UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea in Filosofia

Tesi di laurea

I concetti e le pratiche: un attraversamento filosofico del pensiero della differenza italiano

***Relatore*:**

Prof. Giacomo Gambaro

***Laureanda*: Irene Gasparella**

***Matricola*: 2036876**

Anno Accademico 2024/2025

SOMMARIO

INTRODUZIONE **5**

CAPITOLO PRIMO **8**

LUISA MURARO E L'ORDINE SIMBOLICO DELLA MADRE **8**

1.1. L'emergere della figura della madre 8

1.2. Matricidio originario e genealogia femminile 10

1.3. Muraro e *L'ordine simbolico della madre* 14

1.4. Il primo ceppo della simbolizzazione: la sessuazione 19

1.5. Pratica di soggettivazione: l'affidamento 22

1.6. Il dono della parola 23

1.7. Il taglio del simbolico 24

CAPITOLO SECONDO **27**

ANGELA PUTINO CONTRO LA "VIA REGIA" DEL FEMMINISMO **27**

2.1. *Amiche mie isteriche*: critica all'ordine simbolico della madre 27

2.2. Pratica di soggettivazione: la "parresia" 28

2.3. La presa di parola 36

2.4. Il piano d'immanenza del reale 38

2.5. Sul "partire da sé" 40

CAPITOLO TERZO **44**

CARLA LONZI: UN PENSIERO CHE NON È UNA TEORIA **44**

3.1. Rivolta Femminile: il femminismo come presa di coscienza tra donne 44

3.2. La "tabula rasa" 47

3.3. Pratica di soggettivazione: l'autocoscienza 53

3.4. La parola immaginativa come pratica politica 54

3.5. La parola creatrice 62

3.6. La donna clitoridea 65

3.7. Il secondo ceppo della simbolizzazione: la sessualità 68

CONCLUSIONE **71**

BIBLIOGRAFIA **74**

INTRODUZIONE

Le rivendicazioni femministe degli anni ’70 si contraddistinguono, non solo entro il contesto italiano, per una presa di distanza rispetto alla contestazione precedente, ascrivibile in termini generali ad un paradigma di tipo emancipazionista, quanto aveva come obbiettivo un eguale accesso, per le donne, agli stessi diritti politici garantiti alla controparte maschile.

Si passa, invece, ad una rivendicazione di una presunta differenza del femminile: ciò significa dunque mettere in questione quello stesso modello di partecipazione alla cittadinanza, poiché demistificato nella sua struttura solo surrettiziamente neutrale, in realtà patriarcalmente connotata, e quindi inadatta ad un’autentica liberazione della donna. L’obbiettivo cambia: il fine è dunque quello di articolare tale differenza, di significarla a partire dal vissuto concreto, incarnato.

Da qui, la necessità di riunirsi e parlare tra donne, in luoghi costitutivamente separati, per determinarsi entro pratiche ove riconoscersi aldilà delle stratificazioni patriarcali: collocarsi quindi distanti da uno sguardo maschile che si scopre operare reiteratamente nell’immaginario, entro il piano della coscienza di sé. Tra gli interlocutori culturali, figura dunque il sapere psicanalitico, atto ad indagare come la donna sia inferiorizzata a partire da una situazione di sudditanza “interiore”, da una remissività del proprio desiderio che si scopre muto, incapace di articolarsi autonomamente. Le pratiche nascono anche in relazione a tale necessità di soggettivazione del sé: occorre trovare delle modalità concrete di relazione che permettano alla singola di uscire da questa situazione di stallo, così da poter rendere parlante la propria istanza desiderante, ed inscriversi dunque entro codici socio-simbolici che non condannino più la donna entro una condizione di sostanziale passività.

L’elaborato qui presente intende dunque approfondire la relazione intercorrente tra piano teorico e pratico, internamente alla tradizione italiana del pensiero della differenza. Nello specifico, il fine è quello di focalizzarsi sulla tematizzazione delle pratiche femministe, nelle loro diverse accezioni, variabili a seconda del contesto specifico di riferimento: pur, a fronte delle differenze, si ritiene qui che sia possibile rintracciare un denominatore comune nella soggettivazione di sé, come ciò a cui tenderebbe ogni pratica femminista qui analizzata (pratica dell’affidamento, della parresia e autocoscienza). L’obbiettivo della trattazione è quindi quello di osservare come, al cambiare della relazione intercorrente tra produzione teorico-concettuale e contesto esperienziale di riferimento, legato per l’appunto alle pratiche, muti sia la determinazione specifica del concetto di “differenza sessuale”, sia, con essa, la finalità delle pratiche stesse, ossia la soggettivazione autentica di sé.

Tenteremo dunque di dimostrare come suddette “pratiche” siano da intendersi primariamente in quanto esperienza concreta di sperimentazione tra donne, legata alla propria soggettivazione, quale spazio finalizzato all’articolazione singolare della proprio desiderio. Mostreremo la necessità di mantenere tale contesto esperienziale come intrinsecamente connesso alla produzione concettuale: ciò

significa che la concretezza delle relazioni tra donne debba sempre mantenersi sia operante internamente ai concetti, come loro contesto generativo, che in tensione, in conflitto rispetto a qualsiasi pretesa di sistematizzazione definitiva, a partire dalle intuizioni teoriche. Ciò risulterà fondamentale sotto un duplice aspetto: *in primis*, affinché i concetti non si calcifichino in determinazioni identitarie, in particolare, cioè, affinché la differenza sessuale non assuma caratteri essenzialistici, finendo così inevitabilmente per costruire un sapere che pretenda di esaurire lo spazio di interrogazione sul soggetto del femminismo, quindi un sapere che si istituisca nuovamente come una "teoria sulla donna", soggetto che vedremo così come ricondotto ad un piano di sola immanenza, nuovamente localizzato in termini patriarcali. In secondo luogo mostreremo come, al venir meno del conflitto tra prassi e teoria, non possa che perdere forza anche la soggettivazione di sé, quale istanza singolare, legata alla differenziazione particolare del desiderio sessuale, da non ascrivere (sempre per tramite del contesto delle relazioni tra donne) ad un piano meramente fisiologico, pena lo scadimento da una trascendenza radicalmente autentica ad un'immanenza nuovamente articolata in termini univoci.

La trattazione intende seguire un percorso "a ritroso", internamente alla tradizione del pensiero della differenza: a partire da Luisa Muraro e dal filone femminista afferente alla Libreria delle donne di Milano, fino a tornare a Carla Lonzi e al gruppo di Rivolta Femminile, passando nel mezzo per la critica mossa, da Angela Putino, al paradigma dell'ordine simbolico della madre, formulato in prima istanza da Muraro.

Nel primo capitolo ci concentreremo sull'analisi della pratica dell'affidamento, codificandola in relazione al concetto di "madre simbolica", quale sua struttura teorica di riferimento, secondo quanto delineato da Muraro in *L'ordine simbolico della madre* (1991). In particolare, si tratterà di rintracciare la filiazione della figura della "madre", quale primo oggetto del desiderio, secondo la tradizione psicanalitica, a partire dalla riflessione della filosofa e psicanalista Luce Irigaray. Infine, osserveremo in che termini si possa parlare di una soggettivazione di sé in riferimento alla pratica dell'affidamento, così come indagheremo le ricadute dell'ordine simbolico materno, nella sua sistematizzazione, rispetto allo specifico concetto di "differenza".

Il secondo capitolo sarà dedicato ad una lettura critica dell'istituzione dell'ordine simbolico materno in "via regia". A tal proposito prenderemo a riferimento principale, il testo *Amiche mie isteriche* (1998) di Angela Putino. Si tratterà dunque di inquadrare la pratica di soggettivazione della "parresia", quale istanza imprescindibilmente connessa alla dimensione del desiderio, secondo quanto proposto dall'autrice in *La cura di sé* (1998). Quanto detto sulla "parresia" sarà dunque posto in dialogo ai concetti di "estraneità" e all'operazione di taglio della funzione guerriera, produzioni speculative che vedremo come propriamente determinabili solo alla luce del divenire donna della pratica parresiastica. Ciò sarà quindi funzionale ad analizzare lo slittamento della soggettivazione di sé: da

una pratica legata primariamente alla dimensione simbolica, così come ad una parola che si esplicherebbe innanzitutto come dono in una relazione gerarchicamente connotata con l'altra (come avremo modo di approfondire in Muraro), ad una prassi che si caratterizzerebbe invece *in primis* come un divenire divergenti, estranee anche all'interno degli stessi rapporti tra donne.

Nel terzo capitolo ci soffermeremo poi su più testi della produzione lonziana, pur, specificamente, su *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972) e *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971). Ciò per indagare la pratica autocoscienziale in rapporto alla figura della "donna clitoridea", concentrandoci sulla reciprocità necessaria propria di tale legame. In particolare, determineremo nel principio del piacere sessuale, il piano di trascendenza atto ad una soggettivazione che non scada né in un detrimento del proprio vissuto singolare, nella sua accezione creativa ed imprevista (secondo il lessico tipico di Lonzi), né in un inquadramento della differenza sessuale a mero piano fisiologico, connotabile in senso identitario, ossia in termini univoci.

In conclusione, dopo una breve ricapitolazione delle discontinuità riscontrate nella tradizione italiana del pensiero della differenza sessuale, che scopriremo ricca di divergenze interne, tenteremo di rilanciare quanto riteniamo costituisca la portata autenticamente radicale di tale eredità femminista. Si tratterà dunque di riqualificare la "differenza" come concetto dinamico, intrinsecamente legato alle pratiche, così come alla soggettivazione della propria istanza desiderante.

CAPITOLO PRIMO

LUISA MURARO E L'ORDINE SIMBOLICO DELLA MADRE

1.1. L'emergere della figura della madre

Nel tracciare il percorso storico-concettuale che ci porterà alla determinazione specifica del concetto di "matricidio originario", così come della figura della "madre simbolica", seguiremo le tappe fondamentali scandite dalla Libreria delle donne di Milano, nell'imprescindibile testo *Non credere di avere dei diritti* (1987)[1].

Ricordiamo quindi innanzitutto l'incontro col collettivo francese Psychanalyse et Politique di Antoinette Fouque (tra le sue componenti è opportuno menzionare anche Luce Irigaray, Hèléne Cixous e Julia Kristeva), gruppo che introduce le milanesi[2] alla cosiddetta pratica dell'inconscio[3]. A differenza dell'autocoscienza, che sarà approfondita più in dettaglio all'interno del terzo capitolo del presente elaborato, si sostituisce ora il contesto del piccolo gruppo ad una relazione preferibilmente duale, che riprende lo schema del *setting* analitico, e, quindi, del rapporto analista-analizzante, atto a far emergere il desiderio femminile, considerato come taciuto, rinnegato.

Affinché tale desiderio "muto" inizi a parlare da sé, si ritiene ora necessario concentrarsi sulla figura della madre, quale riferimento psicanalitico da riconfigurare rispetto alle sue sedimentazioni di stampo patriarcale, al fine di renderlo fecondo per l'emersione delle interdette fantasie femminili[4]. È quindi a tale altezza che, primariamente, si attesta la madre, figura che, come vedremo, ci accompagnerà nell'approfondimento degli sviluppi successivi, sia pratici che teorici, dell'esperienza delle milanesi.

Al primo incontro con le francesi ne seguono altri, tra cui quelli documentati di La Tranche e di Rouen (Vieux Villez), entrambi del 1972, e quello di Vigarotti, del 1973. La pratica dell'inconscio cede poi gradualmente il passo ad una nuova specificazione dei cosiddetti rapporti tra donne, ossia

---

[1] In particolare prenderemo come riferimento principale, a questa altezza della trattazione, il primo capitolo del testo.

[2] Quantomeno prima della fondazione della Libreria (1975), con "milanesi" ci riferiamo qui a varie esperienze di gruppi femministi, afferenti al pensiero della differenza milanese. Possiamo menzionare, tra altri, il collettivo di via Cherubini (nato nel 1972, qualche anno dopo l'incontro con le francesi di Psychanalyse et Politique, avvenuto nel 1968, collettivo divenuto poi luogo di riferimento del femminismo milanese e della rivista *Sottosopra*; tra le frequentatrici del gruppo di Via Cherubini rientrano alcune fautrici della pratica dell'inconscio). Ricordiamo poi anche il Gruppo Analisi (di Lia Cigarini e Luisa Muraro, fondatrici della Libreria) e il Gruppo pratica dell'inconscio (di Lea Melandri), ossia i primi due gruppi milanesi che si dedicarono alla pratica dell'inconscio.

[3] Per un approfondimento circa la diffusione della pratica dell'inconscio a Milano rimandiamo a C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 13, p. 26 (nota 24), p. 86. Sempre sullo stesso tema, cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, p. 50.

[4] C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, cit., p. 13.

alla "pratica del fare"[5], inaugurata dalla Libreria delle donne di Milano, libreria nata nel 1975[6]. Così come avvenuto con l'abbandono dell'autocoscienza (punto che approfondiremo a breve), qui, nuovamente, l'obiettivo è il superamento dei limiti interni alla pratica precedente: quella dell'inconscio è ora considerata nel suo linguaggio difficilmente accessibile, e interpretata come limitata nella sua portata trasformativa, se ridotta a mero commento ed interpretazione analitica, ciò che avrebbe portato, sempre secondo la prospettiva d'indagine della Libreria delle donne di Milano, ad un progressivo restringimento delle contraddizione indagabili circa il desiderio femminile[7].

È opportuno a questo proposito sottolineare le motivazioni che condussero, invece, al superamento dell'autocoscienza. Secondo quanto riportato dalle milanesi, l'autocoscienza sarebbe da considerarsi, al tempo, necessariamente superata, o comunque da superare, a causa di alcuni suoi limiti, ritenuti, a tale altezza storica, come un ostacolo alla piena espressione delle energie femminili.

Le criticità fondamentali riguardano un senso diffuso di impotenza all'interno dei piccoli gruppi, la duplice impossibilità sia di volgersi all'esterno, alla società, sia di superare le proprie contraddizioni interne, scoperte nel ripiegamento entro il piano del proprio vissuto personale. Per sciogliere tali contraddizioni, si è ritenuto necessario rivolgersi sia alla psicanalisi che alla critica marxista, saperi a cui le milanesi sono introdotte sempre grazie all'incontro con il collettivo Psychanalyse et Politique (che già faceva uso di tali mediazioni interpretative)[8].

Ciò significa che le relazioni tra donne, all'interno del piccolo gruppo, sono ora lette come dei rapporti ridotti ad un'identificazione reciproca sostanzialmente statica, a cui si vuole contrapporre, invece, il riconoscimento di gerarchie interne, così come la liceità del giudizio tra donne. Ci si trova, quindi, ormai strette all'interno di un rispecchiamento iniziatico sì fondamentale per la propria presa di coscienza, ma inevitabilmente da abbandonare nel momento in cui ci si rivolga alla dimensione pubblica.

Occorre ora sottolineare che, secondo l'analisi fornitaci da Maria Luisa Boccia in *L'io in rivolta*, tale necessità di abbandonare la pratica del piccolo gruppo, sarebbe da ritenersi certo coerente, ma rispetto ad una «diffusa codificazione»[9] della pratica stessa: un'interpretazione che inquadrerebbe l'autocoscienza come un mero racconto del proprio vissuto soggettivo, declinando quindi il partire da sé di

[5] «Ci sono pratiche che si escludono reciprocamente, come quella dell'inconscio rispetto all'autocoscienza, pratiche che possono coesistere e pratiche che ne specificano altre, come il «fare» rispetto ai rapporti tra donne», Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, cit., p. 57.

[6] Nel 1975 esce anche *Speculum* in Italia, tradotto da Luisa Muraro; nel 1983 la libreria assume la direzione, come casa editrice, della pubblicazione di *Sottosopra*, oltre a pubblicare (anni dopo) *Via Dogana* e *Aspirina*, una rivista umoristica.

[7] Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, cit., pp. 56 – 57.

[8] *Ivi*, pp. 39 – 41. Sempre sullo stesso tema, cfr. C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, cit., pp. 10 – 12.

[9] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, La Tartaruga, Milano 1990, p. 191.

tipo autocoscienziale come un assunto ideologico di partenza, applicabile entro l'organizzazione specifica del piccolo gruppo[10]. Tutto ciò si tradurrebbe, in ultima istanza, in una pratica di soggettivazione tra simili, che valorizzi sì il vissuto femminile ma al prezzo di perderne le differenze specifiche, a causa di un rispecchiamento reciproco[11] che non può che sfociare «in una sorta di corpo mistico indistinto, in cui io e l'altra, il soggetto e la sua immagine, si confondono, o meglio si prolungano vicendevolmente»[12].

Sempre seguendo l'analisi di Boccia, è interessante notare come, da questa, emergano due punti chiave. In primo luogo, la problematicità di tale congedo non risiede, secondo l'autrice, nell'abbandono della pratica in sé, quanto, piuttosto, nel modo in cui tale superamento viene attuato: ossia, nell' interpretazione univoca della pratica a «momento iniziatico insostituibile, che infatti per molto tempo si è riprodotto ogni qualvolta un gruppo di donne si costituiva»[13], e quindi nel suo inserimento entro un immaginario di progresso femminile, quale semplificazione della realtà tale da inquadrare la pratica autocoscienziale come momento fondamentale, ma allo stesso tempo sempre, necessariamente solo iniziatico, abbandonabile, nel momento in cui occorra poi rivolgersi all'esterno, necessitando quindi di una mediazione che l'autocoscienza non sarebbe in grado di fornire[14].

In secondo luogo, la criticità consiste proprio nel ritenere come sufficiente il ricorso ai metodi interpretativi maschili (come la pratica psicanalitica dell'inconscio dalla quale emerge la madre come figura sessuata dell'origine), per uscire dall'*impasse* di un desiderio femminile interdetto, che non ha presa sul simbolico, senza considerare come ciò rischi di condurre ad una nuova, potenzialmente più pericolosa (perché finemente occultata), localizzazione patriarcale del "soggetto donna"[15].

Si tratta di questioni che affronteremo più puntualmente nel terzo capitolo dell'elaborato, ma a cui è appropriato accennare fin da subito, per rischiarare fin dal principio il tracciato dell'indagine che intendiamo sviluppare in questa sede.

1.2. *Matricidio originario e genealogia femminile*

Dopo aver attraversato le tappe fondamentali che, storicamente, hanno portato alla prima emersione della figura della madre (a partire quindi dalla pratica dell'inconscio[16]), intendiamo ora occuparci dell'analisi più strettamente speculativa di tale figura, prendendo come riferimento teorico prioritario i concetti di "matricidio originario" e di "genealogia femminile", elaborati da Irigaray ne *Il*

[10] *Ivi*, p. 199.
[11] *Ivi*, p. 197.
[12] *Ivi*, p. 191.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid*. e *Ivi*, p. 194.
[15] *Ivi*, pp. 210 – 214.
[16] C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, cit., p.13.

corpo a corpo con la madre[17] (1980), per soffermarci poi, all'interno del paragrafo successivo, sull'ulteriore filiazione dei suddetti concetti, approfondendo la figura della "madre simbolica" di Luisa Muraro.

Occorre innanzi tutto inquadrare l'angolo visuale di Irigaray: l'interesse non è tanto quello di fare una ricostruzione storica dell'ordine patriarcale, individuandone quindi l'origine in un preciso momento, quello appunto del matricidio originario, e questo anche ipotizzando che sia possibile determinare un simile evento in un momento storico ben preciso. Piuttosto, l'obiettivo è di operare una decostruzione dell'immaginario fallologocentrico, all'interno del quale il matricidio non solo si sarebbe originato, ma continuerebbe, reiteratamente, ad originarsi, anche nel tempo presente[18].

In tal senso, possiamo asserire che:

> si tratta di una immagine non soltanto patriarcale – ossia proiettata dal patriarcato – ma di un'immagine relativa della donna nel patriarcato. Da questo punto di vista, il ragionamento di Irigaray risulta essere ben più esplicativo di una mera demistificazione dell'ideologia (patriarcale). Si tratta infatti di un ragionamento che spiega tanto l'immagine proiettata dal fallologocentrismo, quanto la condizione imposta alle donne nell'ordinamento maschile[19].

Muovendosi entro il piano dell'immaginario, Irigaray interroga la tragedia greca, in particolare la trilogia dell'*Orestea* di Eschilo[20].

