differenza dei sessi viene a costituire la base naturale metafisica tanto della loro opposizione quanto della loro riunificazione» (Lonzi 1977, 25). La critica della ragione dialettica e del rapporto tra struttura e sovrastruttura sfocia dunque nell'opzione della deculturizzazione, come affermato in *Sputiamo su Hegel*: «La deculturizzazione per la quale optiamo è la nostra azione. Essa non è una rivoluzione culturale che segue e integra la rivoluzione strutturale, non si basa sulla verifica a tutti i livelli di una ideologia, ma sulla mancanza della necessità ideologica» (Lonzi 1977, 47). Essa corrisponde quindi allo smarcamento dai modi possibili di soggettivazione inscritti nella cultura patriarcale, ivi compresa l'attivazione nei gruppi femministi impegnati nel rivendicare un'uguaglianza politica significativa soltanto la possibilità di partecipare alla gestione del potere maschile, invece di riconoscere, con

tutte le correnti del femminismo radicale, «l'impossibilità sociale dell'uguaglianza all'interno di un sistema patriarcale o, per meglio dire, etero-patriarcale» (Ardilli 2018, 15).

Il primo momento della pratica di deculturizzazione di Rivolta Femminile consiste allora nella demistificazione delle superstizioni maschili sulla donna cristallizzate nell'ideologia, nei codici, istituzioni, riti, nel costume. Si tratta di fare tabula rasa della cultura attraverso un'operazione di decostruzione di *miti*, in quanto è proprio nella forma del mito, in senso barthesiano, che la storia si trasforma in natura, che un'intenzione storica, una contingenza, viene istituita come eternità, come essenza (Barthes 1974); [1] che l'esperienza della differenza sessuale si traduce in ipostatizzazione della gerarchia dei generi.

«Un mito era il piacere dell'orgasmo vaginale, un altro della bontà, spontaneità, emozionalità e umanità della donna, un altro della maternità, un altro dell'amore e della dedizione, un altro prezioso e raro della creatività nei campi preposti da lui» (Lonzi 1978, 72). Verginità, castità, fedeltà vengono riconosciuti in quanto vincoli per costruire e mantenere la famiglia e addirittura il divorzio viene smascherato in quanto innesto di matrimoni da cui l'istituzione viene rafforzata. La maternità non può che essere un'esperienza snaturata dal mito impersonale della continuazione della specie: le donne di Rivolta invece sono stufe di allevare figli che diventeranno cattivi amanti, convinte che «il mito dell'amore materno si scioglie nell'attimo in cui la donna [...] troverà autenticamente nello scambio naturale con la gioventù il senso di gioia, piacere, divertimento che i tabù dell'organizzazione patriarcale le permettono di trasferire solo nei figli» (Lonzi 1977, 42). Il corteggiamento nella relazione amorosa non è altro che una compensazione, mediante l'adulazione, dell'inferiorizzazione e oggettualizzazione della donna e gli sguardi amorosi servono a indagare fino a che punto la disponibilità alla dedizione può diventare dimenticanza di sé. Il mito della coppia monogamica permette invece di nobilitare tale dedizione totalizzante nascondendo dietro il valore etico di una scelta particolare ciò che, se rivolto a più uomini, si rivelerebbe effettivamente per quello che è, ossia un condizionamento generalizzato delle donne a favore dell'uomo in quanto tale. E d'altra parte, qual è lo spazio per la donna nella vita dell'uomo? Quello dell'accompagnamento, dell'incoraggiamento nei momenti di solitudine, della creazione di qualche situazione erotica perché siano sostenute le ragioni dell'opera, della creatività, della produzione e realizzazione nella cultura anche a scapito del rapporto. L'unico posto possibile è quello per chi si traveste per interpretare un ruolo – madre, amante, sorella, ispiratrice, intrattenitrice – non per chi si pone come soggetto (Lonzi 1980).