Osserviamo ora da vicino la duplice operazione ascrivibile al matricidio, perpetrato dall'istanza della legge del padre. In primo luogo, la legge del padre è ciò che interdice la simbolizzazione del desiderio della madre, di modo che tale divieto non possa che tradursi in follia – se concepito dal punto di vista della sua simbolizzazione, strutturalmente fallimentare –, e questo nonostante il rapporto con la madre sia sì contiguo alla follia, ma non ad essa equivalente[21].

La strutturazione del simbolico (ciò che poggerebbe sul "parricidio originario", esposto da Freud in *Totem e tabù*, poi ripreso da Lacan nei termini della legge del Padre), il suo darsi, si costituisce quindi a partire dall'anteriore, surrettiziamente occultato, matricidio originario, ciò che imprime all'ordine così predisposto la sua torsione di stampo patriarcale. Sottolineiamo in proposito che

---

[17] Cfr. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.
[18] «[Il] matricidio è originario nella misura in cui viene costantemente reiterato quale fondamento costitutivo del patriarcato», G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, Derive Approdi, Bologna 2025, p. 102.
[19] *Ivi*, p. 103.
[20] Dal momento che, questa, secondo l'autrice « adempie perfettamente al compito di rintracciare il meccanismo di fondazione del patriarcato.», G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 99. Su quanto detto prima circa il reiterarsi di tale immaginario fallologocentrico, ora in riferimento al mito dell'Orestea, rimandiamo a L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 22: «Come potete rendervi conto, tutto questo è ancora estremamente attuale. La mitologia che sottende il patriarcato non è cambiata. Quello che l'Orestea ci descrive continua ad aver luogo.».
[21] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 100.

la conseguente follia, quale strutturale «gradiente di pazzia»[22] scaturito dal matricidio originario, sarebbe propria della soggettivazione (e, quindi, del graduale accesso al simbolico) sia del sesso maschile sia di quello femminile. Secondo la teoria psicoanalitica (ci riferiamo qui in particolare al noto schema L formulato da Lacan), il simbolico, ossia il piano della mediazione (la struttura sociale complessiva, *in primis* linguistica), è fondamento stesso della soggettività: si diviene cioè soggetti solo iscrivendosi entro un sistema di mediazioni capace di plasmare, di determinare l'inconscio (l'io come Es), senza però che quest'ultimo si risolva in un atteggiamento totalmente passivo, inerme, senza alcuna possibilità di resistenza a tale piano d'iscrizione. Ciò è tuttavia possibile, solo a patto di perdere una quota di godimento che, secondo Lacan, sarebbe legata all'istanza materna: si parla quindi di una castrazione dal corpo della madre, atta ad inserirsi entro un sistema di relazione, di confronto con l'Altro, il luogo della legge legato al Padre, quale garante di tale processo di castrazione. Per soggettivarsi, quindi per iscriversi entro il simbolico, è necessaria la separazione del soggetto (maschile o femminile che sia) dal primo oggetto del desiderio (la madre, appunto), quale stato fusionale di pieno godimento illimitato. In tal senso, quindi, secondo Irigaray, la follia è sì contigua al rapporto con la madre, ma non ad essa equivalente, come si è detto sopra: è la legge del padre a mutare tale contiguità in equivalenza, dato che la follia corrisponderebbe ad un mancato procedimento di simbolizzazione del rapporto con la madre, processo interdetto per intromissione dell'istanza paterna. Ciò che quindi permette di uscire dalla situazione edipica (per Freud) e dal pre-simbolico (per Lacan) è quindi sì il superamento del desiderio di parricidio originario, o, se si vuole, l'iscrizione entro la legge del Padre, ma, sia Freud che Lacan, porrebbero tale condizione dimentichi del matricidio, quale istanza anteriore surrettiziamente rimossa.[23]

La legge (ciò che, nel mito, corrisponde alla duplice intromissione di Apollo, figlio prediletto di Zeus: il Dio Padre[24]) opera poi una seconda volta, attribuendo la gestione della quota di follia propria del maschile, e quindi la sofferenza ad essa inerente (dovuta al mancato procedimento di simbolizzazione della relazione con l'origine), al femminile[25].

Torniamo ora alla tesi esposta precedentemente, secondo cui l'immaginario legato al matricidio si esplicherebbe continuamente nelle sue concrete rifrazioni presenti, quali testimonianze della localizzazione patriarcale delle donne come condizione perpetuamente reiterata, e menzioniamo quindi i

[22] *Ibid.*
[23] Per una lettura femminista della soggettivazione, nella sua relazione col piano simbolico, coerente all'interpretazione che la Libreria delle donne fa del sapere psicanalitico, ricordiamo qui i riferimenti testuali di L. Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*, Quodlibet, Macerata 2010 e G. Stanchina, *La filosofia di Luce Irigaray*. *Pensare e abitare un corpo di donna*, Mimesis, Milano 1996.
[24] *Ibid*.
[25] Così che «un sesso (gli uomini) lo patisce [il proprio gradiente di pazzia] per così dire «per interposta persona»», *Ibid.*

due effetti che Irigaray osserva davanti a sé, e che interpreta come risultati propriamente ascrivibili a tale matricidio reiteratamente originario ed originantesi.

Si tratta della derelizione femminile della figlia[26] e della percezione tradizionale della madre «quale sostrato indistinto e mortifero»[27].

Una volta approfondito il concetto di matricidio originario, occorre rivolgersi all'analisi della genealogia femminile. Si tratta di una sollecitazione proposta dall'autrice stessa, sollecitazione infatti richiamata nei termini del passaggio dalla fase decostruttiva e critico-negativa del discorso, a quella programmatica[28] e per così dire propositiva.

> È necessario anche, se non vogliamo essere complici dell'uccisione della madre, che affermiamo che esiste una genealogia di donne. C'è una genealogia di donne nella nostra famiglia: abbiamo una madre, una nonna, una bisnonna materne e delle figlie. Di questa genealogia di donne, dato il nostro esilio nella famiglia del padre-marito, tendiamo a dimenticarne la singolarità e persino a rinnegarla. Cerchiamo di situarci in questa genealogia femminile per conquistare e custodire la nostra identità. Non dimentichiamo nemmeno che abbiamo già una storia, che certe donne, anche se era culturalmente difficile, hanno segnato la storia, e che troppo spesso noi non ne abbiamo conoscenza[29].

L'invito di Irigaray è quindi quello di adoperarsi nel recupero di tale genealogia delle donne, nella sua riscoperta, per costruire, già a partire dal presente, un accesso alternativo all'ordine simbolico, che non comporti per il soggetto donna, a partire dall'origine del rapporto con la madre, lo scadere sul piano della follia, che abbiamo visto essere necessario, solo entro una società di stampo patriarcale, secondo la duplice operazione indagata poco sopra. La mancata ricerca di tale accesso alternativo non può che comportare, per la donna, un'indipendenza simbolica necessariamente, strutturalmente ipotecata da altri[30] (come vedremo in seguito, per Muraro, si tratterebbe di un'indipendenza assimilabile ad un atteggiamento mimetico).

Ma, occorre precisare, già a tale precoce altezza della nostra indagine, che, per Irigaray, tale riscoperta genealogica non basta. Occorre sempre rivolgersi anche alla dimensione del desiderio, dell'erotismo femminile[31].

---

[26] «regressione delle donne a uno stadio di atrofizzazione delle proprie capacità simboliche, ciò che Irigaray – come abbiamo già detto – denomina derelizione. […] la «fatica» femminile di accedere al livello simbolico», *Ivi*, p. 101.
[27] *Ivi*, p. 102.
[28] *Ivi*, p. 104.
[29] L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre* in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 30.
[30] Cfr. *Ivi*, p. 28: «un mondo di follia che non è il nostro […] quella follia, che non è la nostra».
[31] «L'altra istanza – l'altro «ceppo» della simbolizzazione – è, come avremo modo di spiegare distesamente nel prosieguo, la componente erotico – sessuale», da G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 106.

> Attraverso tutto questo [riscoperta della genealogia femminile], la cosa che dobbiamo fare (ma non si tratta necessariamente di fare una cosa prima dell'altra) è scoprire la nostra identità sessuale, la singolarità dei nostri desideri, del nostro autoerotismo […]. È importante che scopriamo la singolarità del nostro godimento[32].

1.3. Muraro e *L'ordine simbolico della madre*

L'indagine di Muraro ne *L'ordine simbolico della madre* (1991), scaturisce, all'interno del primo capitolo, dalla constatazione di un disordine già dato, appurabile entro il simbolico patriarcale, ciò che poggerebbe sul matricidio originario[33] e sulla conseguente indebita appropriazione della potenza generativa materna.

Si tratterebbe di un furto, secondo la tesi sostenuta da Muraro, proprio in generale di qualsiasi produzione culturale, ma che la filosofa osserva specificamente a partire da sé per ricondurlo in seguito all'interno del sapere filosofico: fin dalle origini, tale sapere sarebbe tacciabile di aver rimosso l'autorità materna, e di aver poi trasferito gli elementi ad essa connessi all'ordine delle idee, costruendo così un ordine simbolico che concepisca una sola nascita, quella appartenente alla sfera del concetto[34].

Ciò getta la donna, nel suo tentativo di porsi come soggetto, in uno stato di sostanziale disordine, ossia in una condizione deficitaria, strutturalmente manchevole, riconducibile secondo Muraro, all'impossibilità di riferirsi all'origine, ossia al rapporto con la madre quale relazione appunto interdetta, cosa che si declina non tanto nel «trasformarsi dell'amore in odio»[35] della bambina nei confronti della madre (contrariamente quindi all'analisi freudiana de *Introduzione alla psicanalisi*, ma anche in *Sessualità femminile*), quanto in una situazione di «mancanza per cui l'attaccamento iniziale va a male e diventa come una piaga che non guarisce»[36].

Ciò che quindi si presenta come ordine[37] è, invece, per il soggetto donna, un *disordine*, ossia un'indipendenza simbolica necessariamente mancata. Gli effetti di tale situazione deficitaria (così

---

[32] L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre* in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., pp. 30 – 31.
[33] Sull'evidenza circa la relazione tra il matricidio originario (secondo la formulazione di Irigaray) e il disordine simbolico delineato da Muraro, si rimanda a G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 72.
[34] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., pp. 10 – 13.
[35] *Ivi*, p. 14.
[36] *Ibid.*
[37] Ordine invece possibile per un soggetto maschile, collocato entro una società che «cura l'amore tra madre e figlio come il suo bene più prezioso»; anche se «Amano [gli uomini] una madre muta la cui opera presentano come un'immagine e un'approssimazione della propria, rovesciando l'ordine delle cose», *Ivi*, p. 13. È tale duplice operazione (rapporto con la madre ugualmente interdetto anche per il figlio – che si ritrova così ad amare una madre muta – e cura della relazione genealogica madre-figlio), solo apparentemente contraddittoria, a far sì che gli uomini possano collocarsi come soggetti all'interno del simbolico, anche se parimenti dimentichi (come le donne) del loro rapporto con l'origine del desiderio.

come una risoluzione possibile di questa), sono da Muraro trattati più approfonditamente nel capitolo successivo.

All'interno dell'orizzonte simbolico appena descritto, la differenza dell'essere donna non riuscirebbe infatti ad inserirsi come differire proprio di un soggetto pienamente indipendente, ma, piuttosto, la soggettività femminile sarebbe costretta a conformarsi ad un ordine che la costringerebbe ad un atteggiamento sostanzialmente mimetico, «andando a coincidenza con un già detto o un dicibile da parte di altri»[38].

Tale condizione si caratterizza quindi non tanto come una «cessazione o destituzione del linguaggio»[39], quanto come una competenza simbolico-linguistica inautentica, o se vogliamo costituzionalmente manchevole, precaria: una «retorica dell'incertezza», ossia un parlare che si arresterebbe sul piano della verosimiglianza, della mera credibilità.

> L'espressione «retorica dell'incertezza» è ben trovata. L'incompetenza simbolica, infatti, si ripercuote a livello linguistico facendo nascere nella parlante l'incertezza che le parole possano veramente dire quello che vogliono dire, e spingendola a cercare espedienti per vincere l'incertezza, con il risultato di renderla ancora più manifesta, per esempio nell'enfasi posta sulle cose più ovvie e la reticenza con cui vengono avanzate quelle più importanti, l'espediente risolutivo essendo in definitiva la mimesi: un dire che cerca di dire non quello che è ma quello che altri hanno detto o direbbero, appoggiandosi al loro voler dire[40].

Assumere una propria competenza linguistica comporterebbe invece, per Muraro, l'instradarsi lungo una direzione alternativa a quella propria dell'ordine simbolico vigente, patriarcale: è ciò che corrisponde al principio del *saper amare la madre*[41] a cui si accenna già al termine del primo capitolo, all'imparare a farlo, ossia all'apertura, all'invenzione di un ordine simbolico non più patriarcale.

> È possibile, mi domando, far cessare la fatica ripetitiva e vana di questo telaio di Penelope? Forse, tornando bambine. O forse, più realisticamente, traducendo nelle vite adulte l'antica relazione con la madre per farvela rivivere come principio di autorità simbolica[42].

Ciò significa, quindi, rifarsi sì al matricidio originario, ma rifiutandolo come prezzo atto all'inserimento nella struttura sociale nel suo complesso. Nello specifico, Muraro riconduce, all'interno del terzo capitolo, la ricerca della prima autorità simbolica alla figura psicanalitica della madre, assunta quale oggetto rimosso, con cui la figlia intrattiene una prima forma di ordine simbolico, prima che questo venga rimosso per interdizione della funzione paterna:

---

[38] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 30.
[39] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 76.
[40] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 34.
[41] «Io affermo che saper amare la madre fa ordine simbolico», da *Ivi*, p. 21.
[42] *Ivi*, p. 35.

noi impariamo a parlare dalla madre o chi per essa, e lo impariamo non oltre o extra ma come parte essenziale della comunicazione vitale che abbiamo con lei[43].

È qui che la bambina impara a parlare, prima di essere costretta a disimparare a farlo, ed è qui che occorre, poi, tornare, per reimparare a farlo, pur connotando diversamente la relazione madre-figlia, aldilà del su riferimento esclusivamente biologico (come avremo modo di approfondire a breve). Muraro si confronta quindi con la psicoanalisi, ma assumendo criticamente tale sapere[44], e ciò a partire dalla posizione del corpo sessuato al femminile, conformemente a quanto già compreso, ossia la centralità assegnata dalla filosofa alla propria esperienza personale.

Il riferimento psicoanalitico fondamentale, al riguardo, è Julia Kristeva, la cui riflessione è sì recuperata da Muraro, ma per specificarla diversamente rispetto alla sua formulazione originaria[45]. Se, infatti, in Kristeva, «la madre è per così dire condizione di possibilità del linguaggio»[46], in Muraro invece «l'ordine simbolico comincia a stabilirsi necessariamente (o non si stabilirà mai) nella relazione con la madre»[47]. Ciò che l'autrice contesta della teoria della psicoanalista è, nello specifico, il cosiddetto «taglio tetico»[48]: la cesura tra il *semiotico* (piano legato ad un primo rapporto con la madre, e ad una sua prima, consequenziale competenza linguistica, articolata solo come possibile, ma non attuabile) e il *simbolico*, quale passaggio di necessario distacco dall'originaria relazione con la madre, al fine di iscriversi in un contesto sociale come soggetti competenti di linguaggio ed indipendenti. Tale discontinuità è, da Muraro, svelata invece come contingente nel momento in cui si assuma la relazione madre-figlia come ciò che permette di acquisire una iniziale - benché ancora insufficiente - competenza linguistica, e allo stesso tempo nel momento in cui si comprenda tale rapporto come necessariamente svalutato per «cause di provenienza storica, e più puntualmente politica»[49], come sono quelle in ultima istanza ascrivibili al potere patriarcale.

Il "saper amare la madre" risulta perciò fondamentale per uscire da una critica intellettualistica, meramente negativa dell'ordine simbolico vigente e al contempo per procedere verso la costruzione di nuovi rapporti, ovvero la creazione di un simbolico radicalmente altro, imperniato in nuove pratiche di relazione tra donne, pratiche che dovrebbero appunto produrre un simbolico proprio del partire da sé di un soggetto differente.

---

[43] *Ivi*, p. 42.
[44] Sul dialogo critico tra Muraro e la tradizione psicanalitica rimandiamo anche a G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 77.
[45] Per il confronto tra Muraro e Kristeva, interno a *L'ordine simbolico della madre*, si faccia riferimento specificamente a L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., pp. 43 – 46.
[46] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 78.
[47] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 44.
[48] *Ibid.*
[49] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 79.

È tale nuovo ordine di relazioni tra donne che condurrebbe alla risignificazione del primario legame madre-figlia, aldilà del suo riferimento puramente biologico. Per comprendere meglio tale punto, ci addentriamo quindi nell'analisi del quarto capitolo del testo di Muraro, ove la specificità di tali rapporti, in riferimento al principio del "saper amare la madre", è approfondita in maniera più puntuale, a partire dal fondamentale procedimento di sostituzione:

> la predisposizione simbolica della madre la quale, come dire, si lascia sostituire da altri senza danno o senza grave danno per l'opera di creazione del mondo che ella compie insieme alla sua creatura. Questa predisposizione simbolica della madre naturale può essere spiegata considerando che una donna diventa madre potendo non diventarlo e restando pur sempre la figlia di sua madre, di modo che ogni madre naturale è già una sostituta. Dunque, una struttura c'è, quella del continuum materno che, attraverso mia madre, sua madre, sua madre…, mi riporta dall'interno ai primordi della vita[50].

Ciò che Muraro inquadra come sostituzione è quindi comprensibile se si osserva la peculiare posizione che la madre biologica occupa all'interno del continuum materno, così come dichiarato nel passaggio riportato qui sopra: la madre naturale è al contempo, necessariamente, sia figlia della propria madre e sia madre della propria figlia. La madre può quindi essere riguadagnata come «già una sostituta»[51]: essendo, al contempo, sia figlia di sua madre che madre di sua figlia, non può che tendere, intrinsecamente, a sostituire la madre che l'ha preceduta. Da questa prospettiva, interna al *continuum* materno, si osserva quindi come il procedimento di sostituzione possa continuamente essere riaperto (ove la figlia diventasse madre a sua volta, essendo collocata «nel punto centrale e – fino a essa – conclusivo della genealogia femminile»[52]). Tale necessaria, interna inclinazione della madre alla sua stessa sostituzione è ciò che suggerisce la «predisposizione simbolica»[53] della figura materna. È poi da questa propensione che possiamo inquadrare più specificamente la relazione madre – figlia, aldilà del suo riferimento puramente biologico (quanto, piuttosto, simbolico, per l'appunto). A tal fine, procediamo nell'analisi:

> l'ordine simbolico per l'isterica comincia nel momento in cui riconosce nella donna che l'ha messa al mondo colei che l'introduce nel continuum materno: comincia con la riconoscenza, come ha insegnato Melanie Klein. L'ordine simbolico ha inizio, dunque, per l'isterica come per tutte e tutti, dall'accettare la sostituzione della madre o, meglio, dal riconoscere che la sostituzione è una restituzione. Ma con questa particolarità, che per questo tipo di attaccamento alla madre, la sostituzione – restituzione che attiva la struttura propria di un pensiero originale, *non è mai sostituzione*

[50] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 54.
[51] *Ibid*.
[52] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 81.
[53] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p.54.

> *della madre con altro da lei*. La madre in carne ed ossa starà al posto di sé stessa al modo in cui, mettiamo, una parola sta al posto del suo significato… Qual è il mio problema? che io ragiono in termini di sostituzione, che sono quelli più correnti per far intendere come risolviamo il legame originario con la madre, mentre per l'attaccamento «isterico» dovrei forse conservare la categoria dell'essere parte che caratterizza la relazione originaria, ma che non fa affatto pensare all'indipendenza. Il problema si risolve se noi riusciamo a pensare ad *una sostituzione senza sostituti della madre*, in rispondenza con la struttura del continuum materno[54].

Recuperando il paradigma psicoanalitico dell'attaccamento isterico[55], Muraro determina ora la sostituzione della madre come un procedimento di restituzione, connotabile anche nei termini della riconoscenza (prendendo come riferimento il pensiero di Melanie Klein). Ciò significa che il legame con la madre biologica è determinabile come principio, solo se riguadagnato come tale in seconda istanza, a partire dalle relazioni tra donne, quale nuova possibilità di strutturazione dell'ordine simbolico, relazioni che, costruendosi sul riconoscimento dell'autorità, si configurano quindi come pratiche di affidamento, basate su rapporti necessariamente dispari[56]. Alla predisposizione simbolica della madre biologica/naturale corrisponde quindi tale sostituzione – restituzione della figura materna (riguadagnata quindi a posteriori, a partire dalla propria esperienza di creatura sessuata al femminile), senza che tale propensione risulti in un procedimento di oscuramento dell'origine, del principio (la madre)[57], che viene invece così ricompreso e risignificato a partire da legami concreti di relazione tra donne.

> Alla base della mediazione femminile sta la figura della "madre simbolica", ad indicare la sua capacità di fornire una struttura di riferimento femminile al riconoscimento e all'affermazione delle donne come soggetti e, allo stesso tempo, la sua trascendenza rispetto alle loro differenze. Questa nozione assume la funzione di concetto – guida per le pratiche femminili di affidamento: riconoscere un'altra o altre donne quali misure nel mondo – come mediatrici del reale – permette l'assunzione di parola ed azione propria[58].

---

[54] *Ivi*, p. 62, corsivo mio.

[55] Da «un attaccamento alla madre che non sopporta sostituti» (*Ivi*, p. 61) ad una nuova collocazione possibile per l'isterica che, secondo l'analisi di Muraro, non può che esprimere tramite nevrosi la sua fissazione, essendo localizzata entro un simbolico che non le concederebbe alcuna significazione appropriata (ossia alcuna sostituzione accettabile) del suo oggetto del desiderio. Una collocazione alternativa dovrebbe quindi consentire all'isterica di accogliere i sostituti della madre, poiché questi sarebbero inseriti all'interno di un simbolico in cui tale sostituzione non si traduca più, necessariamente, nella perdita del principio (materno), così come nella cancellazione della genealogia femminile. Per tale trattazione specifica del paradigma isterico si rimanda internamente al testo a *Ivi*, pp. 59-62.

[56] Rapporto d'affidamento attestato prima anche in Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., pp. 153 e ss.

[57] Si tratta, infatti, di «una sostituzione senza sostituti della madre», così come «non è mai sostituzione della madre con altro da lei», L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 62.

[58] C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, cit., p. 22.

L'assunzione della relazione madre – figlia come principio a cui attenersi per l'acquisizione della propria competenza linguistica, è qualcosa che, come si è detto, è appunto giustificato a posteriori, a partire cioè da un'evidenza che si radica nel «comportamento femminile»:

> Anche questa tesi ha una sorta di evidenza nel comportamento femminile. Penso alla talking cure inventata da Anna O. di cui ha scritto Breuer con Freud, e che è all'origine della pratica psicanalitica. Penso alla pratica dell'autocoscienza nel movimento politico delle donne che riproduceva alcuni tratti della relazione femminile con la madre[59].

Questo ci riconduce quindi alla lingua materna, quale risignificazione di un linguaggio che, dall'attaccamento, si traduce in una parola originale, propria, che trova ora il proprio principio proprio nella relazione madre – figlia.

> io ho visto la lingua esercitare la funzione mediatrice e acconsentire così alla dicibilità di tutta la mia esperienza, e in questo coincidere di mediazione e di consenso ho visto la lingua come sostituzione restitutrice della mia esperienza più antica e originale, quella di venire alla vita e al mondo. […] Ho visto che la lingua è per me la prima o-chi-per-essa della madre, e l'ho vista, in questa funzione, assolutamente insostituibile[60].

Abbiamo quindi così chiarificato l'o-chi-per-essa, inquadrando tale riferimento come afferente al procedimento di sostituzione – restituzione della madre, e la risignificazione del legame materno oltre al piano puramente biologico: entrambi punti accennati all'altezza del nostro approfondimento circa il terzo capitolo, e che trovano ora una sistemazione più coerente.

Riportandoci a quanto detto circa il matricidio originario e le genealogie femminili in Irigaray, possiamo ora osservarne le filiazioni ne *L'ordine simbolico della madre* di Luisa Muraro, la quale recupera tali concettualizzazioni, conferendovi tuttavia delle torsioni differenti. In particolare, il matricidio originario viene indagato rispetto alle sue rifrazioni interne alla produzione culturale – maschile – la quale si appropria indebitamente della potenza generatrice della madre; così come le genealogie femminili sono inquadrate specificamente rispetto alle relazioni tra donne (pratiche di affidamento) e alla ricoperta di un linguaggio sessuato al femminile.

1.4. *Il primo ceppo della simbolizzazione: la sessuazione*

Occorre ora indagare come tali formulazioni teoriche circa il materno, si sedimentino sia all'interno del concetto di differenza, sia nelle pratiche femministe legate all'esperienza delle milanesi in particolare prendendo come punto di riferimento la "pratica dell'affidamento", quale ultima filiazione

[59] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 63.
[60] *Ivi*, p. 68.

a partire dalle relazioni tra donne, strettamente connessa alla formulazione teorica dell'ordine simbolico materno.

Per concentrarci sul primo versante, quello relativo alla differenza, prendiamo come riferimento la tesi sostenuta nel secondo capitolo di Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, secondo cui sarebbe possibile ricondurre il mutarsi della differenza, da concetto generativo, potenzialmente sempre risignificabile, a statico presupposto identitario, non tanto alla figura della madre di per sé, quanto all'astrazione intellettualistica di tale polo. In Irigaray, *Etica della differenza sessuale* (1985) sarebbero infatti presenti due «ceppi»[61] di simbolizzazione, ossia due modalità d'accesso all'ordine simbolico per il soggetto donna.

> Il mondo dell'etica al femminile avrebbe almeno queste due dimensioni verticali e orizzontali:
> Figlia -> madre, madre -> figlia.
> Il tra donne, o tra «sorelle».
> La costruzione di tale orizzonte [del simbolico delle donne] esige che esse [le donne] non rimangano semplice orizzontalità, suolo dell'erezione maschile, ma che si costruiscano un mondo con tutte le sue e le loro dimensioni. […] Questo medesimo, oltre a tutto ciò che se ne può dire dall'esterno, ha un rapporto con l'apparire che è irriducibile a quello dell'universo maschile, per il suo modo di abitare il mucoso[62].

Si tratta di una terminologia particolarmente criptica, pur, possiamo asserire che tali due dimensioni, date nella loro interdipendenza, corrispondono ai due ceppi di simbolizzazione sopramenzionati: la verticalità si riferisce al piano della genealogia madre – figlia (sfera del «medesimo»[63]), mentre l'orizzontalità al «mucoso»[64], ossia alla dimensione che la donna intrattiene con la sessualità. Tali modalità d'accesso al simbolico, secondo Irigaray, così come secondo la tesi dell'autore, che si rifà appunto all'originaria indicazione della filosofa, dovrebbero quindi darsi nella loro interrelazione, pena lo scadere in una rischiosa sedimentazione statica del concetto di differenza, come risulta evidente dal passaggio che segue:

> Si tratta della cristallizzazione della differenza sessuale, della sua uniformazione a un paradigma – appunto identitario – prestabilito e univoco, sulla base del quale essa non si configura più come significante polemico e di sperimentazione atto a destrutturare ogni essenza in funzione della libera costruzione di sé da parte delle donne, ma come presupposto […]. Quel che intendiamo

[61] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 132.
[62] L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 55.
[63] «L'amore per la madre, da parte della figlia, testimonia di una misura – sessuata –, di un metro con cui orientarsi nel reale e nelle relazioni con l'altra/o. Si tratta dell'amore del medesimo in quanto condizione di possibilità inaggirabile dell'amore di sé», G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 135.
[64] «Con la figura del «mucoso» coniata da Irigaray, quest'ultima non intende che il rapporto che la donna intrattiene con la dimensione della sessualità», *Ivi*, p. 136.

> sostenere, insomma è che il radicamento del «simbolico» nella sola sessuazione espone alla minaccia di una localizzazione della differenza[65].

Vi sono quindi in Irigaray due modalità d'accesso al simbolico: la sessuazione e la sessualità. La tradizione delle milanesi, che, a partire dall'esperienza della Libreria delle donne di Milano, trova poi una sua sistematizzazione ulteriore nel testo di Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, si sarebbe quindi risolta nella dissolvenza della sessualità, in favore della sessuazione[66]; ciò che, poi, sempre riferendosi al testo critico di riferimento, condurrebbe, in ultima istanza, alla reificazione della differenza in statico presupposto.

Vediamo ora come tale rischio di cristallizzazione della differenza sia attestabile non solo all'interno de *L'ordine simbolico della madre*, ma anche in altre formulazioni teoriche successive, quali filiazioni del pensiero della differenza comunque riconducibili all'esperienza milanese. Torniamo quindi, per Muraro, alla collocazione della madre biologica – figlia nel continuum materno:

> la prima interpretazione della differenza sessuale: la creatura di sesso femminile, infatti, si situa nel punto insieme centrale e conclusivo (salvo poi riaprirlo, se diventerà a sua volta madre), mentre quella di sesso maschile ne sta fuori, simbolicamente estromessa nel momento stesso in cui la madre viene a sapere del suo sesso. La differenza sessuale è dunque presente dalle origini nella relazione con la madre. Perciò non si lascia ridurre né al dimorfismo sessuale, da una parte, né a un effetto culturale, dall'altra[67].

Emerge da questo passaggio come il sesso maschile risulti sostanzialmente estromesso dal *continuum*, tale estromissione sembrerebbe poi essere sancita al momento preciso del «venire a sapere della sessuazione – maschile o femminile –»[68].

La relazione identitaria tra madre e figlia pare quindi imprescindibilmente legata alla nascita (della creatura, sia essa sessuata al femminile o al maschile), e questo nonostante il carattere sessuato di colei che viene al mondo non venga, nel testo, connotato. Pur tuttavia, questo ancoramento all'originarietà di un legame che pare determinarsi fin dal principio della dimensione intrauterina, non può che comportare un potenziale slittamento nella caratterizzazione della differenza, che rischia così di mutarsi, da principio generativo strutturalmente aperto, a statico presupposto, in ultima istanza anche connotabile in termini strettamente biologici (e, ciò, nonostante il tentativo di arginamento, operato nel testo, di tale riduzionismo del concetto di differenza «al dimorfismo sessuale»[69]). Sulla relazione tra sessuazione e differenza (e la conseguente rideterminazione di questa, da sessuale a sessuata)

---

[65] *Ivi*, pp. 44 – 45.
[66] Questo, va sottolineato, nonostante «un simile esito, a un primo sguardo «paradossale», non era nelle «premesse del discorso» femminista, tanto meno nel discorso femminista riguardante la differenza», *Ivi*, p. 41.
[67] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 54.
[68] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 82.
[69] *Ibid.*

rimandiamo brevemente a teorizzazioni successive a Muraro, che possano quindi attestare come, storicamente, il pensiero della differenza si sia poi effettivamente instradato nell'ipostatizzazione identitaria della differenza sessuale. Ricordiamo quindi, tra altri:

> La pratica di trasformare in sapere la differenza sessuale poggia su una *necessità*: il *fatto* personale e irrinunciabile della nascita in un corpo sessuato […]. Il pensiero della differenza sessuale propone quindi di configurare una realtà, di far mondo, *a partire dalla sessuazione* in cui la creatura umana viene sempre data alla luce dalla madre[70].

1.5. Pratica di soggettivazione: l'affidamento

Ripercorriamo ora brevemente quanto percorso finora circa la sedimentazione della figura della madre, sia entro la dimensione speculativa, che rispetto all'esperienza delle pratiche femministe. Ricordiamo, *in primis*, nel testo cardinale *Il corpo a corpo con la madre*, i concetti di "matricidio originario"[71] e di "genealogia femminile"[72], per rintracciarne poi la filiazione ulteriore nella madre simbolica, esposta da Muraro ne *L'ordine simbolico della madre*; così come emerge nei passaggi testuali a seguire:

> In riferimento al pensiero speculativo nel suo costante astrarre dalla madre, Muraro si riferisce al concetto di «matricidio originario» formulato da Irigaray[73].

Spostandoci invece sul piano delle pratiche, abbiamo visto come sia possibile ricondurre la pratica dell'affidamento a quella dell'inconscio, così come, quest'ultima, al *focus* sulla figura materna.

> Si diffonde, soprattutto a Milano, la "pratica dell'inconscio" […]. Particolare rilievo assume, come si è accennato, il tema del rapporto con la madre[74].

Al fine di procedere con l'analisi circa la pratica dell'affidamento, occorre comprovare la relazione tra questa e la madre simbolica, per osservare quindi gli effetti che la seconda produrrebbe sulla

---

[70] M.-M. Rivera Garretas, *Nominare il mondo al femminile*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp.136-138, corsivo mio. Altra testimonianza rilevante di tale paradigma (sessuazione – differenza), che possiamo qui menzionare, è l'opera *Nonostante Platone* di Cavarero, con particolare riferimento al terzo capitolo, dedicato alla figura mitologica di Demetra, e alla sua relazione con la figlia Kore. Per un approfondimento sul tema rimandiamo a G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 61 e ss.
[71] L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre* in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 21 e ss.
[72] *Ivi*, p. 30 e ss.
[73] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 72.
[74] C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, cit., p. 13. Per la riconduzione della pratica dell'affidamento, alla pratica dell'inconscio rimandiamo invece: «Rispetto alla continuità con le pratiche precedenti, si può senz'altro dire che il modello della relazione di affidamento possa essere fatto risalire al rapporto tra "analista" e "analizzata" proposto nella pratica dell'inconscio», da *Ivi*, p. 21.

prima (si ricordi a proposito che abbiamo già trattato, al termine del capitolo precedente, la ricaduta speculativa circa la figura della madre simbolica).

> Alla base della mediazione femminile sta la figura della "madre simbolica", ad indicare la sua capacità di fornire una struttura di riferimento femminile al riconoscimento e all'affermazione delle donne come soggetti e, allo stesso tempo, la sua trascendenza rispetto alle loro differenze. Questa nozione assume la funzione di concetto-guida per le pratiche femminili di affidamento: riconoscere un'altra o altre donne quali misure nel mondo – come mediatrici del reale – permette l'assunzione di parola ed azione propria[75].

Avendo quindi constatato la persistenza del riferimento al materno, anche nell'ultima pratica delle milanesi, indaghiamo ora due aspetti specifici di questa: la parola come dono della madre e l'accento sul simbolico (a scapito della dimensione immaginaria).

1.6. *Il dono della parola*

La parola, dono della madre è il titolo del terzo capitolo, interno a *L'ordine simbolico della madre*: qui si tratta in dettaglio, come abbiamo già visto, della madre come «condizione di possibilità del linguaggio»[76], assumendo a proprio riferimento la teoria psicoanalitica che tratta di tale figura come oggetto rimosso[77], ma riarticolando tale sapere in direzioni inedite. Nello specifico, l'acquisizione della propria competenza linguistica è determinata come processo di contrattazione con la madre, con cui intrattenere uno scambio necessariamente dispari, che preveda un riconoscimento di autorità[78].

Si tratta di questioni già considerate, ma che recuperiamo in questa sede, per sottolineare come la parola si declini appunto come dono: ossia, il partire da sé, nella sua estrinsecazione sotto forma di facoltà di linguaggio propriamente autentico, aderente al proprio vissuto, è ora marcato nella sua dimensione specificamente afferente alle relazioni tra donne, quale piano gruppale entro cui scambiarsi vicendevolmente, tramite reciproco riconoscimento di autorità[79], una competenza linguistica

---

[75] *Ivi*, p. 22.
[76] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 78.
[77] Donald W. Winnicott, Melanie Klein e, in particolare per la teoria del linguaggio, Julia Kristeva.
[78] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., pp. 47 – 50.
[79] «La madre simbolica istituisce dunque la genealogia femminile e il movimento della disparità e della mediazione fra donne, ma non si incarna in nessuna donna. Il punto è cruciale, perché apre a una concezione dell'autorità femminile come figura dinamica dello scambio, non come figura statica dell'obbedienza o dell'ammirazione né tantomeno della dipendenza. […] non serve infatti a attivare rapporti gerarchici di potere né rapporti effettivi di captazione, bensì rapporti sociali di contrattazione fra donne, intessuti riconoscendo l'una il di più dell'altra: e ora dell'una ora dell'altra, secondo la struttura mobile dei desideri plurali, non quella fissa dell'autorità personificata e idealizzata.» da I. Dominijanni, *Il desiderio di politica* in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 346 – 347. Da questa nota emerge quanto detto nel testo, circa il riconoscimento di un'autorità reciproca, e quindi non incarnata nella singolarità di una donna sola.

che, altrimenti, non potrebbe che rimanere muta, assopita. Ciò abbiamo visto essere legato all'*impasse* in cui si riteneva essersi incagliato il desiderio femminile: questo entro un contesto di ormai diffuso ricorso alla pratica autocoscienziale, mediazione reputata ormai limitata al fine della propria soggettivazione. Si ritiene cioè necessario distanziarsi dagli eccessi autobiografici dell'autocoscienza, per approdare ad una pratica relazionale maggiormente efficace, a tale altezza storica. I rapporti tra donne (e, quindi, la pratica dell'affidamento, quale sua ultima specificazione) sono quindi reputati sufficienti, affinché il proprio parlare continui ad essere alimentato dall'autenticità singolare, senza esaurirsi entro una dinamica di rispecchiamento omogeneizzante (ciò che accadrebbe, invece, con l'autocoscienza).

1.7. *Il taglio del simbolico*

> Non entro qui nel merito della proposta teorico-politica dell'ordine simbolico della madre, se non per quanto essa ci riguarda come punto d'approdo della scommessa centrale di *Maglia o uncinetto*: quella di un simbolico metonimico che non scinde corpo e linguaggio, esperienza e parola, ma li tiene insieme […]. In fondo alla direttrice metonimica c'è il principio dell'autorità materna come leva di sovversione dei poteri costituiti nell'ordine sociosimbolico vigente[80].

Il passo qui riportato è tratto dall'introduzione di Ida Dominijanni al testo *Maglia o uncinetto* di Muraro (la cui prima edizione risale al 1981, a differenza dell'introduzione di Dominijanni, che accompagna l'edizione del 1998). Tale estratto ci è utile per indagare, con più precisione, cosa intenda Muraro parlando di simbolico, e, quindi, di madre simbolica e pratica dell'affidamento: a tal fine occorre mettere in dialogo un testo di dieci anni precedente all'uscita de *L'ordine simbolico della madre*, con la successiva ricaduta di tale riflessione entro la teorizzazione della figura materna. Per comprendere quindi la specificità del piano simbolico, approfondiamo primariamente cosa intenda Muraro, in *Maglia o uncinetto*, con metonimia, sia nella sua differenziazione rispetto al «regime ipermetaforico»[81], sia nella sua relazione col simbolico prima e con la madre simbolica poi.

Riferendosi alla teoria della doppia generazione del significato, elaborata dalla linguistica contemporanea, relativamente agli studi sull'afasia (Saussure, poi Jakobson) e sviluppata poi in ambito sia psicanalitico che antropologico (Lacan e Levi Strauss), Muraro distingue l'asse metaforico da quello metonimico: il primo lavora tramite la sostituzione delle parole al posto delle cose, secondo un moto ascendente legato al procedimento dell'astrazione; mentre il secondo opera per associazione, combinazione di contesti anche distanti tra loro, secondo un movimento che, al contrario, produce ostacolo, impaccio, a quello lineare precedente, oppure connessioni impreviste, convergenze di

[80] I. Dominijanni, *La parola del contatto* in L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, Manifesto Libri, Roma 1998, p. 28.
[81] *Ivi*, p. 14.

significati altrimenti non ponderabili. È quindi la metonimia che "taglia", produce asimmetria internamente alla metafora, nella pretesa di questa di procedere ininterrottamente[82]. La sfida, relativamente al simbolico, risiederebbe quindi nell'introdurre tale interna operazione di rottura, entro un ordine di «regime ipermetaforico», ove il parlare metonimico, pur se in esso presente, sarebbe comunque ridotto a stato subordinato[83]:

> col risultato di una sempre maggiore rarefazione dell'esperienza, o di una sua codificazione entro significati precostituiti che assumono valore di norma e di normalizzazione sociale[84].