Infatti, nel testo-manifesto di Rivolta Femminile *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* si dice che la donna appartiene alla specie vinta, ossia vinta dal mito della complementarità messo a punto dall'uomo (Lonzi 1977). È questo infatti il destino storico assunto dalla donna fino a quell'evento imprevisto che è stato il femminismo: quello di essere una creatura definita in base alla sua destinazione all'uomo, un destino di compenetrazione come sbocco della propria incompletezza. Significante incarnato di questa necessità di completamento, quindi, in

[1] Come nota Ventrella (2015), il mito è un riferimento costante della critica alla cultura proposta da Rivolta Femminile, probabilmente a causa dell'influenza del lavoro della linguista Lidia Lonzi, sorella di Carla – la Lucia del *Diario* –, che aveva tradotto per prima *Miti d'oggi* con la casa editrice Lerici di Milano.

ultima istanza, di questa mancanza, è la vagina: ma è solo un'illusione quella di poter partecipare nella destinazione vaginale allo statuto di soggetto. Come riconosceva già de Beauvoir:

[la donna] è soltanto ciò che l'uomo decide che sia; così viene qualificata "il sesso", intendendo che la donna appare essenzialmente al maschio un essere sessuato [...].
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. (de Beauvoir 2016, 21-22)

Ed è proprio su questo aspetto che si focalizza il lavoro dei gruppi femministi di autocoscienza, i quali «operano per lo scatto a soggetto delle donne che l'una con l'altra si riconoscono come esseri umani completi, non più bisognosi di approvazione da parte dell'uomo» (Lonzi 1977, 145). Primo obiettivo verso cui rivolgere la propria azione di demistificazione è perciò il mito dell'unione amorosa con la specie al potere. Questo tiene soggiogate le donne invischiate nell'inganno dell'orgasmo vaginale, ottenibile soltanto per suggestione dell'unione fisica dei corpi di cui uno soltanto in condizione automatica di godimento. Questa relazione amorosa, possibile esclusivamente nella coppia patriarcale pene-vagina, non deriva dal funzionamento del sesso, ma dal funzionamento della procreazione a cui il sesso femminile è stato subordinato. Infatti, foucaultianamente, «il problema non è la repressione, ma il modello sessuale» (Chinese et al. 1977, 65).

Apertura alla possibilità di inedite identificazioni

Alla luce della critica del mito dell'amore, il tema della sessualità riveste un ruolo decisivo nel femminismo di Lonzi, la quale individua la matrice dell'oppressione patriarcale nell'inferiorizzazione sessuale. L'inferiorizzazione è fondata sull'indebita rappresentazione della coincidenza tra piacere e riproduzione – indebita perché tale coincidenza vale solo per l'uomo – da cui deriva il mito della complementarità dei sessi, che, appunto, ha senso nel momento procreativo, ma non in quello erotico-sessuale, che invece è possibile solo a partire dall'autonomia e completezza dei soggetti coinvolti. La sessualità a modello procreativo, all'interno della quale si è cristallizzato il rapporto eterosessuale, si rivela dunque in quanto cultura, una cultura che elabora il proprio concetto di natura in relazione agli scopi della civiltà che l'ha prodotta (Lonzi 1977). Si trova perciò a fondamento delle prime riflessioni di Rivolta Femminile una profonda messa in discussione delle nozioni di natura e cultura attraverso un'operazione di decostruzione che deve sempre essere tenuta a mente quando ci si appropria nella produzione lonziana al concetto di anatomia, concetto che indica appunto il campo di sapere all'interno del quale pratiche discorsive culturali dicono qualcosa della natura del nostro corpo. L'uso che Lonzi fa dell'anatomia è problematico, fa problema nella misura della costante oscillazione tra l'affermazione di essenzialismo e la consapevolezza della costruzione culturale dei corpi. Ma è proprio questo problema che, a mio parere, apre alle inedite potenzialità simboliche e politiche dell'identificazione della clitoride come sito corporeo significante dell'autenticità del soggetto femminile.

Per Lonzi affermare che il sesso femminile è la clitoride significa che «un organo di piacere indipendente dalla procreazione [...] diventa l'organo in base al quale "la natura" autorizza e sollecita un tipo di sessualità non procreativa» (Lonzi 1977, 80-81). Questa affermazione può essere intesa non tanto come espressione di un essenzialismo anatomico teoreticamente e politicamente pericoloso, quanto piuttosto come il primo tentativo di trarre fuori dal nulla i termini della propria identificazione al di fuori della norma patriarcale, come la creazione dal nulla di una dimensione del femminile del tutto nuova. Infatti, la nozione di donna clitoridea assume valore innanzitutto come possibile modello alternativo al canone vaginale:

la donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca mentre la clitoridea è una che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro [...] e si è espressa in una sessualità non coincidente con il coito. (Lonzi 1977, 84)