Questa operazione di metonimia è l'azione della donna come soggetto politico, quale corpo sociale capace di spezzare un ordine simbolico che si pretenda, sotto falso nome, come neutro, indifferenziato (in realtà, maschile): trattandosi quest'ultimo di un regime di dicibilità e di senso (quindi, sostanzialmente, della rappresentazione nelle sue condizioni di possibilità) che non concederebbe spazio, al suo interno, alla significazione autonoma di soggetti incarnati, qui, nello specifico, di corpi sessuati al femminile.

> l'ordine simbolico ha in sé stesso il principio della sua possibile sovversione: […] sta in un diverso principio della simbolizzazione, portato dal corpo femminile, che attraversa tutto il corpo sociale[85].

Ma, per operare tale taglio, risulta imprescindibile la lingua, nel suo intrinseco legame all'autorità materna quale fonte di linguaggio ne *L'ordine simbolico della madre*: in tal senso quest'ultima può quindi essere collocata «in fondo alla direttrice metonimica»[86],tratteggiata precedentemente in *Maglia o uncinetto*.

> Siccome la madre mette al mondo e insegna a parlare, dà la vita e la parola tenendo assieme esperienza e linguaggio nella prima infanzia […] la lingua materna è il dispositivo simbolico che si oppone al regime di ipermetaforicità e può restituire espressione al corpo selvaggio, all'esperienza sociale muta o taciuta, di donne e uomini[87].

Ecco quindi inquadrata la centralità della dimensione simbolica nell'esperienza del pensiero della differenza italiano, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Tuttavia, osserviamo come sia la stessa Dominijanni a segnalare un rischio insito del porre l'accento sul simbolico:

---

[82] *Ivi*, p. 12.
[83] Un simbolico quindi metaforico nel sua darsi sul piano fattuale, ma non necessariamente inscalfibile in quanto tale.
[84] I. Dominijanni, *La parola del contatto* in L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 13.
[85] *Ivi*, p. 31. Sullo stesso tema rimandiamo a: «la differenza sessuale «avviene» nel linguaggio (e nelle condizioni storico-politiche delle relazioni fra donne): è una rottura del regime della dicibilità, un evento dell'ordine del simbolico, che dà senso a un fatto contingente, l'esser nata donna, altrimenti muto», da *Ivi*, p. 33.
[86] *Ivi*, p. 28.
[87] *Ibid*. Sullo stesso tema rimandiamo a: «mettendo all'opera il registro del partire da sé e della lingua materna per interromperlo [il regime ipermetaforico], disturbarlo, sovvertirne i significati prescritti e le verità conformiste», *Ivi*, p. 39.

> il timore che l'insistenza sulla valenza simbolica della madre lasci fuori scena gli effetti nell'immaginario che il simbolico femminile produce e non presti «sufficiente attenzione ai contenuti immaginari del rapporto figlia – madre: identificazione, captazione o valorizzazione narcisistica, ma anche resistenze, aggressività o disidentificazione»: le oscillazioni sul rapporto fra madre simbolica e madre reale mi sembrano una spia di questo non risolto problema, e così pure gli effetti indesiderati e imprevisti di un «cattivo uso» della madre simbolica nella pratica politica[88].

Secondo Dominijanni, l'attenzione al piano simbolico rischia di oscurare la riemersione di un immaginario che da questo stesso simbolico rischierebbe di rigenerarsi: un'immagine del femminile reiteratamente, patriarcalmente localizzata. Spie di tale regressione sono da considerarsi sia la confusione tra madre reale e madre simbolica (la prima presa per la seconda, a causa del fraintendimento circa la risignificazione della figura materna), sia un ricorso dell'autorità che conduca alla determinazione specifica di «una donna in cui personificarla»[89], quest'ultima investita così di proiezioni che nuovamente porterebbero ad *impasse* l'espressione del desiderio di colei che ad essa si affida. Si rischierebbe quindi di ritirarsi nuovamente entro un immaginario sostanzialmente statico, infruttuoso, e questo, paradossalmente, nella convinzione di trovarsi nella condizione di «mettere al mondo il mondo»[90] come soggetti autentici.

> [Limite] […] quello di riprodurre un tra-donne separato e acquietato, dove lo scambio sociale invece che aprirsi si blocca e il desiderio invece che moltiplicarsi si addormenta. Sta qui, come abbiamo visto, il «rimosso ritornante» della difficoltà femminile a farsi soggetto con cui la rivoluzione della differenza deve periodicamente tornare a fare i conti[91].

---

[88] I. Dominijanni, *Il desiderio di politica* in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., pp. 348 – 349.
[89] *Ivi*, p. 346.
[90] Espressione corrispondente alla titolazione del noto testo di Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1991.
[91] I. Dominijanni, *Il desiderio di politica* in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 346. Sullo stesso tema rimandiamo a *Ivi*, p. 365: «il desiderio femminile si acquieta e non rilancia, e la politica rischia di separarsi dalla vita e dal piacere anche per le donne. Da dove viene questa impasse? […]. Da un malinteso senso della pratica della relazione, come se essa servisse a ritagliare spazi rassicuranti invece che sprigionare desiderio e energie femminili e metterli in circolo nel mondo».

CAPITOLO SECONDO

ANGELA PUTINO CONTRO LA "VIA REGIA" DEL FEMMINISMO

2.1. *Amiche mie isteriche*: critica all'ordine simbolico della madre

> [Negli] anni Novanta, una parte del femminismo italiano tenta di dare una svolta alla libertà femminile: se attraverso l'amore della madre ogni donna dà valore a sé stessa, occorre individuare una serie di pratiche di relazione tra donne che, direttamente o indirettamente, si connettano a tale consapevolezza. Molti elementi che erano stati messi in campo da una rivoluzione femminista più eterogenea vengono attirati in questa orbita, con il rischio di venire composti e anche fissati nello schema relazionale materno. Tuttavia, non precisamente d'amore materno si tratta – e pur sarebbe da domandarsi, problema già sollevato da molte, se per riconoscersi una donna debba sempre riportarsi a tale dimensione – ma dell'«attaccamento isterico» alla madre. È da chiedersi inoltre se questo legame faccia approdare a un simbolico e se realmente l'elaborazione simbolica sia la posta in gioco[92].

In tale passo emerge con chiarezza la critica mossa da Angela Putino in *Amiche mie isteriche* (1998). La filosofa, all'altezza storica entro cui si trova a riflettere e scrivere, problematizza la tradizione del pensiero della differenza italiano, afferente alla formulazione teorica dell'ordine simbolico della madre, secondo quanto abbiamo approfondito nel capitolo precedente.

L'autrice, in particolare, interroga due punti ritenuti particolarmente problematici. Si chiede *in primis* se il *focus* sulla relazione madre-figlia (secondo quanto formulato anche in merito alla rielaborazione della figura psicanalitica dell'isterica) possa essersi volto in ciò che definisce come «attaccamento isterico»[93], ossia una condizione che avrebbe a che fare non tanto con il divenire donna nella sua autentica iscrizione entro il simbolico, quanto con un ripiegamento entro un piano immaginario, come avremo modo di approfondire. Dunque, in secondo luogo, Putino si domanda se occorra ancora concentrarsi su tale paradigma (nella sua pretesa di approdare alla costruzione di un simbolico alternativo), o se sia invece necessario spostare l'interesse su qualcosa d'altro.

Abbiamo opportunamente parlato di un "paradigma", in quanto la critica non è rivolta né all'interesse verso la figura dell'isterica in relazione alla madre, né al *focus* sulla dimensione simbolica di per sé: si tratta infatti, per Putino, di istanze ritenute valide, che hanno certamente contribuito ad un incremento della libertà femminile. Piuttosto la problematicità si impone nel momento in cui tale elaborazione teorico-pratica sia assunta per l'appunto in senso paradigmatico: ossia astrattamente, sradicata da un contesto di riferimento atto sempre a validarla o meno come feconda.

---

[92] A. Putino, *Amiche mie isteriche*, Edizioni Cronopio, Napoli 2018, p. 8.
[93] *Ibid*.

> La «via regia» non è stata costruita da quelle che hanno svolto l'isteria secondo connessioni teoriche e pratiche, ma da richieste, da modi di considerare, dallo stato delle relazioni tra donne che da tempo erano in tale traiettoria, ed è stata riempita da un flusso di presenze femminili che vi trovavano una possibile unità, spesso fraintendendo o discostandosi dalle indicazioni di partenza. Ma così accade. E spesso solo la forma divulgata, indice di un'appropriazione ormai avulsa dal senso iniziale, ne rivela la portata e lo approfondisce: le grandi strade si riempiono e la folla acuisce la sensazione di trovarsi di fronte a un tragitto obbligato[94].

Introdotta quindi la cornice della critica, approfondiamo nel corso del qui presente capitolo i punti che abbiamo finora solo impostato in termini generali.

2.2. Pratica di soggettivazione: la "parresia"

Procediamo ora analizzando la pratica di soggettivazione della "parresia", elaborata da Putino a partire dalla riflessione foucaultiana. A tal fine, prendiamo a riferimento il dialogo che l'autrice opera con Foucault, confronto intavolato da Putino in *La cura di sé*[95] (1996).
L'intento è duplice. Innanzitutto, dall'interno del sapere foucaultiano, Putino intende delineare una linea di continuità tra l'ultima produzione teorica dell'autore, relativa all'analisi sulla "parresia", e l'indagine precedente, circa i meccanismi di potere. Tale linea di riconduzione unitaria si porrebbe, sempre secondo le parole dell'autrice in *La cura di sé*, in conflitto alla tesi circa l'incomunicabilità tra le due fasi foucaultiane, trattandosi quest'ultima di una posizione che una certa critica maggioritaria tenderebbe invece a sostenere.

> Come si può considerare l'ultimo Foucault? Il Foucault di *L'uso dei piaceri*, di *La cura di sé* che, per una certa critica, non rientra nell'ambito delle sue più note indagini sui meccanismi di potere. […] E invece una maniera di far procedere queste due linee non coerenti, e tuttavia non staccate, c'è, senza dubbio, occorre però mettersi in una dimensione politica […]. Occorre riportare il suo pensiero nel mezzo della mischia e solo allora riluce come politica la «cura di sé». Ma perché ci sia una mischia è necessario ci sia chi l'accende o l'ha a cuore. Dove questo chi? Chi oggi affronta l'esigenza di dire la verità su questo? E chi lo fa con accenti con cui, pure, Foucault, potrebbe convenire?
> Bisognerà, forse, partire da certe premesse[96].

---

[94] *Ivi*, pp. 9 – 10. Sempre sullo stesso tema rimandiamo a: «La crisi del femminismo degli anni '90 non viene tuttavia considerata il fallimento di una "rivoluzione simbolica femminile", e nemmeno il segno della sua incompiutezza. Per Angela in questione era il venir meno della molteplicità eterogenea di una dinamica, il suo divenire una via maestra», da *Ivi*, p. 79. Il passo qui riportato in nota è tratto dalla postfazione al testo, di Laura Boella.
[95] Cfr. Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori Editore, Napoli 1996.
[96] *Ivi*, p. 135.

Dal passo sopra riportato emerge quindi come tale linea di continuità sia, secondo Putino, tracciabile. Ma ciò è possibile solo collocando la riflessione foucaultiana entro una dimensione politica, «dove risuonano i rumori delle lotte, degli scontri, delle rotture a cui Foucault ha fatto riferimento per tutta la vita»[97]. Il pensiero, solo se così situato, sarebbe quindi inquadrabile a partire da certe premesse, secondo Putino necessarie alla rilettura integrale della produzione teorica.

> Tale premessa sulle scelte politiche di Foucault consente anche di considerarlo come uno dei pensatori più vicini al pensiero politico delle donne.
> È indicativo che egli segni l'inutilità se non il danno della rappresentanza; muova una critica all'intellettuale organico per vederne il solo possibile compito nel contributo a cambiare la mentalità – nel lessico delle donne diciamo simbolico; e infine mostri una tensione ad un sapere di sé attraverso il sesso, sfuggendo ai dispositivi della sessualità[98].

Precisiamo quindi tali premesse, riassunte nel passaggio sopra riportato. Per Putino si tratterebbe di leggere la questione della biopolitica come meccanismo di potere scardinato da qualsiasi logica di tipo rappresentativo (e quindi dalle forme giuridiche classiche)[99], così come di inquadrare i punti di resistenza a tale dispositivo di potere in un taglio interno al simbolico (unica possibile azione efficace attribuibile al ruolo dell'intellettuale), e di sottolineare l'interesse foucaultiano per un «sapere di sé attraverso il sesso»[100], che sfugga al contempo ai dispositivi biopolitici regolanti la sessualità (*in primis*, quella femminile), un movimento di rottura che Foucault riconosce come caratteristico della politica delle donne[101]. Tali precondizioni, secondo la tesi sostenuta da Putino, sono ciò che rende Foucault un pensatore particolarmente fruttuoso per la riflessione politica femminista. Si tratta di questioni che troveranno una loro chiarificazione in seguito, ma a cui dobbiamo accennare, secondo l'ordine suggeritoci dall'autrice stessa.

Veniamo così al secondo intento di Putino: il soggetto politico che farebbe proprie le premesse qui sopra approfondite, e si presterebbe quindi a far emergere tale possibile rilettura della produzione foucaultiana (nella sua presunta linea di continuità tra riflessione sul potere e sulle pratiche di soggettivazione), situata in ciò che abbiamo visto essere, secondo Putino, la dirompenza propriamente politica di Foucault, è il soggetto del femminismo, la sua esperienza di pratica politica del "partire da sé", quindi afferente alla tradizione del pensiero della differenza sessuale.

---

[97] *Ibid*.
[98] *Ivi*, p. 140.
[99] T. Dini, *Femminismo e Biopolitica. Note sul pensiero di Angela Putino*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, Liguori Editore, Napoli 2010, p. 31.
[100] A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., p. 140.
[101] Per tale lettura foucaultiana del femminismo rimandiamo a M. Foucault, *Il gioco*, in AA. VV. *Eterotopia*, Mimesis, Milano 1994 e M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

> In effetti, per far risaltare il pensiero di Foucault occorre che sia letto, riscritto all'interno di pratiche politiche che sappiano tenere dentro quei punti, a lui cari, che qui ho posto quale premessa. Per tali motivi, vorrei cambiare registro e scrivere come se le analisi di Foucault, su taluni dispositivi della biopolitica e sulla cura di sé nel mondo greco antico, si potessero apporre in guisa di note a ciò che in questi anni, con teorie e con gesti, compiuti o approssimati, è stato detto dalle donne inaugurando il termine "partire da sé"[102].

Concentrandoci quindi sulla prima finalità dell'autrice (porre in dialogo le due produzioni foucaultiane), procediamo nell'analisi specificando che, quanto segue, espone propriamente tale confronto operato dall'autrice stessa. Procediamo quindi con un inquadramento del concetto di "biopolitica", sempre secondo quanto riportatoci da Putino.

> Ormai il governo è sugli esseri viventi in quanto tali: è biopolitica.
> Si affaccia ora un potere come governo positivamente attivo sulla vita «che comincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme»[103].

Putino riattraversa la biopolitica foucaultiana, coerentemente con la premessa che abbiamo già trattato: occorrerebbe cioè apporre una distinzione netta tra sovranità e biopolitica, per concentrarsi specificamente sulla contiguità tra biopolitica e cura materna, ciò che porterebbe all'assimilazione della sessualità femminile univocamente a fenomeno riproduttivo, controllato da dispositivi di potere che normano tale istanza in modo tale che risponda a esigenze generali di "salute". Si tratta quindi di una contesto, ove il diritto, spostandosi dall'ambito giuridico classico, a quello biologico, non farebbe che regolamentare in termini identitari, univoci il corpo femminile (appellandosi alla sessualità solo nel suo riferimento alla cura, quale istanza ricondotta al materno), interdicendo così, della sessualità femminile, il desiderio dei corpi singolari, ad essa altrettanto legato[104].

È proprio su quest'ultimo punto, sulla singolarità dei corpi desideranti, che si incardina invece il punto di resistenza, di rottura interna alla stessa normatività biopolitica. È questa la discontinuità interna al simbolico operata dalla politica delle donne, che permetterebbe, a partire dal sesso, dalla significazione della propria differenza sessuale, di sfuggire alla regolamentazione della stessa (negli univoci termini del materno, come abbiamo già approfondito, quindi, sostanzialmente, nei termini di una mera identificazione in ruoli sessuali)[105]. Tale elemento di rottura interna, come spiegheremo in seguito, non può prescindere dalla pratica di soggettivazione (che fa parte dell'armamentario teorico della seconda produzione foucaultiana).

---

[102] *Ivi*, p. 141.
[103] *Ivi*, p. 143.
[104] T. Dini, *Femminismo e Biopolitica. Note sul pensiero di Angela Putino*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, cit., pp. 31 – 33.
[105] *Ivi*, pp. 33 – 35.

> E proprio qui, su questa linea di conquista, compare invece un effetto di desiderio che «rivendica il proprio corpo contro il potere»; così il potere che si è addentrato nel corpo si trova lì stesso esposto. Dal luogo dove era forte è partito l'attacco. È accaduto nella sessualità che, divenuta oggetto di preoccupazione e di controllo, ha prodotto al tempo stesso l'intensificarsi dei desideri singolari e specifici: per, sul e nel proprio corpo[106].

Procedendo nell'analisi testuale, spostandoci ora internamente alla seconda fase di produzione foucaultiana, scopriamo come Putino definisca la "cura di sé", nella sua relazione con le "pratiche".

> *epimeleia heautou* – in latino *cura sui* – la cura di sé, precetto antecedente a quello delfico del *gnothi sauton* (conosci te stesso) e a questo indissolubilmente legato. Tanto che tutto quello che si poteva conoscere di sé, sapersi nel desiderio, sapersi solo come mortali (consapevoli della finitezza, diremmo oggi), non poteva sorgere che da questo piegarsi verso sé, atto quasi medico – il termine epimeleia è quello che s'incontra anche nei trattati ippocratici – con cui ognuno prende a cuore quello che è e esercita verso di sé le tecniche che gli daranno forma. Il sé si abbozza quindi nell'occuparsene e grazie alle pratiche in cui ci si cala. Quando i filosofi – e Socrate in particolare – raccomandano di curarsi di sé (*epimeleisthai heautou*), non consigliano solo di evitare errori, o fare attenzione ai pericoli. Essi invitano a una serie di attività complesse e regolate, a tecniche o processi accuratamente elaborati che Foucault chiama tecnologie del sé e che possiamo nominare, semplicemente, come pratiche[107].

L'autrice mette in dialogo la tradizione della filosofia antica con l'elaborazione che lo stesso Foucault fa del concetto greco di *epimeleia heautou*, ossia di "cura di sé", all'interno de *L'ermeneutica del soggetto*[108]. La "cura di sé" sarebbe quindi una forma di conoscenza radicalmente legata all'istanza desiderante. Essa sorge, nel contesto della polis greca, come pratica di problematizzazione dei codici vigenti, un sottrarsi a dinamiche di forza e di dominio, a partire da «quello spazio di comportamenti non occupato da interdetti»[109], *in primis* l'ambito della sessualità[110]. Sottolineiamo infine come tale forma conoscitiva corrisponda ad una pratica, ad un'istanza esperienziale, concreta: è questo ciò che contraddistinguerebbe la peculiarità di tale forma di sapere di sé; ad esempio di tale forma di problematizzazione viene riportata la *autarkeia* cinica[111].

Osserviamo ora il legame tra la cura di sé e la "parresia":

---

[106] A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., pp. 144.
[107] *Ivi*, pp. 144 – 145.
[108] Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto 1981-2*, in *Résumé des cours 1970-82*, BFS ed., Pisa 1994.
[109] *Ivi*, p. 145.
[110] Cfr. *Ibid.*: «I divieti e le proibizioni non riescono ad avviare un campo di problemi, per tal motivo, nella sessualità, sarà solo l'amore per i ragazzi, entro certi limiti libero, che diviene oggetto di riflessione filosofica. Qui l'idea di bellezza funziona da motivo di raccordo per le relazioni: si sfugge alla forza e al dominio attraverso un'etica che è un'estetica dell'esistenza, la forma del divenire di una soggettività».
[111] *Ivi*, p. 146.

> C'è un punto d'incrocio tra la cura di sé, come possibilità che si attua nel momento in cui si opera un taglio con i saperi stratificati, e i poteri e la *parrhesia* che è la capacità di parlare liberamente e quindi di dire il vero. Non c'è parrhesia senza che risulti evidente che chi parla non ha attaccamento al potere e ha coraggio, in quanto lo stesso franco dire l'espone al potere. […] La cura di sé fa tutt'uno con la parrhesia quando è la pratica di un gioco di verità[112].

Continuando il dialogo con l'ultimo Foucault (il testo di riferimento è *Discourse and Thruth. The problematization of Parrhesia*[113]), Putino inquadra la pratica discorsiva della *pharresia*. Determinatasi in relazione alle pratiche afferenti alla cura di sé, essa si costituirebbe in un dire autentico, un dire la verità di sé, a costo di esporsi "come taglio" entro i codici istituzionali; nuovamente, ad esempio di tale dire parresiastica, si ricordano le figure dei cinici, in particolare Diogene[114]. È interessante qui sottolineare come tale pratica discorsiva sorga in quanto problematizzazione interna ad un contesto (quello della polis greca) ove ogni cittadino aveva diritto di esprimere liberamente la propria opinione: è in tale sistema istituzionale che, secondo l'analisi di Foucault, ci si chiede quale parola sia considerabile portatrice di una verità pienamente autentica, quindi non ascrivibile ai codici propri del vivere comunitario, ma che, al contrario, non possa che comportare (salvo perdere il suo grado di veridicità), uno scarto, un taglio netto rispetto ad essi[115]. Il rapporto della parola parresiastica con la verità, non ha quindi nulla a che vedere con una «rivelazione del vero»[116]: non si tratta di un piano puramente teoretico-conoscitivo, di disvelamento nel senso classico della *theoria* propria di una vita contemplativa, quanto piuttosto di una verità che ha a che fare con l'azione, legata appunto ad una pratica concreta, esperienziale[117].

Notiamo poi come la *parrhesia*, nel suo legame inscindibile alla cura di sé, costituisca una pratica di soggettivazione, capace di introdurre, dall'interno del regime biopolitico, la rottura, la discontinuità di cui abbiamo già trattato in riferimento alla prima produzione foucaultiana.

> L'azione vivente è il rapporto con sé, inventato nelle più varie forme. Tale rapporto, tuttavia, può essere integrato nei sistemi, persino in quelli da cui, all'inizio, derivava, nel momento in cui si chiede una rinunzia a questo sé in nome di un bene più grande. Così, attraverso una richiesta di tal fatta, l'individuo dell'esperienza interiore viene ricollocato all'interno di una morale e sottomesso a un controllo e a una gestione della vita che non muovono più da lui. La soggettivazione iniziale che fa la libertà stessa si trasforma in assoggettamento, con tutte le procedure di individualizzazione che «il potere instaura sulla vita quotidiana e l'interiorità di coloro che esso

[112] *Ivi*, pp. 147 – 148.
[113] Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, Joseph Pearson, Evanston 1985.
[114] A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., p. 149.
[115] *Ivi*, p. 148.
[116] *Ivi*, p. 149.
[117] *Ibid*.

> chiamerà i propri soggetti». Se è questo l'integrarsi della soggettivazione, c'è sempre un rapporto a sé che resiste ai codici e ai poteri[118].

Ecco quindi chiarificato l'intento inziale, ovvero la linea di continuità tra le due produzioni foucaultiane. All'interno del dispositivo di potere di normatività sul biologico, è la pratica di soggettivazione parresiastica, legata al corpo desiderante, alla sessualità capace di sfuggire dalla sua regolamentazione univoca, ciò che permette, dall'interno dello stesso sistema che ne vorrebbe l'irrigidimento ad unità, di irrompere secondo direzioni impreviste, legate alla singolarità dei corpi.

Ma, tornando ora alla domanda posta in apertura: chi, si chiede l'autrice, può farsi portatore dell'attualità di tale rilettura della produzione foucaultiana nella sua interezza?[119].

> Non occorre tornare ai Greci – né alcun ritorno è dato – ma è possibile trovare continuamente queste linee di scontro e di lotta, queste linee di libertà. Accanto alle morali cristiane e allo sforzo di codificazione a queste connesso ci sono i grandi movimenti spirituali e ascetici e mistici, fortemente determinati dal rapporto a sé, di cui è segno il fatto che l'anima che cede a Dio non cede a nulla altro. Movimenti che affermano che la soggettivazione si produce continuamente, che cambia forma, ma il rapporto a sé rinasce. Oggi sembra condotto da donne[120].

Veniamo così al secondo intento posto in apertura: Putino vede nella politica delle donne la testimonianza concreta circa la pretesa continuità delle due fasi foucaultiane. È la pratica di soggettivazione del "partire da sé" (ora determinabile come una pratica parresiastica), inaugurata dal soggetto del femminismo, ad operare quel taglio entro al simbolico, ossia entro un regime di potere di stampo biopolitico, rottura che permetterebbe alle donne, a partire dalla sessualità, di risignificare quest'ultima quale istanza desiderante, sottraendola ad una sua normazione in termini identitari di contiguità alla cura materna.

Inoltre, Putino sottolinea come tale azione di rottura non sia solo attestabile nella politica delle donne vista nella sua storicità, ma risulti di particolare attualità nel contesto entro cui la stessa autrice si colloca.

> Nella stessa epoca in cui il potere pone come posta in palio la vita nelle sue forme quotidiane ed invadendola la spoglia e la lascia abbandonata e vuota come materia vivente, il rapporto a sé si profila già come uno scontro. Se la biopolitica, attraverso determinazioni tecnico-scientifiche e filosofico-giuridiche, stabilisce che cosa è il vivente e a quali procedure di norma e di premura sottoporlo, si capisce che il punto di resistenza va individuato proprio in un rapporto a sé, in un divenire *parrhesiastes* di sé stessi, cioè nell'essere in grado di dire la verità della propria vita.

---

[118] *Ivi*, p. 150.
[119] Cfr. *Ivi*, p. 135: « Dove questo chi? Chi oggi affronta l'esigenza di dire la verità su questo? E chi lo fa con accenti con cui, pure, Foucault, potrebbe convenire?».
[120] *Ivi*, p. 150.

> Esporsi in prima persona, parlare in prima persona. Oggi il coraggio di dire di sé fa tutt'uno con la capacità di conflitto[121].

L'urgenza è quindi quella di operare un taglio interno al regime di potere, quale discontinuità che sorga a partire da un «divenire *parrhesiastes* di sé stessi»[122]. Abbiamo visto infatti come la parresia sia inquadrabile come una pratica di soggettivazione, un processo del divenire molteplice eppure sempre divergente dei singoli corpi, ciò che si esperisce nei termini di una passività di sé, piuttosto che un'azione attiva, secondo quanto precisato più puntualmente nel passaggio a seguire.

> Se cura di sé può essere data occorre muovere dai corpi nella loro più estrema nudità, senza voler conservare nulla: né il rivestimento dell'identità, né quello delle opinioni; andare ad un denudamento, portarsi all'*estremità del taglio*, dove non si preserva nulla. Nulla se non corpi spogli e poveri, dove ciò che si può chiamare in modo nuovo «biologico» tocca e fa risiedere in sé il non-pensato, la forma ancora libera dai codici. Corpi sessuati che nulla di più ampio possa coprire o rivestire (nessuna idea di umanità, ad esempio) e da cui solo può iniziare un nuovo incontro con *il fuori*, con l'impensato. Più vuoto che pieno, e forse in questo nuova comunità. Nuova zona che si dispiega da un taglio: un impensato rifluisce all'interno e lo fa, così come il movimento di una vela è l'interno fatto da un esterno[123].

Putino parla quindi di un «impensato»[124], come possibilità imprevista esperita dal soggetto: ciò che ha a che fare con un'esperienza di espoliazione di sé, della propria identità, con una rottura interna che apre all'incontro con ciò che sta «fuori»[125]. Si tratta di determinazioni ancora molto generiche, ma che troveranno un inquadramento più specifico al procedere della nostra trattazione.

Veniamo ora ad un'analisi critica di quanto detto finora, ciò che ci permetterà di ricondurci ad *Amiche mie isteriche*, così come all'ulteriore precisazione qui sopra menzionata.

> È necessario, da parte femminista, appropriarsi dell'ipotesi foucaultiana secondo cui la sessualità è assimilata soprattutto come fenomeno riproduttivo: da tale angolatura le operazioni di controllo e d'investimento dei dispositivi di potere-sapere individuano nettamente la differenza tra i sessi soprattutto per agire una domanda di procreazione che risponda a esigenze generali di "salute". "I corpi delle donne – scrive Angela – divengono il punto di applicazione di tecniche che, sospendendo la sessualità e il desiderio a questa legato, utilizzano il sesso femminile nell'ordine della generazione, quale fornitore di materia sia dal punto di vista biologico che da quello giuridico. […] Più difficile la resistenza su questo piano: i meccanismi della medicazione risiedono in noi, fanno presa sui nostri desideri, "occorre forse proporre con pazienza, con lavoro, e con gioia una

[121] *Ivi*, p. 153.
[122] *Ibid*.
[123] *Ivi*, p. 154, corsivo mio.
[124] *Ibid*.
[125] *Ibid*.

molteplicità di sensi che sappiano muovere dal nostro essere qui, dalla nostra libertà materiale, dai corpi sessuati"[126].

Tale inquadramento che Tristana Dini ci offre circa il rapporto che Putino instaura con la riflessione foucaultiana sul biopotere riteniamo sia coerente con quanto detto in *La cura di sé* circa la necessità di operare un taglio interno alla biopolitica, a partire da una pratica di resistenza propria della soggettivazione del "partire da sé", afferente alla sessualità nella sua connotazione desiderante. L'autrice poi procede:

> Dalla centralità del biologico le donne devono considerare "il lato temibile": Angela mette in guardia dal fascino dell'autenticità che attiene ad alcune posizioni del pensiero della differenza sessuale che affermano una irriducibile identità di donna rischiando di creare una "comunità di sesso". Su questa base si fondano le considerazioni critiche contenute in *Amiche mie isteriche* nei confronti dell'insistenza sul materno da parte del pensiero della differenza italiano degli anni Novanta. In queste pagine, intenso esempio di "arte del polemizzare tra donne", Angela chiama il femminismo ad essere all'altezza della posta in gioco della biopolitica, ponendo l'accento sui pericoli di una politica femminile «estremamente contigua alle strategie contemporanee della biopolitica», una contiguità tutta implicata nella questione del materno – della posizione isterica e della cura. Le premesse isteriche fondano un'eccessiva connivenza con il potere di governo del vivente che ruota intorno a una struttura immaginaria: l'adesione alla posizione isterica, alla nostalgia di un luogo primigenio, ad una struttura della vicinanza impediscono la creazione del simbolico che si produce sempre sotto il segno della discontinuità e del taglio. […] Se la biopolitica stabilisce che cosa è il vivente e a quali procedure di norma e di premura sottoporlo, Angela ne individua – sulla strada dell'ultimo Foucault – il punto di resistenza in un rapporto a sé, in un divenire parrhesiastes di sé stessi[127].

Dini, riferendosi a *La cura di sé*, non solo, come già abbiamo visto, contrassegna la necessità della pratica parresiastica come rottura del regime biopolitico, ma ascrive il paradigma della madre simbolica-isteria, criticato da Putino in *Amiche mie isteriche*, ad una posizione «estremamente contigua alle strategie contemporanee della bio-politica»[128]. L'invito è quindi quello di leggere quanto tratteremo ora circa la riflessione contenuta in *Amiche mie isteriche*, alla luce di quanto sottolineato circa la pratica parresiastica in riferimento al divenire donna.

Prima di procedere, occorre quindi precisare che Putino non critica l'ordine simbolico della madre come istanza in sé, ma la sua assunzione a paradigma, entro un contesto in cui la mancata

[126] T. Dini, *Femminismo e Biopolitica. Note sul pensiero di Angela Putino*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, cit., p. 33.
[127] *Ivi*, pp. 33 – 35.
[128] *Ibid*.

interrogazione di tale «via regia»[129] rischia di mutarsi in un sapere di tipo prescrittivo, tale da reiterare la collocazione del soggetto donna in termini univoci, ossia secondo un identità che ricalchi dei ruoli sessuali patriarcalmente localizzati (quello appunto di madre, quale istanza portatrice di cura). È ciò che Putino definisce nei termini di un «nuovo immaginario»[130], che si insidierebbe proprio nel momento in cui si ritenga invece di produrre un nuovo ordine simbolico, non patriarcale. Il rischio è quindi quello di costruire reiteratamente un discorso imperniato sull'identità sessuale come destino biologico o, in direzione ulteriormente drammatica, ontologico. La riflessione putiniana, sempre calata entro il contesto storico-sociale a cui l'autrice fa costante riferimento, invita invece ad operare una costante interrogazione di qualsiasi traguardo teorico della tradizione del pensiero della differenza sessuale, indicando il "partire da sé" quale punto di partenza di tale esperienza femminista, legato specificatamente alle pratiche, non necessariamente ad una singola specifica, come elemento critico interno ad un sapere di sé che, proprio in quanto sapere, rischia di volersi giustificare solo con quanto prodotto sul piano degli scritti (come avremo modo di approfondire alla fine del capitolo).

Indaghiamo ora alcuni snodi teorici in *Amiche mie isteriche* (interni al terzo capitolo), ascrivibili come elementi di rottura all'ordine simbolico della madre: ciò che possiamo interpretare, secondo quanto suggeritoci da Dini, come punti in stretto dialogo alla pratica di soggettivazione parresiastica del "partire da sé".

2.3. *La presa di parola*

> Una parte della specie umana era raggiunta non dalla possibilità di espandersi in nuovi campi, linguaggi o lavori sconosciuti , ma da un'insospettabile metamorfosi. In tale trasformazione, in tale divenire, anche il congegno delle cose veniva soppresso; si smontava il grande orologio del mondo; una decomposizione inconsueta si posava sugli angoli retti delle certezze. Si sollevava un nuovo strato e ciò che compariva era l'impossibilità di riprodurre nuovi esseri sui calchi di quelli precedenti[131].

Nel passaggio sopra menzionato Putino fa riferimento al divenire donna, per come esso è osservato da Virginia Woolf, quale figura ritenuta capace di intercettare un primo sommovimento prodromico (relativamente al tempo della scrittrice, quindi nella prima metà del ventesimo secolo) di ciò che accadrà successivamente con il pensiero della differenza, relativamente alla soggettivazione femminile (a tale altezza del testo si fa riferimento a più opere dell'autrice in questione, in particolare ad *Orlando*, *Al faro* e *Le onde*.). Occorre precisare che tale confronto con Woolf è intavolato, all'interno

[129] A. Putino, *Amiche mie isteriche*, cit., p. 9.
[130] Cfr. A. Putino, *Amiche mie isteriche*, cit., p. 47: «Le premesse isteriche impediscono la creazione del simbolico: si profila piuttosto un nuovo immaginario, dove le parole ricalcano un luogo primigenio».
[131] A. Putino, *Amiche mie isteriche*, cit., p. 25.

del testo, dopo aver trattato dell'"evoluzione divergente": riferendosi alla teoria evoluzionistica darwiniana, l'autrice riporta quanto osservato dallo scienziato relativamente a varie specie animali (si fa riferimento a tartarughe, così come a specie specifiche di uccelli, come i fringuelli) che, dall'esterno, occupano un *habitat* (quello delle isole Galapagos) per poi evolversi nello stesso secondo direzioni molteplici, internamente alla stessa specie trattata, forme divergenti per l'appunto[132]. Secondo Putino, lo stesso movimento evolutivo, caratterizzato nei termini di un'irruzione dall'esterno e di una evoluzione declinabile come divergente, o disgiuntiva, è quanto Woolf rintraccia nel divenire della «specie umana»[133] femminile, relativamente al suo tempo.

> L'essere estranee è l'elemento inafferrabile che situa l'una verso l'altra in un rapporto esteriore, e fa affiorare l'apparire delle donne nella sfera pubblica come una ricerca condotta da una molteplicità in divenire, presa da un «fuori» che, per trovare incontri, non ha bisogno né di convergere né di accomunarsi. Senza designazione e senza provenienza, nel mezzo di un divenire che non può funzionare come «qualcosa» che viene messo in comune[134].

Prendendo poi a riferimento *Le tre ghinee* (1938)[135] e, in particolare, ciò che Woolf definisce "La Società delle Estranee", Putino osserva come tale divenire si connoti nei termini dell'estraneità e della divergenza, rispetto al contesto socio-politico entro cui le donne si trovano a fare irruzione, luogo in cui mettere a frutto la loro posizione di straniere (mosse appunto a partire da una posizione antecedente di esclusione, di osservazione esterna dei codici entro cui ora iscriversi), per operare un taglio interno alle norme sociali, per significarli diversamente a partire dalla loro differenza[136].

Ma, sottolinea Putino, l'invito di Woolf, visto ora come specificamente indirizzato alle donne, è quello di perpetrare tale esercizio di risignificazione della realtà, anche all'interno delle stesse relazioni di «genere»[137], nei rapporti interni, tra donne[138].

> Virginia e Vita che si scrivono di un mondo culturale comune, alludendo a libri, a manoscritti, a ricordi già assimilati nel racconto, si accostano consapevoli di uno stacco: mancano di un essere insieme esemplarmente femminile e si guardano in viso, attratte e pure perennemente distolte, come se fossero di profilo, se sfuggissero la ferma accoglienza del volto per farlo migrare verso quella forma grafica che la visione laterale comporta. Sale la scrittura come luogo di alterità […]. È il contatto che le fa apparire estranee, ma tale divergenza rende il divenire di ognuna punto di

[132] *Ivi*, pp. 17 – 19.
[133] *Ivi*, p. 25.
[134] *Ivi*, p. 33.
[135] Cfr. V. Woolf, *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 2014.
[136] *Ivi*, p. 28 e ss.
[137] *Ivi*, p. 33.
[138] Cfr., *Ibid.*: «il tono e gli inviti de *Le tre ghinee* sono interamente rivolti alle donne: occorre una Società senza sede, senza comitato, senza segreteria, senza riunioni e convegni; essere estranee è un invito da far funzionare nel «genere», per non avere in comune nessuna di quelle esigue opere che pure fanno comunanza».

> cattura per il divenire dell'altra: non è una questione di un più o un meno, di una piccola e una grande, è, invece, di volta in volta una questione di piacere e di paura, di essere offerte alla presa o di averla; un entrare in modificazioni a causa di una linea evolutiva che non può che attrarre un altro desiderio, naturalmente, asimmetrico[139].

Dal passo riportato emerge infine la specificità della parola (qui, relativamente al rapporto scritturale tra Virginia Woolf e Vita), quale dono frutto di tale divergenza di cui abbiamo trattato. La parola è sì prodotto della relazione tra donne, ma tale rapporto, affinché sia proficuo per l'emersione di un dire di sé propriamente autentico, non può che connotarsi anch'esso nei termini di un incontro intrinsecamente mancato nei termini di riconoscimento comune. C'è incontro fin tanto che, il dire di una fa scattare il dirsi dell'altra, ma, ove questo accada – anche in direzione reciproca e contraria –, le due soggettività non possono che sfuggirsi vicendevolmente, rendersi ulteriormente estranee l'una nei confronti dell'altra[140].

2.4. *Il piano d'immanenza del reale*

Per trattare ora del piano del reale, nei termini approfonditi da Putino, a partire dalla riflessione di Deleuze e Guattari, torniamo a quanto detto circa il divenire: tale soggettivazione di sé, nei suoi caratteri di discontinuità, di rottura, è, secondo Putino, ascrivibile non tanto al piano del simbolico ma, *in primis*, a quello dell'immanenza del reale. Vediamo quindi innanzitutto cosa intenda l'autrice riferendosi a suddetta dimensione, propria della soggettivazione di sé della donna.

> Si potrebbe considerare la differenza sessuale come una popolazione che fa incursione in un ambiente e vi si distribuisce, quasi senza una forma prestabilita rispetto alle materie con cui entra in contatto, cosicché lo spazio si suddivide secondo il modo in cui tale molteplicità si spande in esso, e questo si moltiplica negli ambienti in cui si muove. Libertà possibile di un divenire molteplice che non scaturisce da un'interiorità – germe – ma da una diversificazione attivata: differenza come scambio prodotto in una zona di movimento tra esterno e interno.
> C'è sempre qualcosa che spezza una continuità, una periferia che reagisce sul vecchio centro e ne apre uno nuovo, il quale, a sua volta, assume una nuova periferia (Deleuze-Guattari)[141].