Tuttavia,

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. La sua operazione non è stata ideologica, ma vissuta durante buona parte della propria vita attraverso ogni sorta di sbandamento rispetto alla norma, sbandamenti che nella cultura maschile venivano interpretati come una ovvia manifestazione delle velleità dell'inferiore. Ma è stato proprio attraverso di essi che la donna ha potuto cominciare a sperimentare la propria iniziativa resistendo alla pressione della colonizzazione che la richiamava pesantemente ai ruoli con la promessa di gratificazione e consenso dell'uomo. [...] La donna clitoridea è una donna che ha resistito sull'autocoscienza, reprimendo in se stessa tutta una parte di femminilità finché non ha scoperto che era la parte della femminilità che l'uomo aveva imposto e alimentato nella donna, ma lei non l'ha fatto sulla garanzia della liberazione, ma sull'autenticità che può finire nel nulla di fatto. (Lonzi 1977, 114)

Questa potente descrizione del senso da dare alla nozione di donna clitoridea dovrebbe poter stornare ogni accusa di essenzialismo e rivelarne la portata essenzialmente esistenziale (Boccia 1990). La clitoridea dovrebbe essere intesa, come suggerisce Manuela Fraire (citata in Ellena 2011), come una delle metafore prodotte dall'autocoscienza come processo di disidentificazione e reinvestimento nei rapporti tra corpo, sessualità e linguaggio. Materiale e immaginario si confondono fino a farsi l'uno metafora dell'altro nel lessico dell'autocoscienza, all'interno della quale si tenta di mettere a punto nuove nozioni per poter condurre il lavoro di smaltimento, di rimozione delle scorie che intaccano la coscienza colonizzata dai miti maschili. La clitoridea esprime allora il senso dell'apertura alla possibilità di inedite identificazioni nella misura in cui, con la messa tra parentesi della rete di significati culturali che la donna ha incarnato fino a quel momento, ciò che si svela è un niente, un vuoto. Spogliata del senso della femminilità, che è il mito patriarcale più pesante da smaltire e metabolizzare, la donna non scopre un'essenza, un

qualcosa di già posseduto, ma represso o corrotto (Boccia 1990); fuori dalla cultura non vi è una dimensione in cui la donna è integra e pura: «il vuoto culturale in cui identificarsi non è l'integrità originaria, ma un logorare continuamente i legami inconsci con il mondo maschile vivendoli e prendendone coscienza» (Chinese et al. 1977, 36). L'essere donna quindi non viene scoperto come preesistente, ma deve essere inventato e la posta in gioco è quella della produzione della differenza sessuale come principio esistenziale che riconduce l'esistenza dei due sessi alla dualità del soggetto. In particolare, i termini "identità" e "differenza" nel lessico di Lonzi assumono uno statuto mobile, instabile, specificatamente antime tafisico e invece sessuato: identità non significa l'identico (Chinese et al. 1977, 36), ma è sempre usata in riferimento alle «condizioni di possibilità dell'esistenza singolare di una donna» (Ellena 2011, 133), mentre la differenza «è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, le peculiarità 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 1977, 20-21).

Questo sesso che non è un fallo

Tuttavia, vi è chi ha visto nell'uso che Lonzi fa dell'anatomia un funzionamento fallico generatore di complesse dinamiche di potere e di controllo all'interno dei gruppi femministi (Dalla Torre & Torre 2013). Ciò deriverebbe dall'equivalenza sessuale tra clitoride e pene che discende dalla prima proposizione «il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene» (Lonzi 1977, 77) e che rinchiuderebbe il funzionamento della clitoridea in un'economia del piacere del tutto fallica ed eterosessuale. Questa tesi si radicherebbe sull'utilizzo che Lonzi fa del termine pene anche laddove esso non fa riferimento all'organo sessuale, ma al significato culturale del maschile. Perciò se nella teoria di Lonzi la clitoride è equivalente al pene e il pene è simbolo dell'ordine fallocentrico, questa andrebbe a coincidere con il simbolo del potere e della dominazione. A mio avviso, questa lettura di una mimesi fallica della donna clitoridea manca del tutto l'obiettivo della nozione lonziana, che, come si è visto, ha un valore innanzitutto esistenziale, più che analitico. Lonzi infatti non padroneggia la psicoanalisi lacaniana, se non attraverso la mediazione della lettura di femministe come Julia Kristeva (Chinese et al. 1977, 18), eppure proprio al momento di escludere per la clitoride ogni possibile funzionamento fallico la differenza fondamentale rispetto al pene viene detta: «non esiste altra facilitazione al rapporto clitorideo che la mancanza di un ostacolo, il fallo, non il pene, quindi un concetto» (Chinese et al. 1977, 21). Anzi, Lonzi spinge ancora più avanti le conseguenze di questa riflessione arrivando fino a disarticolare la connessione pene-fallo anche nell'identità maschile:

la cultura fallica patriarcale è il riflesso dell'ossessione maschile una volta compiuta l'identificazione pene-potere. 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 ha a che fare con 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. (Lonzi 1977, 111-112)

Quindi,

la clitoride vale come sesso sia per l'uomo non identificato col fallo che per la donna non identificata nella vagina [...]. La distinzione di complementarità e di subalter-
nità tra i due sessi cade. E è la donna, rivelando e contemporaneamente sottraendo
l'appoggio della vagina e della sua identificazione vaginale, a mettere in crisi il mito
del fallo e l'identificazione fallica dell'uomo. (Chinese et al. 1977, 21)

Riconoscere la clitoride come sesso significa allora riconoscere l'autonomia, l'autoconsistenza della soggettività femminile come soggetto imprevisto, la cui comprensione si sgancia dal rimando al maschile, radicato nell'istituzione del rapporto penetrativo vaginale eterosessuale. La donna clitoridea non è però solo la donna che sperimenta una forma di sessualità dissidente, ma essa esprime in più il senso profondo dell'assunzione di «un'identità sessuale non conforme» (Chinese et al. 1977, 22), andando a denaturalizzare e disarticolare la norma che associa un sesso a un genere e un genere a un determinato comportamento sessuale (Milletti & Pintuadu 2012). In definitiva, più che aver timore di scorgervi un'ombra fallica, sarebbe più utile accettare l'effetto perturbante, erosivo e corrosivo di questo sito corporeo, il suo statuto fluido, *queer*, in grado di slittare dal piano materiale a quello simbolico, da quello della sessualità a quello dell'identità. Si potrebbe dire quasi, con Preciado (2019), che più che di un fallo, la clitoride ha la forma di un dildo.

Sono lesbica? Sono matta!

Eppure la pratica di un'identità sessuale eversiva per Rivolta Femminile non significherà mai un posizionamento a fianco dei movimenti di liberazione omosessuale. Il rifiuto del lesbismo politico è un tratto peculiare dell'esperienza di Rivolta rispetto a larga parte del cosiddetto femminismo della differenza sessuale, in particolare rispetto alle esperienze francesi del Mouvement de Liberation des Femmes e del gruppo Psychanalyse et Politique che ebbero una notevole influenza sul movimento femminista italiano (Lussana 2012, 73-83). L'esodo dall'eterosessualità patriarcale che garantisce la clitoridea venne invece recepito da molte femministe italiane e internazionali sia nel senso di una normativa sessuale sia nel senso di un'omosessualità programmatica. Diversamente, per Lonzi, «la clitoride, se è un organo non funzionale al rapporto eterosessuale, non lo è di più al rapporto omosessuale» (Chinese et al. 1977, 22) in quanto «l'adesione ideologica all'omosessualità porta a una riconferma dell'ideologia invece che a un'apertura dell'amore tra donne» (Chinese et al. 1977, 23). In effetti, se la questione teorica, esistenziale, politica è quella di spogliarsi delle identità già fissate nella cultura, è fondamentale rimanere coinvolte nel rischio della non conformità, smarcandosi dalla trappola dell'*aut-aut* tra coazione al coito e abiezione lesbica, e quindi essere complici di tutta quella parte di donne che non si identificano nel sesso come fenomeno culturale, ma che si sperimentano in un'infinità di circostanze soggettive e oggettive che arriva fino alla negazione assoluta di qualsiasi forma di sessualità – ossia, fino all'asessualità. L'unica proposta in qualche modo programmatica che si può raccogliere dall'esperienza di Rivolta Femminile è quella a favore di un *amore clitorideo* come modello di sessualità femminile in ogni

tipo di rapporto, anche in quello eterosessuale – un'eterosessualità se non ha il prezzo del senso dell'incompletezza –, senza appaltarlo all'ufficialità del rapporto lesbico (Lonzi 1977). [2]

[2] A questo appello fa eco la gaia proposta di Mario Mieli: «un uomo libero è gay e ama le donne» (Mieli 2017, 193). Si segnala che uno studio sulle corrispondenze desiderate e/o mancate tra Lonzi e figure eccentriche come Mieli e Pasolini e sui riflessi queer che da tali contatti letterari e teorici si riverberano nel pensiero di Lonzi, si trova in *French and Italian feminist exchanges in the 1970s: Queer embraces in queer time* (Dalla Torre 2010).