---

[139] *Ivi*, pp. 36 – 37.

[140] Sullo stesso tema rimandiamo ad un passo del capitolo successivo, ove viene ripreso il rapporto di parola tra le due scrittrici: «Spesso nel contatto tra donne è stato messo in gioco un rapporto di maestria, anche tra Vita e Virginia: è indubbio, nel leggere la loro corrispondenza, che la genialità di Virginia nell'estraniarsi, il tremore diretto verso le cose non conosciute, il tratto impersonale ed espropriativo della sua scrittura, ponessero un'intensità e una veloce eccedenza che aggiravano le parole di Vita; Virginia ne espungeva quel misto di pretese e di adattamenti consueti che vi comparivano, in un certo modo la trascinava verso un'altra Vita. Non che già la conoscesse, perché così Vita sfuggiva a Virginia: il suo mutamento era ancora su di un altro potenziale, non riconoscibile, e la disorientava. Questo, finché c'è stato incontro», da *Ivi*, p. 152.

[141] *Ivi*, p. 20. Sulla relazione tra il divenire in Putino e immanentismo deleuziano rimandiamo anche a: «Cercando di non cedere alla tentazione di mimare il linguaggio di Angela, cercherò di mostrare come esso drammatizzi talune evidenti inflessioni derivanti dall'immanentismo deleuziano. Mi soffermo in particolare sulla descrizione della modalità specifica

Anche se espresso cripticamente, quanto qui esplicitato rimanda al piano d'immanenza in senso deleuziano. Deleuze (nei testi scritti a due mani insieme a Guattari, *L'anti-Edipo* e *Millepiani*) parla del reale come piano di immanenza puro, quale esperienza radicale del pensiero, ove l'inconscio viene dismesso nella sua funzione di scena rappresentativa di un oggetto rimosso (struttura edipica). Ciò significa che non si parla più né di immaginario, né di simbolico (in senso lacaniano), bensì di una dimensione ove la componente del soggetto è radicalmente esclusa, per fare spazio a delle differenze pure e in sé, esperite nei termini di una passività impersonale: si tratta di un divenire che ha a che vedere con ciò che Deleuze determina come *shock*, violenza, un urto ascrivile all'esperire singolare e che non necessita di alcuna riconduzione unitaria, nei termini di una rappresentazione soggetto-oggetto appartenente al piano della coscienza individuale. Ciò che qui Putino delinea nei termini di una «zona di movimento tra esterno e interno»[142], corrisponde quindi alla creazione di faglie, ciò che Deleuze codifica nei termini di "linee di de-territorializzazione", capaci di trascinare in tale stato di rottura[143].

Il taglio del simbolico che ci si prefigge di operare, risulterebbe da un piano primario di de-soggettivazione di sé (quello appunto del reale) ove si esperisca tale discontinuità interna, secondo quanto approfondito. Altrimenti, come abbiamo visto, il rischio è quello di innestarsi entro un immaginario che non tenga conto di tale rottura vissuta primariamente come un divenire estranee a sé, un contesto che ricalcherebbe quindi l'immagine di una differenza sessuale già posta da altri come presunta "essenza" del femminile.

> Il simbolico, invece, procede altrove ed è sempre sotto il segno della discontinuità e del taglio, sia che lo si voglia intendere come rappresentazione che sistema l'accadere attraverso una padronanza, sia che lo si possa concepire come la costruzione di un problema – e quindi distanza astratta – su ciò che accade. Senza questa elaborazione si resta schiacciati nel fare, cioè anche in una continuità immaginaria tra sé e gli altri, […]. Le premesse isteriche impediscono la creazione del simbolico: si profila piuttosto un nuovo immaginario, dove le parole ricalcano un luogo primigenio[144].

---

attraverso la quale forze e processi trapassano la singolarità e da questo incrocio si producono insospettabili mutamenti», da L. Boella, *Rileggere amiche mie isteriche*, in A. Putino, *Amiche mie isteriche*, cit., p. 83.

[142] *Ibid*.

[143] Per una introduzione alla riflessione deleuziana nei suoi caratteri fondamentali, rimandiamo a P. Godani, *Deleuze*, Carrocci Editore, Roma 2009 e G. Rametta, *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008.

[144] *Ivi*, pp. 46 – 47.

2.5. Sul "partire da sé"

Cerchiamo ora di rischiarare il cammino finora percorso e, in particolare, il perché del dialogo intavolato tra la pratica parresiastica[145] e le formulazioni teoriche putiniane, nella loro relazione comune al divenire del soggetto donna[146]. A tal proposito, prendiamo a riferimento il testo *Partire da sé*[147] (1991).

Inquadriamo innanzitutto cosa intenda Putino con "partire da sé".

> "Partire da sé" è stato segno dell'esercizio femminile in politica e nel linguaggio. Muoversi dal proprio corpo e dalla propria esperienza e raggiungerli attraverso il venire a presenza delle altre. Movimento complesso, la cui composizione concreta è ridotta; unico movimento che dà inizio alla propria "conversione". […] Questo "partire da sé" è stato nella pratica politica femminista e, poi, in quella del pensiero della differenza, un ineliminabile punto di partenza[148].

Torna quindi il "partire da sé" come punto iniziatico della pratica politica delle donne, cosa che abbiamo già determinato nella nostra analisi de *La cura di sé*[149]. Tale punto di partenza è quindi ascrivibile *in primis* alla pratica autocoscienziale, pur Putino non manca di riconoscerlo come proprio anche delle pratiche successive, nella loro fase quantomeno sempre inaugurale[150].

Pur tuttavia, come precisato dal passo che segue, il testo qui analizzato è da inserirsi entro un contesto specifico di riferimento, come suggeritoci dalla autrice stessa: all'interno della redazione di "Madrigale" ci si chiede se tale punto di partenza possa essere congedato, una volta fattone uso nella misura che si ritenga necessaria.

> Questo mio scritto è dedicato unicamente alle donne della redazione di Madrigale, ma saprà da solo rivolgersi altrove, perché credo, a conferma di ciò che intendo sul "partire da sé", che quanto non sembra spostarsi dalla soglia di casa sa invece liberamente andare in giro.
> In Madrigale, alcune delle redattrici mostrano, in maniera implicita o esplicita, di voler accantonare il "partire da sé"[151].

---

[145] Cfr. A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit.
[146] Cfr. A. Putino, *Amiche mie isteriche*, cit.
[147] Cfr. A. Putino, *Partire da sé*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, cit. Si tratta di un testo che appare in "Madrigale", anno 3, n. 6, gennaio-marzo 1991, pp. 19 – 23.
[148] *Ivi*, p. 119.
[149] Cfr. A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., p. 141: «ciò che in questi anni, con teorie e con gesti, compiuti o approssimati, è stato detto dalle donne inaugurando il termine «partire da sé»».
[150] Cfr. A. Putino, *Partire da sé*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, cit., p. 123: «Credo che in quello che continua a dire si possa sempre trovare il filo del "partire da sé", ed è sempre su questo che si va alla realtà dalla "relazione tra donne" che alla necessità dell'"autorità femminile"».
[151] *Ibid*.

Sempre secondo quanto segnalatoci da Putino, riteniamo quindi che tale testo possa «liberamente andare in giro»[152]: ai fini della presente trattazione verrà utilizzato per indagare più specificamente la relazione tra pratica politica e teoria, all'interno della riflessione filosofica di Putino. A tal fine, proseguiamo quindi con alcuni punti da sottolineare, procedendo secondo l'ordine dettatoci dall'autrice stessa.

> Ineliminabile [il "partire da sé"] non vuol dire insopprimibile, ma che la sua soppressione deve essere giustificata con chiarezza e con precisione *rispetto a ciò che accade*, quindi motivata in modo tale da poter essere oggetto di valutazione per le altre[153].

Innanzitutto si individua il criterio di valutazione atto ad appurare o meno la necessità di superamento del "partire da sé": è il contesto di riferimento entro cui esso si trova inserito a dover essere preso in considerazione e, quindi, la sua eventuale collocazione nello stesso deve poter essere giudicata e valutata collettivamente a partire dalla situazione data.

L'autrice prosegue poi la specificità delle pratiche femministe, in relazione al sapere che da esse dovrebbe prodursi.

> [Questa] è la radice di ciò che noi chiamiamo pratica: riunirsi per una trasformazione di noi e per dire il senso di questa stessa trasformazione. Questo nuovo piano simbolico è quanto trasforma il mondo. Nella pratica, la conoscenza di sé apre ad uno stile di vita e ad un pensiero strettamente accordato con questo, di conseguenza non esiste *nessuna possibilità di vicinanza con qualunque astrazione generalizzante*, né con i sistemi prefigurati, né con il pensiero a "tavolino"[154].

Il pensiero che si dischiude dalla pratica è quindi sì, inevitabilmente, una formulazione di tipo teorico, pur si ritiene necessario distinguerlo da un sapere «a "tavolino"»[155], intendendo con tale precisazione un sapere che ritenga di potersi giustificare solo sulla base di quanto archiviato sotto forma di parola scritta. Per specificare ulteriormente quest'ultimo punto, proseguiamo nell'analisi:

> Credo che a nessuna interessi evitare la divulgazione, quello che si cerca è di allontanarne i rischi. In questo rientra il tentativo di *impedire un sapere che si legittima come tale perché si misura solo con gli scritti*. Non intendo qui fare un elogio della parola parlata rispetto a quella scritta, né istituire una diversificazione a partire da questo punto di vista. Quando mi riferisco a "scritto" voglio indicare ciò che circoscrive un tema, mette a fuoco una problematica, insomma ciò che costituisce anche il risultato di una discussione e che a molte sembra il momento essenziale. È a questo che vorremmo si presti attenzione: quello che conta non è la soluzione di un problema, ma

[152] *Ibid*.
[153] *Ivi*, pp. 120, corsivo mio.
[154] *Ivi*, pp. 121-122, corsivo mio.
[155] *Ivi*, p. 122.

è il percorso per cui si va alla soluzione del problema. Questo percorso è il metodo che è anche un esercizio su di sé attraverso le altre, pratica di una "dialettica"[156].

Si distingue qui tra la problematizzazione di una questione specifica e la risoluzione finale di tale stessa problematica: la prima appartiene alla pratica dell'«esercizio su di sé attraverso le altre»[157], quindi l'esperienza pratica femminista, nella sua concretezza, indicata qui come metodo d'indagine preparatorio, da distinguere rispetto alla formalizzazione scritta di quanto praticato, legata quindi a ciò che già si sedimenterebbe sotto forma di teoria. Ciò che quindi qui si sottolinea è che qualsiasi "traguardo" teorico-pratico della politica delle donne debba misurarsi, ossia debba sempre essere giustificato a partire dal contesto specifico di riferimento, dall'esperienza, dalla pratica come momento sorgivo di problematizzazione di una tematica specifica.

È questo quindi ciò che Putino intende con l'ineliminabilità del "partire da sé" come punto di partenza. Ove ciò non accadesse, il problema non risiederebbe tanto nel superamento dello stesso (cosa che, invece, anche Putino ritiene sia naturale accada[158]), quanto piuttosto nella pretesa di potersi confrontare solo col piano della produzione scritta, poiché ciò non potrebbe che portare ad una teoria astratta, ad un sapere a "tavolino", ossia avulso dal contesto di riferimento atto sempre a giustificarla.

Riteniamo quindi che quanto finora percorso possa essere rischiarato. La produzione teorica putiniana risponde ad un contesto specifico di problematizzazione: ad uno sguardo allargato, si tratta della biopolitica quale regime di potere di riferimento che Putino osserva come profondamente operante all'altezza degli anni Novanta del ventesimo secolo. Restringendo la prospettiva, il sapere, in Putino, si produce internamente al vissuto concreto delle relazioni tra donne, ove il paradigma dell'ordine simbolico-isteria viene valutato come depotenziato della sua carica propulsiva originaria, dato che si riproducono, nei rapporti specifici tra donne, situazioni di rispecchiamento che non fanno che ricalcare l'immaginario statico della relazione madre-figlia, quale prodotto irretito dello stesso regime di biopotere che non permetterebbe così l'affermarsi dell'istanza desiderante della corporeità singolare, ascrivibile alla differenza specifica di ognuna. Come abbiamo visto, l'armamentario teorico inquadrato in *Amiche mie isteriche* risponde alla pratica parresiastica, nei termini di una soggettivazione di sé capace di smantellare la stasi prodottasi entro la pratica politica delle donne, così come entro un simbolico che, invece di articolarsi in direzioni radicalmente nuove, non fa che regredire all'immaginario sovra descritto. Occorre precisare che non vogliamo qui ovviamente determinare alcun nesso

[156] *Ibid.*
[157] *Ibid*.
[158] Cfr. *Ivi*, p. 123.: «Credo che in quello che continua a dire si possa sempre trovare il filo del "partire da sé", ed è sempre su questo che si va alla realtà dalla "relazione tra donne" che alla necessità dell'"autorità femminile". Questa è tutta compresa in quella particolare forma di metodo che costruisce l'orizzonte dell'interlocuzione. Certo, poi l'autorità è come resa, confluisce nella frase detta, nella risoluzione del problema, nella questione che riceve esposizione. E questo è il piano dello scritto, distinto da quello in cui si va al metodo».

di causa-effetto in senso deterministico tra la pratica parresiastica e l'armamentario concettuale di *Amiche mie isteriche*, benché il fine sia comunque quello di evidenziare come quest'ultimo si giustifichi coerentemente con il "partire da sé" della pratica di soggettivazione, quale elemento dinamico di continua problematizzazione interna di quanto prodotto sul piano del sapere.

Al contrario, ciò che si contesta dell'ordine simbolico della madre è proprio il suo istituirsi in paradigma, in "via regia": ossia, il suo allontanarsi dal contesto di riferimento (micro e macro, come specificato sopra) e, quindi, il consequenziale irrigidimento in una teoria, in un sapere "sulla donna", quale piano capace di assumere connotazioni identitarie di tipo biologico o ontologico (abbiamo trattato, nel primo capitolo, dello scadimento della differenza da "sessuale" a "sessuata"). Tale situazione, secondo quanto percorso, sarebbe quindi ascrivibile alla perdita del "partire da sé", quale istanza legata all'esperienza della pratica concreta, al «muoversi dal proprio corpo e dalla propria esperienza»[159], quale reiterabile punto di partenza per la problematizzazione interna di qualsiasi codificazione teorica raggiunta.

[159] *Ivi*, p. 119.

CAPITOLO TERZO

CARLA LONZI: UN PENSIERO CHE NON È UNA TEORIA

3.1. Rivolta Femminile: il femminismo come presa di coscienza tra donne

> Questi scritti, sia quelli firmati da me che quelli firmati collettivamente, segnano le tappe della mia presa di coscienza dalla primavera del '70 ai primi del '72, stimolata dalla scoperta del femminismo nel mondo e dai rapporti con le donne di Rivolta Femminile[160].

Il passo sopra riportato è tratto dalla premessa posta in apertura alla ristampa dei primi scritti femministi di Carla Lonzi e di Rivolta Femminile, risalente al 1974.

Qui, sono indicate le due condizioni da cui nasce il *Manifesto* (Roma, luglio 1970), ritenuto essere l'atto costitutivo del gruppo: la scoperta dell'esistenza del femminismo nel mondo e i rapporti interni al gruppo di Rivolta Femminile[161]. La scoperta è da riferirsi alla situazione embrionale di contestazione femminista, determinatasi contemporaneamente sia in Europa che negli Stati Uniti (contesto dato da vari gruppi che iniziano a costituirsi, tra la fine degli anni '60 e l'inizio del decennio successivo). La seconda condizione, invece, è ascrivibile al mettersi in rapporto, tra donne, entro il gruppo neo costituitosi di Rivolta Femminile, con gli eventi inerenti a tale sommovimento politico: è con questa reazione interna a quanto sta fuori, che «un semplice "parlare tra donne", acquista la legittimità di un discorso, di una conoscenza reale e valida, in primo luogo della realtà femminile, ma più in generale del rapporto tra le donne ed il mondo»[162].

Tale passaggio è quindi particolarmente utile per inquadrare con chiarezza la specificità del gruppo di Rivolta, nella sua scelta politica di stampo separatista. Possiamo cioè *in primis* determinare tale scelta nella pratica autocoscienziale: ciò che avviene tramite il semplice riunirsi per parlare a partire dal proprio vissuto, in relazione a quanto esperito entro il contesto sociale in cui ci si ritrova inserite.

Occorre ora precisare che, trattando di Rivolta, ci riferiamo ad un gruppo all'interno del quale, fin dalla fase iniziale, spiccano le figure di Carla Accardi (artista), Carla Lonzi (critica d'arte) ed Elvira Banotti (giornalista); a dispetto di una simile composizione, tale nucleo dà presto vita ad un movimento molto vasto (nascono infatti nuclei dello stesso anche in altre città, oltre a Roma), legato solo inizialmente al mondo dell'avanguardia artistica[163]. Rivolta cerca fin da subito una forma radicale di autonomia dalla cultura maschile, cosa che si esplicita anche nel separatismo come scelta politica, da attuarsi in gruppi per l'appunto separati, di sole donne, che iniziano a praticare

---

[160] C. Lonzi, *Premessa*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, La Tartaruga, Milano 2023, p. 9.
[161] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 67.
[162] *Ivi*, p. 69.
[163] *Ivi*, pp. 67 – 72.

l'autocoscienza[164]. Ci si incontra quindi per intrecciare relazioni tra donne, non solo per assumere consapevolezza dell'oppressione comune, ma anche, e soprattutto, per costruire attivamente un nuovo modo di stare assieme, basato su rapporti di fiducia e solidarietà, secondo forme inaspettate, sperimentate autonomamente dallo sguardo maschile. La parola orale, così come la sua sedimentazione scritta sotto forma teorico-analitica, è dunque il tratto distintivo di Rivolta: occorre ritagliarsi degli spazi fisici ove la parola femminile, nel suo dirsi a "partire da sé", possa assumere validità, riconoscimento reciproco, così che tale parola circolante possa fungere da fucina di soggettivazione[165]. Ciò si rende necessario dopo aver attraversato luoghi ove la politica maschile viene esperita come un ostacolo per l'espressione autentica del soggetto femminile, non riconosciuto nella sua differenza.

Rivolta nasce infatti per iniziativa di donne perlopiù tra i trenta e i trentacinque, appartenenti quindi ad una generazione più adulta di quella del '68: si tratta di donne emancipate, appartenenti al ceto medio-alto, tendenzialmente di buona cultura. Occorre perciò precisare che la specificità del separatismo di Rivolta sorge certamente in contrapposizione alla politica tradizionale (dopo l'«essersi percepite pari e l'essersi scoperte differenti»[166], proprio entro tali forme di partecipazione alla cittadinanza), così come in una posizione, se non addirittura di indifferenza, quantomeno di asimmetria rispetto alle nuove forme di sperimentazione politica sorte dalla rivoluzione del '68[167]. Ad esempio di tale esperienza di stallo, esperita anche all'interno di questa nuova fase di contestazione, possiamo qui menzionare il silenziamento prodotto da discussioni ideologiche, ritenute essere la sovrastruttura operante nella cultura maschile, gli stessi ruoli subordinati (sussidiari, ancillari), riprodotti dai compagni reiteranti il modello autoritario dominante, entro cui le donne si ritrovano nuovamente collocate[168], così come la scoperta della rivoluzione sessuale come l'ulteriore, ennesima forma di sottomissione delle donne, da cui ci si aspetta una disponibilità sessuale illimitata, anche a scapito del loro reale consenso[169]. Si tratta quindi, sostanzialmente, di donne che scoprono nei gruppi rivoluzionari una possibilità di emancipazione mancata, illusoria: da qui, la necessità di muoversi entro nuove

---

[164] Precisiamo qui che anche altri gruppi, al tempo, sono tra i primi ad adottare la stessa pratica. Tra altri, ci riferiamo, ad esempio, entro il contesto milanese, a Demau (nato nel 1966) ed Anabasi (nato nel 1970). Tuttavia, Rivolta è il solo gruppo che dichiara esplicitamente – nel *Manifesto* – di adottare il separatismo in netta contrapposizione alla pratica politica tradizionale. Da notare, infatti, come Demau nel '70 sia ancora un gruppo misto, Anabasi invece inizia come un gruppo di sole donne, ma senza alcuna esplicita dichiarazione politica in tal senso. Per un approfondimento più specifica al riguardo rimandiamo a *Ivi*, pp. 78 – 88.
[165] *Ivi*, pp. 88 – 94.
[166] *Ivi*, p. 92.
[167] In una lettera a *L'Espresso*, Carla Lonzi, nel 1978, ricorda come Rivolta sia nato «malgrado il '68 e non grazie al '68», pur ovviamente inserendo il sorgere del gruppo entro la contestazione femminista che, nel suo quadro generale, non può che essere ricondotta anche entro quella fase di mobilitazione socio-politica. Per tale specificazione rimandiamo a *Ivi*, pp. 96 – 97.
[168] Per un approfondimento rimandiamo a Rivolta Femminile, *Lettera ad un giornalista*, in *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.
[169] Sul tema rimandiamo a Rivolta Femminile, *Sessualità femminile e aborto* e C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit.

traiettorie, distinte, separate per l'appunto anche dalle forme di sperimentazione politica sorte dalla rivoluzione del '68.