È evidente quindi che le critiche al lesbismo politico significano rifiuto dell'omonormatività e non rigetto dell'omoerotismo. Anche perché bisogna sempre tenere conto che ogni affermazione sostenuta da Rivolta Femminile si produce all'interno di un gruppo di donne e sulla base dei rapporti vissuti tra donne; e cosa c'è di così evidente da non doverlo nemmeno dire, se non che le donne si innamorano di altre donne? E infatti, mentre la tematizzazione delle relazioni lesbiche all'interno dei gruppi separatisti non trova spazio nei libretti politici – il cui senso è un rivolgersi all'esterno –, quasi fosse appunto una trattazione superflua, invece all'interno degli scritti personali, intimi delle singole componenti di Rivolta è possibile rinvenire diversi siti in cui si parla di relazioni d'amore lesbico. Per esempio, Alice Martinelli (1975) nella sua *Autocoscienza* riporta: «All'inizio, quando il discorso è cominciato sul far l'amore con le donne, no, cioè mi dispiaceva che Silvia non la pensasse come me» (1975, 177). E poi, in maniera del tutto esplicita: «Muoio dalla voglia di provare a far l'amore con una donna [...] mi piace moltissimo Alessandra, ma purtroppo la cosa è completamente campata per aria, ci sono tante probabilità che faccia l'amore con lei quante ce ne sarebbero se io fossi qui e lei sulla luna» (1975, 56-57). Anche Lonzi testimonia diffusamente la sua apertura verso l'omoerotismo tra donne: «Monica ha detto di essere innamorata di me» (1978, 38), «da ragazza avevo preso una cotta per lei» (1978, 1277), «Ester mi aveva detto di avere avuto per me un riconoscimento 'estetico' negli anni della nostra amicizia» (1978, 104), «giorni fa Piera mi ha telefonato per dirmi che mi ama» (1978, 1273), «pensa se fossi lesbica, che strano: avrei vissuto metà della vita senza saperlo, dall'altra parte» (1978, 818) «mi chiedo "Sono lesbica? Sono matta?"» (1978, 567). Dunque, è soprattutto all'interno dei diari, spazi narrativi che dischiudono la dimensione dell'(auto)evidenza e del nascondimento, dell'autenticità e della *fiction* denegata, che il racconto delle relazioni d'amore tra donne diventa il tema centrale, soprattutto nel testo smisurato al quale Lonzi ha affidato la testimonianza della sua esperienza di autocoscienza, ossia il *Diario*.

Fare autocoscienza, parlare d'amore

All'interno del *Diario* Lonzi parla innanzitutto di rapporti, non di persone (1978, 7), e questo perché nella pratica dei gruppi è la relazione dialogica a essere elemento strutturale dell'autocoscienza, in quanto condizione di possibilità dell'esistenza singolare di ogni donna nel modo della manifestazione di sé che ha nell'esistenza dell'altra come soggetto la condizione del proprio darsi: infatti, «il soggetto non cerca la cosa di cui ha bisogno, ma la fa esistere» (1978, 44). Quindi, se è vero che il gruppo è lo spazio che rende possibile il riconoscimento, favorendo la disposizione soggettiva che permette di esprimersi e manifestarsi nel discorso, la relazione su cui poggia ogni scatto di coscienza ha la forma del due (Boccia 1990, 113); una relazione duale, che esprime la differenza tra ogni singola donna. Infatti, l'autocoscienza non è la pratica in cui la donna si esprime e si rispecchia nelle altre

nell'identità dell'esperienza, come se in essa fosse già contenuta l'autenticità; lo scopo non è neppure quello di racchiudere in un'unica identità compatta gli apporti molteplici delle singole donne per creare l'idea di Donna o un modello di soggettività femminile – meccanismo che non farebbe altro che riportare all'interno dei gruppi il desiderio, indotto dal mito dell'amore, di completamento, fusione indistinta e, in ultima istanza, annullamento. Poiché invece il contenuto dell'autocoscienza è la propria autenticità, essa si fa coscienza solo se le singole donne, questa o quella donna, riconoscono il loro proprio differire dal sesso maschile attraverso l'operazione di disidentificazione dalla vaginalità. In particolare, la relazione duale alla base delle dinamiche del gruppo ha uno specifico funzionamento strutturale: durante l'autocoscienza, infatti, vi è un momento in cui una donna che si è riconosciuta come clitoridea si manifesta e offre a un'altra donna che ancora non ha compiuto questo passo, un modello esemplare di soggettivazione. Successivamente, la prima donna, che col suo parlare ha mostrato il vantaggio di manifestarsi, si porrà in ascolto per dare all'altra lo spazio di esprimersi anch'essa e di rivelarsi altrettanto come donna autonoma.

Questa specifica dinamica del dialogo all'interno del gruppo, che dimostra come l'autocoscienza possa essere intesa come una pratica di cura di sé, di tecnica di soggettivazione in senso foucaultiano (Foucault 2016), viene chiarita da Lonzi in questi termini: «Esprimersi è un momento verso la liberazione, ma non è la liberazione. Comunicare è un momento seguente la liberazione, ma non è la liberazione [...]. La liberazione è promessa nell'autenticità. Si comunica autenticità, e la liberazione è risvegliata negli altri e confermata in sé» (1978, 172-173). Tuttavia, è una poesia a essere davvero rivelatrice del senso complessivo da attribuire alle relazioni tra donne all'interno del gruppo, all'autocoscienza in generale e al *Diario* in particolare, in quanto scrittura di questa pratica: «Esprimersi è doloroso, comunicare è liberatorio./ Esprimersi è diversità, comunicare è parità./ Esprimersi è senza sbocco./ Comunicare è amare./Io amo.» (1978, 165). «Comunicare è amare» (1978, 168): è questo per Carla Lonzi il carattere profondo dell'autocoscienza, l'aspetto peculiare della sua politica nel gruppo. Avendo identificato nel mito patriarcale dell'amore la prima matrice di subordinazione simbolica e materiale della donna, Rivolta Femminile fa la scelta radicale di deporre le armi culturali che le sono estranee e sperimentare una pratica nuova, ritrovandosi come donne singolari e indipendenti, più libere e autentiche, e finendo con lo sperimentare una forma di affetto e di amore del tutto inedita: un amore che dismette i caratteri del dominio e della subordinazione e che si esprime nell'erotismo generalizzato a tutti i rapporti (Lonzi 1978, 164).

Amo Sara moltissimo...

La pratica dell'autocoscienza è quindi una pratica politica che, nella particolare configurazione che assume nel gruppo di Lonzi, si caratterizza come un esercizio di comunicazione e una pratica amorosa: in quanto tale possiede una intrinseca componente acrobatica, innanzitutto proprio in quanto esercizio, tecnica del sé (Sloterdijk 2010), tecnica di soggettivazione della propria singolare autenticità attraverso il rapporto con le altre, e secondariamente nel senso acrobatico, ginnico o coreografico, del discorso d'amore, nel modo in cui lo intende Barthes (1979). Se si dovesse infatti

qualificare il discorso che Lonzi ferma nel suo diario attraverso la scrittura, si direbbe che si tratta del discorso di un'innamorata che non smette mai di correre con la mente, di fare nuovi passi e intrigare contro sé stessa: la possiamo ritrovare, giorno dopo giorno, cristallizzata in estroflessioni del linguaggio provocate da circostanze aleatorie: una telefonata, un sogno, l'assenza della persona amata a una seduta del gruppo. Ciò che leggiamo prendendo in mano *Taci, anzi parla* non è un romanzo e non è un'opera – e come avrebbe potuto Lonzi averci lasciato “soltanto” un'opera da contemplare come spettatori, di nuovo esclusi dal processo creativo? – piuttosto «è come una favola in cui l'eroe trasformato in animale ha la sua sorte legata alla riuscita di un altro personaggio e può aiutare l'altro, non direttamente se stesso» (Lonzi 1978, 266), è un racconto *FS* (Haraway 2019), una *fabula speculativa* che sovverte i miti delle origini, una figurazione proprio in quanto raccolta di frammenti di un discorso amoroso, una raccolta di figure. Infatti,

le figure prendono rilievo a seconda che, nel discorso che si sta facendo, si possa individuare qualcosa che è stato letto, sentito, provato. Una figura è fondata nei suoi contorni (come un segno) e memorabile (come un'immagine o un racconto). Una figura è fondata se almeno una persona può dire: “Come è vero, tutto ciò! Riconosco questa scena di linguaggio”. (Barthes 1979, 6)