L'atto fondativo del gruppo abbiamo visto esser segnalato dall'uscita del *Manifesto*, la cui stesura è di Carla Lonzi, pur essendo frutto di elaborazione comune. Tuttavia, occorre precisare che, fin da tale momento inaugurale, emergono due diverse tendenze:

> La stesura del manifesto ci occupò la primavera: eravamo un gruppo e alcune stavano insieme dalla mattina alla sera. Abbiamo così cominciato a accorgerci delle diversità fra noi; già alla pubblicazione del Manifesto l'illusione iniziale di unità era rotta. Si delineavano due tendenze: una intendeva «fare i conti col marxismo» e impegnarsi in un'azione politica, l'altra era per la ricerca della liberazione sul piano personale in quanto presa di coscienza. Noi che ci siamo chiamate Rivolta Femminile, eravamo le portatrici di questa tendenza[170].

Le due tendenze qui delineate possono essere ascritte a personalità distinte: se Elvira Banotti opta per un'azione politica diretta, atta quindi a misurarsi nuovamente con le forme politiche vigenti (in particolare, con il marxismo); al contrario, invece, Carla Lonzi e Carla Accardi ritengono fruttuoso radicarsi entro una politica di stampo separatista, che veda nella presa di coscienza, quale prodotto della pratica autocoscienziale, l'autentica via di liberazione del soggetto femminile, conformemente quindi con quanto dichiarato nella *Premessa*. La precisazione sopra riportata nasce come necessità interna al gruppo di Rivolta, dopo aver notato i fraintendimenti sul piano dell'opinione pubblica, dato che Elvira Banotti a più riprese si appropria del nome del gruppo, anche a seguito della tempestiva scelta – adottata appunto dopo la pubblicazione del *Manifesto* – di una strada (quella autocoscienziale), a scapito dell'altra, che viene per l'appunto rifiutata. Occorre però sottolineare che tale specificazione è mirata anche a distinguere, internamente al *Manifesto*, l'apporto dato da Lonzi e Accardi, da quello di Banotti: si tratta infatti di due tendenze che, quantomeno in questa primissima fase, forniscono un contributo reputato come parimenti fondamentale alla presa di coscienza femminista[171].

Notiamo quindi come tale radicamento nella pratica autocoscienziale emerga, nei termini lapidari tipici degli scritti di Rivolta, anche in chiusura al *Manifesto*:

> Comunichiamo solo con donne[172].

---

[170] Rivolta Femminile, *Lettera a un giornalista*, in *È già politica*, cit., p. 110. Si tratta di una lettera mai pubblicata, e che mai ottiene risposta.
[171] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., pp. 68 – 71. *Sputiamo su Hegel*, pubblicato anch'esso nell'estate del 1970, poco dopo il *Manifesto*, confuta invece la necessità di un confronto col marxismo, contrariamente a quanto dichiarato nel testo precedente. Per un approfondimento su tale punto rimandiamo a *Ivi*, cit., pp, 70 – 71.
[172] Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 20.

Procediamo ora con la seconda declinazione del separatismo politico di Rivolta, procedendo con l'analisi della *Premessa*.

> Il rischio di questi scritti è che vengano presi come punti fermi teorici mentre riflettono solo un modo iniziale per me di uscire allo scoperto, quello in cui prevaleva lo sdegno per essermi accorta che la cultura maschile in ogni suo aspetto aveva teorizzato l'inferiorità della donna. Per questo la sua inferiorizzazione appare del tutto naturale[173].

Quanto qui esplicitato ci permette dunque di procedere, analizzando puntualmente perché il separatismo del gruppo si declini anche in una presa di distanza con il sapere in quanto mediazione culturale (oltre che con la politica maschile, come abbiamo già specificato): procedendo per astrazioni universali, si ritiene che esso non possa che occultare la specificità della coscienza femminile, nel suo porsi differentemente a partire da sé, oltre che collocarla in una posizione di immanenza, ossia di sostanziale inoperosità. Tale posizione di conflitto con la cultura, si tradurrebbe sia nel non voler produrre alcuna teoria in sé conchiusa, sia nella tensione mantenuta con qualsiasi mediazione culturale che non permetta alla donna di condursi autenticamente nel mondo, frapponendo fra sé e il reale una barriera, uno schermo[174].

> Non vogliamo d'ora in poi tra noi e il mondo nessuno schermo[175].

Quanto permette di non ricadere in nessuno dei due scenari qui prospettati è dunque sì dialogare con la cultura, purtuttavia sempre collocando tale colloquio entro un contesto concreto, quello dell'autocoscienza, quale *medium* atto ad interagire col sapere in maniera feconda per il soggetto donna. Per approfondire tali specificazioni, proseguiamo dunque nella nostra trattazione.

3.2. *La "tabula rasa"*

> Il mio primo bisogno come femminista è stato quello di fare tabula rasa delle idee ricevute, una tabula rasa dentro di me per privarmi di ogni garanzia offerta dalla cultura, convinta che le certezze acquisite nascondono un veleno paralizzante[176].

In tale estratto di *È già politica* (1977), Carla Lonzi esprime ciò che ha riscontrato essere una esigenza primaria nel suo percorso femminista, quella di «fare tabula rasa delle idee ricevute»[177]: si

---

[173] C. Lonzi, *Premessa*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 9.
[174] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., pp. 59 – 64. Sottolineiamo già a tale altezza che, da quanto esposto, Lonzi porrebbe una distinzione tra la cultura, nella sua eredità di carattere maschile-patriarcale, e la cultura da prodursi a partire dalla pratica femminista. Tale distinzione è un punto particolarmente dibattuto della riflessione lonziana, e che, anche qui, non possiamo che riconoscere come discutibile.
[175] Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 16. Sempre sullo stesso tema rimandiamo a *Ibid*.: «Dietro ogni ideologia noi intravediamo la gerarchia dei sessi».
[176] C. Lonzi, *Intervista di Michèle Causse a Carla Lonzi*, in *È già politica*, cit., p. 104.
[177] *Ibid*.

tratta di una sospensione del credito dato alla cultura in senso lato, al sapere quale mediazione tra sé e il reale. Come avremo modo di approfondire qui di seguito, ciò comporterebbe una rottura con qualsiasi teoria sulla donna e sulla differenza sessuale, ossia qualsiasi sapere che pretenda di dire il vero, in termini normativi, sul soggetto donna del femminismo, così come sulla specificità del concetto di differenza. Concretamente, per Lonzi, così come per il gruppo di Rivolta, né conseguirebbe un duplice rifiuto: non si vuole né produrre un'ulteriore teorizzazione che pretenda di esaurirsi da sé, di giustificarsi solo tramite concetti, né ricorrere ad alcuna mediazione culturale già esistente, ad un già pensato da altri. Per approfondire i punti qui individuati prendiamo ora come testo critico di riferimento *L'io in rivolta* (1990) di Maria Luisa Boccia.

Concentriamoci ora innanzitutto sul primo punto. Come abbiamo visto, una delle specificità di Rivolta è la predilizione per la produzione teorico-analitica (caratteristica che distingue il gruppo, ad esempio, da Anabasi). La sfida risiede quindi nel volersi cimentare in una produzione concettuale, pur nella consapevolezza del rischio così intrapreso, nel momento in cui tale sapere venga frainteso come una teoria fissa, ossia ciò che finirebbe per assumere un carattere prescrittivo, come avremo modo di approfondire.

> Se scrivere è un atto per lo più acquisito dall'insieme del gruppo e comunque non vissuto in contrasto con il percorso dell'autocoscienza, la forma teorica di alcuni scritti di Lonzi è invece assunta molto problematicamente. Ciò ha ovviamente a che fare con la posizione di distacco dalla cultura di cui si è già parlato. La scrittura teorica sembra infatti riproporre la forma dominante del pensiero maschile, basato sull'astrazione e l'universalizzazione. Per Carla Lonzi e Rivolta tutte le forme universali di pensiero si fondano in realtà sulla mutilazione della coscienza femminile e sulla cancellazione del differente apporto da parte dei due sessi. L'universalismo del pensiero è per le donne, come tale, inficiato, poiché nel processo con cui il pensiero si depura dalle determinazioni che lo vincolano, la differenza tra l'uomo e la donna va perduta[178].

La produzione teorica a cui qui si fa riferimento è quella afferente ai testi raccolti per la prima volta nella ristampa del 1974. Si tratta di cinque testi che, insieme al *Manifesto*, sono elaborati da Carla Lonzi nell'arco di due anni (tra il 1970 e il 1972): *Sputiamo su Hegel* (1970) e *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971) sono firmati da Lonzi, mentre gli altri tre, *Assenza della donna dai momenti celebrativi della manifestazione creativa maschile* (1971), *Sessualità femminile e aborto* (1971) e *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972) sono invece firmati da Rivolta, perché fatti propri dal gruppo[179]. Occorre quindi precisare che è proprio tale tendenza alla teorizzazione, a partire dalla produzione scritta che certamente caratterizza il gruppo nella sua interezza, ad

[178] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 107.
[179] *Ivi*, p. 106.

essere assunta problematicamente: la spiccata predilizione analitico-teorica è peculiare dell'apporto di Lonzi, ed è dunque lei stessa ad assumersi la responsabilità del rischio che tale sua apparente conclusa sistematizzazione immetterebbe all'interno di Rivolta.

La problematicità di tale posizione risiederebbe quindi nell'inevitabile astrazione universalizzante operata da un sapere prettamente teorico. Ciò perché, *in primis*, si reputa che in tal modo verrebbe meno il «differente apporto da parte dei due sessi»[180] e quindi, con esso, la specificità della coscienza femminile nel suo dirsi a partire da sé. Se quanto descritto risulta applicabile anche per l'uomo, che ugualmente si troverebbe a dover trascendere da sé, alienandosi, ciò collocherebbe tuttavia la donna in una posizione più fragile rispetto a quella maschile, poiché ella non potrebbe che finire prevaricata, dato che nella cultura (luogo ugualmente estraniante, per entrambi i sessi) la donna non è che storicamente confinata in una posizione di immanenza, ossia una condizione di sostanziale mutismo, di inazione[181]. Si tratta, quest'ultima, di una considerazione che Lonzi trae a partire dal proprio vissuto, in particolare dalla sua professione di critica d'arte: è in tale esperienza che Lonzi si avvede di come la donna, nei confronti della cultura, assuma tendenzialmente la stessa posizione di spettatrice, ciò che Lonzi stessa riscontra nella sua professione di critica, a confronto della creatività autentica dell'artista. Per l'uomo sarebbe quindi storicamente possibile realizzarsi creativamente nella cultura (da qui, l'analogia con la figura dell'artista), sfruttando la posizione di spettatrice della donna che, dimentica di sé, ossia della sua stessa forza creativa, della propria capacità di porre una trascendenza, non farebbe che occupare il ruolo di spettatrice rispetto all'operato maschile, riconoscendone il valore affinché questo continui ad affermarsi sulla base dell'apporto misconosciuto dell'altro sesso. In tale modo verrebbe quindi a naturalizzarsi come necessario, un mero dato di fatto, contestuale, storicamente collocabile e giustificabile[182].

Il rischio insito nel adoprarsi per una produzione teorica è quindi duplice: la donna può ricadere in un sapere che, in quanto tale, astratto ed universale, non fa che cancellare la sua specificità e, inoltre, collocandosi nell'alveo della produzione culturale, tale stesso soggetto rischia di rilocalizzarsi in quella posizione di immanenza che, ponendo piuttosto una trascendenza che non occulti la propria specificità differenziale, si vorrebbe invece diversamente risignificare in termini non più sussidiari. Occorre tuttavia precisare che, proprio al fine di arginare tale rischio, per Lonzi la cultura da produrre non dovrebbe risultare equivalente alla cultura maschile, ossia a ciò che sarebbe legato a doppio filo all'istituzione di una teoria in sé conchiusa e definita, quanto porterebbe alla rinuncia della coscienza nella sua portata differenziale o al confinamento entro una posizione d'immanenza. L'obbiettivo lonziano è dunque sì quello di cimentarsi in un'analisi di carattere speculativo-concettuale, ma questo al

[180] *Ivi*, p. 107.
[181] *Ivi*, pp. 107 – 108.
[182] *Ivi*, p. 60.

fine di porre una trascendenza che non ricalchi il modello maschile di trascendenza, ma si declini invece secondo accezioni impreviste, così come avremo modo di specificare meglio.

> D'altra parte Carla Lonzi ha chiaro che la donna deve acquisire una forma propria di trascendenza, altrimenti sarà inevitabilmente destinata ad essere prevaricata. […]
> Liberare la propria vita dall'insignificanza e dalla prevaricazione implica per la donna in primo luogo trascenderla, dunque compiere quell'atto che le dà senso "oltre" la vita stessa. Questo significa inevitabilmente, per la donna, porsi in una posizione simile a quella con cui l'uomo ha dato inizio alla cultura e alla storia. Ma, allo stesso tempo, con quell'atto, la donna assume di fronte a quella cultura e a quella storia che l'hanno confinata nell'immanenza, una posizione di distanza e di giudizio.
> In Lonzi questo modo di intendere la trascendenza da parte della donna genera ambivalenza rispetto alla produzione di teoria, quale atto significativo sia del proprio percorso personale, sia del manifestarsi della donna quale soggetto[183].

Procediamo quindi col secondo punto: la *tabula rasa* quale rifiuto delle mediazioni culturali. Secondo quanto detto, infatti, risulta ora più chiaro in che termini Lonzi si riferisca alla cultura nei termini di uno "schermo"[184].

> La mediazione che Rivolta rifiuta come uno schermo è in realtà quella maschile, tramite la quale, si è visto, la donna può acquisire solo "una risonanza che emani da sé ma che non sia di sé". La cultura (l'ideologia) opera come se fosse in grado di mettere la donna in rapporto con il mondo e, insieme con sé stessa. Poiché quest'ultimo passaggio è inesistente, in luogo di una mediazione essa si rivela uno schermo[185].

Si tratterebbe quindi non tanto di rifiutare il sapere in quanto tale: anzi, confrontarsi con la trascendenza, nella sua inevitabile astrazione, abbiamo visto essere ritenuto un passaggio assolutamente necessario. Il punto è, nuovamente, quello di non cadere nella trappola offerta dalla cultura, entro cui la donna si troverebbe imbrigliata. Ove la produzione culturale non venga assunta problematicamente dalla donna, quest'ultima, nel tentativo di porre un proprio originale pensiero, non potrà che ritrovarsi sbalzata entro una «mediazione-schermo, che riduce la differenza femminile da pensiero a pensato»[186], secondo la duplice estraniazione pensata, ossia già posta surrettiziamente da altri. In tal senso occorre quindi interpretare quanto detto circa l'acquisizione di «una risonanza che emani da sé ma che non sia di sé»[187].

---

[183] *Ivi*, pp. 107 – 108.
[184] Cfr. Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 16: «Non vogliamo d'ora in poi tra noi e il mondo nessuno schermo».
[185] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 211.
[186] *Ibid*.
[187] *Ibid*.

La critica che Lonzi muove al sapere non è quindi ascrivibile ad una operazione meramente decostruttiva: non si vuole fare *tabula rasa* della cultura in quanto tale, piuttosto l'intento è quello di trovare una nuova modalità d'interazione con essa, un dialogo che non riduca la donna né all'alienazione di sé, né a soggetto sostanzialmente inoperoso, che non finisca cioè per cancellarla in quanto coscienza.

Veniamo dunque ad un punto cruciale:

> Nel rapporto con il mondo, dunque, la donna non conosce "risonanza di sé". È questo il passaggio decisivo che l'autocoscienza tenta di realizzare. Ritenere la donna "principio originale di sé": questo è tutt'altra cosa dalla negazione di "ogni forma di mediazione", proprio perché richiede la produzione di un pensiero femminile sul mondo.
> Ho più volte chiarito come, a mio avviso, il significato dell'autocoscienza in Carla Lonzi sia proprio questo passaggio da una mediazione-schermo, che riduce la differenza femminile da pensiero a pensato, a una mediazione-di-sé in cui la differenza si fa coscienza[188].

Ecco quindi esplicitato il *medium* che permetterebbe alla donna di dialogare fecondamente con il sapere: l'autocoscienza è ciò che consentirebbe alla donna di collocarsi entro il sapere, così come di usufruirne, senza, con ciò, finire sostanzialmente per perdersi, per nuovamente silenziarsi, né tantomeno per estraniarsi da sé.

In *Itinerario di riflessioni*, così come in *Mito della proposta culturale*, Lonzi si interroga infatti sulle ragioni che hanno portato molti gruppi ad abbandonare l'autocoscienza, rivolgendosi a pratiche che reintroducono l'interpretazione culturale (ad esempio, la pratica dell'inconscio). Secondo Lonzi, tale scelta si poggerebbe su un'interpretazione ben specifica della pratica autocoscienziale, negata come modalità di ricerca teorica, ossia come possibile strumento a partire da cui appropriarsi del materiale proveniente dalla psicoanalisi. Si ritiene cioè che il ricorso a metodi interpretativi già pensati da altri (uomini) sia di per sé sufficiente per usufruirne fruttuosamente nel contesto «impensato» delle relazioni tra donne[189].

> La femminista scopre allora di essere caduta in un atteggiamento ideologico, confidando che l'essere tra donne fosse sufficiente a produrre la fine del mito dell'uomo, e soprattutto della sua cultura. È a questo punto che una donna può riconoscerlo in sé e nelle altre, e può accettare di "ripartire per un cammino meno prestigioso del precedente", per trovare la sua verità, e definire i termini reali in cui il suo desiderio di libertà e di autonomia dall'uomo si pone. […] In questo

[188] *Ibid*.
[189] Cfr. *Ivi*, p. 210: «Applicare gli strumenti teorici all'"impensato", cioè alla relazione tra donne».

cammino consiste l'autocoscienza, intesa non come pratica di gruppo ma come produzione del soggetto femminile, attraverso il "partire da sé"[190].

Da quanto sopra riportato, emerge che ciò che si nega dell'autocoscienza nel momento in cui venga abbandonata in toto, non è tanto la pratica di per sé (contestualmente collocabile, eventualmente abbandonabile), quanto il "partire da sé", quale modalità di scardinamento interno all'«atteggiamento ideologico»[191]. Con "ideologia" ci si riferisce quindi alla cultura, nel momento in cui venga assunta acriticamente, senza il principio della propria singolarità, ossia ciò che permetterebbe di usufruirne senza che essa si muti in ideologia, ossia in mediazione-schermo[192]. Possiamo quindi ora inquadrare più precisamente quanto detto nel primo capitolo circa le motivazioni che avrebbero portato all'abbandono dell'autocoscienza nella sua «diffusa codificazione»[193]. È infatti interpretando l'autocoscienza a mero momento iniziatico, abbandonabile perché inserito entro un immaginario di progresso femminile, che risulta possibile ricorrere ad altre mediazioni ritenute feconde per dialogare con l'esterno. Si tratta dunque di mezzi che abbiamo visto ora come ascrivibili a mediazioni-schermo, ove non siano interrogati dal "partire da sé" della pratica autocoscienziale.