Ed è proprio ciò che accade leggendo il *Diario*: per questo non si tratta di un'opera, muta testimonianza della creatività di qualcun altro di superiore, ma di una Topica, una Topica amorosa che ciascuno può riempire con la propria storia, un supporto offerto al lettore, o meglio alla lettrice, perché se ne impossessi, perché qualifichi queste figure nel suo personale percorso di autoscienza e liberazione, perché, infine, le riempia con la sua propria storia d'amore.

Il discorso amoroso di Lonzi ha una sola, fondamentale destinataria, “Sara”, la Tuuli Tarina (1973) autrice di *Una ragazza timida*: «Questo diario l'ho scritto in modo che le fosse possibile trovarci tutto quello che non le ho saputo o potuto dire via via che accadeva» (1978, 983). La scrittura stessa di Lonzi ha quindi un valore strutturale non solo dal punto di vista della pratica dell'autoscienza («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», Lonzi et al. 1978, 137), ma soprattutto in quanto figura strutturale della Risonanza del linguaggio d'amore: *mise en abyme* della relazione concreta con Sara, la scrittura serve a fissare immagini che si ripercuotono dolorosamente nella coscienza emotiva del soggetto amante. Barthes sostiene che «la risonanza deriva da un incidente imprevisto che muta improvvisamente lo stato d'essere dei personaggi» (Barthes 1979, 172): l'incidente imprevisto di Carla coincide con il periodo di crisi con Sara, momento decisivo nella loro relazione che porta uno stravolgimento dei termini superiore/inferiore (Lonzi 1978, 108), non più polarità gerarchiche come nell'amore patriarcale, ma posizioni relative che sempre in qualche modo si abitano contemporaneamente, si contrattano, si cedono e si superano con l'evolversi della relazione a due tra donne e con il maturare di forme di autonomia reciproca (Boccia 1990, 11). Di questa crisi, di questa situazione di scacco, Lonzi ci racconta il suo smarrimento, la sua Angoscia («adesso non sono più così autentica come

allora, che pensiero imprevisto!», Lonzi 1978, 104) in seguito a una discussione – figura strutturale della Scenata – con Sara riguardo alla possibilità di avere orgasmi vaginali:

Sara ha ancora espresso la possibilità, se una è soggetto, di adoperare la vagina come luogo erotico [...]. Mi viene in mente un punto su cui ritenevo mancante la presa di coscienza di Sara, ed è quello che una volta ha provato l'orgasmo durante il coito. Mi chiedo se non sia arrivato il momento per lei di rifletterci. (Lonzi 1978, 101-102)

Si materializza allora la figura dell'Annullamento: l'altra è annullata, smiunita, inferiorizzata sotto il peso del sentimento amoroso clitorideo, considerato in questa circostanza non come dimensione esistenziale concreta, ma come astratto punto fermo teorico a cui Carla si aggrappa per proteggersi dall'abbagliante autenticità della sua amata che si sperimenta nella fluidità di un piacere polimorfo. Il riconoscimento viene a mancare e si apre la fase di crisi: Sara non confida a Carla di essere innamorata di un uomo per paura di un coinvolgimento che vada oltre la formulazione della clitoridea e Carla si sente imbalsamata nella teoria che le produce un blocco di fiducia verso le altre. «In Sara ho sentito questo: che lei aveva creduto a un'intuizione di sé a cui io non avevo creduto abbastanza. Ero turbata dall'idea che questa mancanza di fede mi sarebbe pesata come una colpa rendendomi indegna» (Lonzi 1978, 195): si tratta della figura della Colpa, della sensazione di aver mancato nei confronti dell'essere amato che è un Atopos, inclassificabile, dotato di un'originalità sempre imprevedibile, rispetto alla quale l'innamorata patisce tutta la sua Dipendenza (ad esempio, Lonzi 1978, 143). Un'altra scena topica, quella della Verità:

Adesso la mezza verità mi pare appiccicata a me, al mio essere e quando sento Sara così se stessa, così intera, mi dico "E se tu non ce la facessi mai? Tu sei quella che cercava la completezza, e l'hai trovata: in un'altra persona" [...] io che "somiigliavo" a una persona liberata e non lo ero, ma adesso lo sono? Lo sarò mai con la stessa evidenza che vedo in Sara? (Lonzi 1978, 212)

Ciò che troviamo alla fine di questa fase di crisi è la scoperta fondamentale che porta alla liberazione, ossia la scoperta che la completezza sta nell'amore vissuto come un rapporto di riconoscimento, non come necessità di completamento che prende il sopravvento sul bisogno di autonomia: «ho capito che le devo la mia identità e che io ora sono innamorata di lei» (Lonzi 1978, 298), «non ho più paura dell'omosessualità perché non rischio più la perdita dell'identità, la soggezione, la dipendenza da un'altra simile a me. Posso cogliere la differenza nella somiglianza e non temere la differenza» (Lonzi 1978, 963). In conclusione, a partire da questa storia d'amore FS noi «pensare, pensare dobbiamo» (Haraway 2019, 51), non dobbiamo mai smettere di pensare a nuove forme di rapporto, partendo dall'idea che «rapporto significa conoscenza reciproca e modificazione cosciente di sé all'interno di questa» (Lonzi 1980, 12), sperimentare modi inediti di attualizzare l'autocoscienza, poiché l'autocoscienza è la pratica della costruzione di questo rapporto e, infine, scrivere i nostri discorsi d'amore con una lingua nuova, libera dalla violenza patriarcale, ispirandoci a questo *Diario*, che altro non è che una lunghissima Dichiarazione d'amore, un commento infinito della forma di questo rapporto.

Bibliografia

- Ardilli, D. (a cura di) (2018). *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*. Milano: Morellini
- Barthes, R. (1974). *Miti d'oggi*. Trad. it. di L. Lonzi. Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (1979). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it. di R. Guidieri. Torino: Einaudi
- Beauvoir, S. (2016). *Il secondo sesso*. Trad. it. di R. Cantini, M. Andreose; postfazione di L. Rampello. Milano: Il Saggiatore
- Boccia, M. L. (1990). *L'io in Rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*. Milano: La Tartaruga.
- Chinese, M.G. et al. (1977). *È già politica*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Dalla Torre, E. (2010). *French and Italian feminist exchanges in the 1970s: Queer embraces in queer time*. Tesi di dottorato inedita, University of Michigan, Ann Arbor, United States of America
- Dalla Torre, E., & Torre, E.D. (2013). The clitoris diaries: La donna clitoridea, feminine authenticity, and the phallic allegory of Carla Lonzi's radical feminism. *European Journal of Women's Studies*, 21(3), 219–232. doi.org/10.1177/1350506813503143
- Ellena, L. (2011). *Carla Lonzi e il neofemminismo radicale degli anni 70: disfare la cultura, disfare la politica*. In L. Conte et al. (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta* (117-143). Pisa: ETS.
- Foucault, M. (2016). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. A cura di F. Gros. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, D. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni. Roma: Nero Editions
- Lonzi, C. (1977). *Sputiamo su Hegel La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1978). *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1980). *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. (1985). *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, C. et al. (1978). *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile
- Lussana, F. (2012). *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie (1965-1980)*. Roma: Carocci.
- Martinelli, A. (1975). *Autocoscienza*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Mieli, M. (2017). *Elementi di critica omosessuale*. Milano: Feltrinelli
- Milletti, N. & Pintadu, I. (2012). Il giardiniere, il giardino e le rose. L'omoerotismo in Rivolta Femminile e negli scritti di Carla Lonzi. *Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche*, vol.1-2: Culture della sessualità, 67-93.
- Preciado, P.B. (2019). *Manifesto controsessuale*. Trad. it. di L. Borghi. Roma: Fandango Libri.
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita*. A cura di P. Peticari. Milano: Raffaello Cortina.
- Tarina, T. (1973). *Una ragazza timida*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Ventrella, F. (2015). Carla Lonzi e la disfatta della critica d'arte: registrazione, scrittura e risonanza. *Studi Culturali*, 12(1), 83-100.