In merito invece a quanto esposto sul rischio di un irrigidimento della sperimentazione femminista in mera teoria, risulta ora chiarificato anche cosa si intenda con tale potenziale stasi: ciò che Rivolta vuole arginare è dunque il rischio di produrre un pensiero sulla differenza sessuale che non si declini in un pensare differentemente, ossia un pensare a "partire da sé", un pensiero capace di porre una trascendenza che non si traduca in alcun fare normativo circa la verità del soggetto donna, pena il venire meno del differenziale della coscienza stessa.

Produrre una teorizzazione prescrittiva sulla donna o sulla differenza sessuale significherebbe quindi ricadere in una mediazione culturale da usufruire in quanto mera spettatrice: un sapere astratto che non dice di sé, a partire da sé, ma che pretenda al contrario di esaurire lo spazio di interrogazione sulla soggettivazione della donna e sulla declinazione singolare della propria differenza specifica, ciò che ricondurrebbe ad alienarsi da sé o a ricondursi entro uno stato di confinamento rispetto alla cultura in senso lato.

Veniamo quindi alla determinazione specifica di ciò che Lonzi declina come "vuoto", quale spazio di significazione da prodursi proprio a partire dalla *tabula rasa* finora descritta.

---

[190] *Ivi*, p. 215.
[191] *Ibid*.
[192] Cfr. *Ivi*, p. 211: «La cultura (l'ideologia) opera come se fosse in grado di mettere la donna in rapporto con il mondo e, insieme con sé stessa. Poiché quest'ultimo passaggio è inesistente, in luogo di una mediazione essa si rivela uno schermo». Così come, cfr. Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 16: «Dietro ogni ideologia noi intravediamo la gerarchia dei sessi».
[193] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 191.

> Dissolto l'equivoco che fuori dalla cultura vi sia uno spazio, in cui la donna è integra, anche se oppressa e dominata, resta questa immagine del "vuoto", dirà altrove della "tabula rasa", che suscita qualche perplessità. Cosa significa identificarsi nel vuoto? Siamo forse di fronte ad una suggestione vitalistica, come se fosse possibile ripartire dalla semplicità e purezza dell'esistenza, delle pulsioni, sensazioni, bisogni? […] Sono domande che l'insieme dei suoi testi [di Lonzi] continuamente propongono e a cui non è facile trovare una risposta univoca e soddisfacente. Sono tuttavia personalmente pervenuta ad una convinzione. La "tabula rasa" di cui Lonzi parla non rappresenta una condizione di effettivo azzeramento, non è la terra bruciata da fare dentro di sé per poter finalmente veder affiorare il suolo originario. Il vuoto in cui identificarsi è la disposizione soggettiva da assumere per poter di volta in volta rivolgersi all'uno o all'altro apporto culturale, per poter discernere tra essi, e non subirne alcuno come "idea ricevuta", come certezza assodata[194].

Si tratta dunque di un luogo che il soggetto donna deve primariamente produrre entro sé, prima di poter aspirare a dare testimonianza di sé entro la cultura. Il dialogo con quest'ultima è quindi quanto segue da una prodromica condizione di taglio interno alla soggettività, quale spazio atto ad accogliere la propria trascendenza, secondo forme impreviste, tutte da sperimentare.

> È infatti l'individuazione di interlocutori che consente di uscire dall'estraneità, di stabilire un rapporto con i testi e le opere secondo una modalità non più "culturale". Nell'intervista di Michèle Causse, così distingue i due differenti approcci: "È su questo vuoto, che era me stessa, potevo finalmente ascoltare la mia voce interiore. Una volta respinte tutte quelle autorità da cui si può essere tentate di trarre la propria identità. Questo è stato all'origine del lavoro di Rivolta Femminile: allontanare tutte le suggestioni culturali, soprattutto quelle più insospettabili. È stato un lavoro enorme, è proseguito sempre più individualmente, e continua. […] È soltanto dopo aver accettato la propria voce interiore che si possono avere tutti gli interlocutori possibili. (…) Qualcuno che puoi ascoltare senza lasciarti determinare, in un intreccio di suggestioni, certo, ma avendo il tuo appiglio in te stessa. Non è più cultura, sono interlocutori."[195].

3.3. Pratica di soggettivazione: l'autocoscienza

In questo capitolo ci soffermeremo sulla specificità della pratica autocoscienziale, in riferimento a quanto finora percorso. Si tratterà quindi primariamente di inquadrare più puntualmente cosa intenda Lonzi con "vuoto", ciò che vedremo essere comprensibile solo alla luce della relazione intercorrente tra quest'ultimo e la concretezza esperienziale della pratica femminista. Secondariamente osserveremo quindi come, a partire da tale spazio necessario, sia possibile porre una trascendenza

[194] *Ivi*, p. 62.
[195] *Ivi*, pp. 63 – 64. In questo passo si fa riferimento ad alcune estratti dell'intervista di Michèle Causse a Carla Lonzi, riportata da quest'ultima in *È già politica*.

radicalmente autentica, senza ricadere entro alcuna localizzazione patriarcale. Procediamo dunque con l'analisi dello scritto di Rivolta, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi* (1972)[196].

3.4. *La parola immaginativa come pratica politica*

> Finché gli lasceremo facoltà di giudizio sul diritto a un nostro spazio l'uomo non potrà fare a meno di occuparlo, poiché non è uno spazio fisico quello di cui si parla – sebbene esista anche lo spazio fisico di cui siamo private – ma uno spazio storico, psicologico e mentale. […] Noi di Rivolta Femminile lo occupiamo a poco a poco con l'autocoscienza nei gruppi di donne. […] Ma ormai non può [l'uomo] fare niente che ci impedisca di prendere coscienza: e quello è lo spazio primo che ci manca. L'investitura indetta dall'uomo per riscattarci è una farsa del potere maschile, una farsa tragica come e più di ogni altra colonizzazione. È qui che i gruppi femministi di autocoscienza acquistano la loro vera fisionomia di nuclei che trasformano la spiritualità dell'epoca patriarcale: essi operano per lo scatto a soggetto delle donne che l'una con l'altra si ri-conoscono come esseri umani completi, non più bisognosi di approvazione da parte dell'uomo[197].

Notiamo come nel passaggio sopra riportato tale "vuoto" sia declinato in termini spaziali, e di come più precisamente si parli di uno «spazio primo che ci manca»[198]: un luogo da cui poter originare la propria presa di coscienza, determinabile entro la pratica autocoscienziale tra donne. Ora, sembrerebbe logico dedurre che Lonzi indichi con ciò una possibile situazione ove la donna possa trovarsi spoglia dalle sedimentazioni patriarcali, in tal senso potremmo determinare il termine "primo": un luogo perduto a cui ricondursi per porre una trascendenza entro l'ordine simbolico, secondo una serie di mediazioni con cui significare la presenza femminile nel mondo, rifacendosi ad una presunta integrità incorrotta. Crediamo, invece, che Lonzi suggerisca tutt'altro:

> la sfida dirimente, per la femminista italiana [Lonzi], non sia costituita tanto dalla trasformazione diretta dell'ordine sociale androcentrico, quanto dall'intervento incentrato sulla dimensione immaginaria, vale a dire sull'auto-comprensione delle donne in quanto soggettività. In altre parole, lungi dall'essere dissociata dal livello della significazione dell'essere donna, l'autocoscienza rappresenta il *medium* di accesso al livello del simbolico: la pratica autocoscienziale non si esaurisce pertanto in una mera pratica circoscritta a una fase «aurorale» del pensiero della differenza, ma chiama direttamente in causa la modalità stessa di elevarsi al piano del senso[199].

---

[196] Precisiamo qui che Carla Lonzi si sentirà sempre «personalmente responsabile» di tutti gli "scritti teorici" (quelli compresi entro la ristampa del 1974), anche di quelli non firmati solo da lei, ma collettivamente dal gruppo di Rivolta. Per tale specifica rimandiamo a M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 106.
[197] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., pp. 140 – 141.
[198] *Ibid*.
[199] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 149.

Secondo quanto qui esplicitato la specificità dello spazio vuoto creato dalla pratica autocoscienziale non risiederebbe né in un diretto accesso al piano simbolico, né in un recupero di un qualsivoglia luogo primigenio. Ciò che innesca lo «scatto a soggetto»[200] è piuttosto l'atto di collocarsi entro una dimensione immaginaria, quale perimetro atto a costruire una propria autonomia. Solo successivamente a tale operazione di destrutturazione interna, è possibile inscriversi fruttuosamente nel simbolico, senza ipoteche altrui, ma scardinandolo internamente[201]. Riteniamo quindi possa risultare pertinente, in riferimento all'"immaginario", recuperare la produzione di Irigaray, in particolare *Speculum. L'altra donna* (1974)[202]: l'autrice individua in tale luogo una dimensione liminale tra vissuto e simbolico, ovvero tra corporeità e discorso. Tale collocazione, quale zona quantomeno parzialmente franca alla piena presa del simbolico maschile, rappresenta per Irigaray il piano strategico a partire da cui riaprire il livello del senso, operare delle rotture atte poi a significarsi entro il simbolico a partire dal proprio posizionamento femminile, differente[203]. Crediamo quindi che, nonostante Lonzi non utilizzi esplicitamente la stessa terminologia, pur ricorrere a tale concetto, nei termini qui descritti, risulti pertinente in riferimento alla riflessione lonziana, così come coerente ai fini dell'elaborato qui presente[204].

Tale spazio immaginativo si costruisce quindi nel presente, attivamente, tramite una continua azione di decolonizzazione di sé, da tutte quelle immagini sedimentatesi nella coscienza, che vorrebbero ricondurre la donna alla figura complementare del mito della coppia, come approfondiremo ora più puntualmente. Vedremo infatti come per Lonzi riportarsi ad una presunta situazione originaria non possa che risultare fallimentare: non esiste alcuna zona franca ove la donna possa guardarsi a sé come non irretita dalla colonizzazione patriarcale. Ciò significa che ricondursi illusoriamente a tale ipotetica situazione, non possa che dirigere a delle significazioni già poste da altri (uomini), ed in tale operazione Lonzi non vede chiaramente alcuna possibilità di autentica trascendenza[205].

---

[200] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 141.

[201] Sulla pertinenza del termine "simbolico" in riferimento alla produzione lonziana, concordiamo con quanto sostenuto in G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 147: «Per quanto Lonzi non impieghi in questo scritto [*Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*] il concetto di "simbolico", non risulta a nostro giudizio scorretto sottolineare la sua presenza, pur sotto altre denominazioni, già a partire dagli anni Settanta. Come tenteremo di dimostrare, tuttavia, il simbolico di cui tratta Lonzi non consiste tanto in un ordine di senso, quanto in uno spazio di significazione».

[202] Cfr. I. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2017.

[203] Per un approfondimento sull'immaginario in Irigaray, anche rispetto alla rimodulazione concettuale, operata a partire dalla tradizione psicanalitica lacaniana, cfr. *Ivi*, pp. 110-112.

[204] Sulla legittimità di tale ponte operato tra Irigaray e Lonzi, rimandiamo a *Ivi*, p. 178.

[205] Per tale precisazione rimandiamo a quanto detto in G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 152 e 155. L'impossibilità, per qualsiasi donna, di sottrarsi alla colonizzazione patriarcale dell'immaginario sarà poi ulteriormente chiarificata nella qui presente trattazione, una volta tematizzata la figura della donna vaginale e della donna clitoridea.

> [Per] autonomia simbolica Lonzi intende la produzione di un «luogo» costitutivamente «separato» rispetto ai codici e alle forme di auto-comprensione maschili, ciò che suppone l'inaugurazione di un processo di decolonizzazione della mente femminile rispetto al «mito dell'uomo». Tale decolonizzazione in altro non consiste che nella destrutturazione, a partire da sé e dal proprio immaginario, dell'immagine del femminile con cui il soggetto maschile pretende di vincolare la donna, sussumendone la realtà all'interno della topologia patriarcale vertente sulla complementarietà uomo/donna[206].

Veniamo quindi a precisare in che termini Lonzi inquadri lo stato di subordinazione del soggetto donna, e perché tale condizione sia ascrivibile più specificamente ad una forma di colonizzazione.

> La donna appartiene alla specie vinta: vinta dal mito dell'uomo. Il privilegio dell'uomo su di lei la donna lo soffre, ma lo subisce nell'ossequio che le ispira chi ha imposto sé come soggetto. Quello della specie vittoriosa dice alla donna: «Renditi degna di me. Assorbi, attraverso la conoscenza del soggetto, il pensiero di chi è completamente umano e universale. Sotto la mia guida raggiungerai la dimensione di soggetto»[207].

Nel passo soprariportato, tratto da *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, la donna è descritta come appartenente alla «specie vinta»: ciò significa che si troverebbe non solamente oppressa in riferimento al mondo esterno (ciò che sarebbe possibile riscontrare in delle condizioni di disuguaglianza materiale), ma, soprattutto, ella sarebbe colonizzata nei termini di un disciplinamento mentale[208].

È da tale specifica che possiamo inquadrare più chiaramente perché lo spazio da destrutturare, a cui già abbiamo accennato, sia ascrivibile all'ambito di una pratica immaginativa[209]: occorre quindi ora delineare ove e in che termini tale luogo legato all'immaginario sia già patriarcalmente occupato, per poi determinare le specifiche strategie di decolonizzazione interna suggerite dall'autrice.

Lo spazio che Lonzi indaga, sempre all'interno de *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, è quello del modello della soggettivazione di sé.

> In tal modo [secondo la decolonizzazione descritta] l'uomo non solo giustifica il controllo che esercita sulla personalità della donna – ne va del bene totale di lei, ogni piccolo sgarro può esserle fatale – ma diventa *l'arbitro della sua coscienza, e infine il depositario della sua inferiorità*: promettendole il riscatto dall'obbedienza, mente. Infatti chi obbedisce non merita di essere ri-conosciuto poiché l'obbedienza è inconciliabile con l'autonomia ed è l'autonomia a creare nell'altro

---

[206] *Ivi*, p. 161.
[207] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 137.
[208] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 142.
[209] Cfr. *Ibid*.: «Lonzi individua quale prioritario terreno di liberazione quello dell'affrancamento dai codici, dalle narrazioni e dai modelli con cui l'uomo colonizza la "specie" femminile».

> lo stimolo della conoscenza. Così l'uomo non conosce la donna, conosce sé stesso e lei per quanto gli serve: solo attraverso un atto imprevisto, e cioè libero, la donna può sfuggire al ruolo di oggetto, ma libero significa che non ammette ipoteche di salvazione in mano ad altri[210].

Il proprio soggettivarsi, nel suo modello operante, sarebbe per la donna un luogo colonizzato in quanto ella si troverebbe imbrigliata entro un dilemma, un bivio a due strade che parimenti non le appartengono: o si rassegna a non essere considerata nella sua differenza, accettando quindi un modello di trascendenza posto da altri, o accetta il destino assegnatole da tale paradigma di soggettivazione non suo, ossia una collocazione di confino entro l'immanenza, rinunciando quindi ad aspirare al rango di soggetto. In entrambi i casi, quindi, la donna risulta parimente «vinta»[211], perché, ad ogni modo, si adeguerebbe al maschile quale norma cui uniformarsi[212].

Uscire da tale dilemma comporta invece, per Lonzi, demistificare lo stesso modello di soggettività maschile-patriarcale, nella sua pretesa di elevarsi ad unica opzione possibile:

> come soggetto patriarcale, l'uomo ha bisogno non solo di essere identificato a sua volta come soggetto, e perciò dagli uomini che detengono la soggettività – a quel livello egli è irraggiungibile dalla donna – ma di essere mitizzato appunto da chi soggetto non è, dalla donna[213].

Ecco quindi svelato cosa "incastri" la donna, nel suo soggettivarsi, nell'*aut aut* sovra descritto: il modello di soggettivazione (maschile e patriarcale), nelle condizioni che lo mantengono reiteratamente attivo. Tali condizioni sono sia il piano del riconoscimento dagli altri uomini, sia la dimensione della mitizzazione dell'uomo, quale ruolo necessario ascrivibile alla donna[214].

Ciò significa che, l'uomo, per ergersi a soggetto, necessita dell'azione complementare della donna, o meglio, della sua inazione: dato che questa la si prospetta come operante in una condizione di sostanziale passività, nel momento in cui si faccia garante della trascendenza altrui (quella maschile), cedendo il proprio terreno a tal fine che non le appartiene[215].

Quanto delineato è quindi un dispositivo, denominato come «mito della coppia» (ciò che, in altri scritti, corrisponde al concetto di "complementarietà"), ciò che comporta quindi una

---

[210] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., pp. 137 – 138, corsivo mio.
[211] *Ivi*, p. 137.
[212] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 143.
[213] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 140.
[214] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 146.
[215] Si noti come il disvelamento di tale meccanismo sotteso alla soggettivazione di sé del maschile non possa che condurre ad una critica del soggetto moderno, quale figura monoliticamente autoreferenziale, come segnalato in *Ivi*, p. 146. Tale opera di decostruzione è uno dei grandi filoni rintracciabili entro la variegata tradizione del femminismo della differenza italiano. Solo ad esempio menzioniamo qui a tal riguardo W. Tommasi, *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli 2016 e A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

raffigurazione atta a mantenere una differenziazione vincolante della polarità maschile, così come di quella femminile. Possiamo ora precisare meglio cosa si intenda con "immanenza" e "trascendenza", termini che ricordiamo avere già incontrato in riferimento a quanto approfondito circa il rapporto che Lonzi intrattiene con il sapere nei suoi caratteri generali (come produzione culturale). Rispetto a quanto precisato sul dispositivo della complementarietà, possiamo quindi asserire che l'uomo assuma la funzionalità di «forma», ossia della trascendenza, laddove invece la donna incarni la componente materiale, o, riportandoci alla terminologia lonziana, l'istanza dell'immanenza[216].

Eventualmente, la donna ha di fronte a sé un'altra strada solo illusoriamente liberatoria: questo perché, ove volesse porsi a soggetto, ella non potrebbe che ricalcare un modello di trascendenza a cui lei, nuovamente, non contribuisce, ciò che si declinerebbe in una forma di alienazione dettata dall'esterno, come avremo modo di approfondire più puntualmente[217].

Osserviamo ora come la demitizzazione, quale operazione inquadrabile nella più generale strategia di decolonizzazione del femminile dall'immaginario patriarcale, sia applicabile anche in merito ai codici culturali con cui il soggetto non può che entrare in contatto. A tal fine, procediamo analizzando il testo *Sputiamo su Hegel*. Qui, Lonzi non avanza solo una critica alle strutture della politica maschile: riteniamo piuttosto che tale destrutturazione delle forme politiche sia funzionale ad una più radicale problematizzazione della cultura in quanto tale, quale sistema di mediazioni simboliche, costitutivamente fallimentare per la soggettivazione della differenza femminile.

> 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. La donna non ha contrapposto alle costruzioni dell'uomo se non la sua dimensione esistenziale: non ha avuto condottieri, pensatori, scienziati, ma ha avuto energia, pensiero, coraggio, dedizione, attenzione, senso, follia. La traccia di tutto ciò è sparita perché non era destinata a restare, ma la nostra forza è nel non avere nessuna mitizzazione dei fatti: agire non è una specializzazione di casta, ma lo diventa mediante il potere a cui l'agire viene indirizzato. L'umanità maschile si è impadronita di questo meccanismo la cui giustificazione è stata la cultura. Smentire la cultura significa smentire la valutazione dei fatti in base al potere[218].

---

[216] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit. p. 153.
[217] Cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 22: «Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere».
[218] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 48.

A tale altezza del testo di Lonzi appare per la prima volta la nozione di «deculturizzazione»[219], concetto strettamente legato, in senso polemico, al meccanismo della «mitizzazione dei fatti»[220] proprio della cultura.

Per comprendere cosa intenda veicolare l'autrice, occorre prima soffermarsi sulla critica mossa alla concezione marxista-leninista del rapporto tra struttura e sovrastruttura, così come esposto nel passaggio riportato. Ciò che Lonzi qui tenta di smantellare è l'interpretazione della sovrastruttura (ossia, i codici culturali) come mero rispecchiamento della struttura (ossia, la base socio-economica dei rapporti di produzione): questo perché, tale impostazione, non permette di scovare la radice di potere, quale reale meccanismo di determinazione dei rapporti sovrastrutturali, ossia, come avremo modo di approfondire, non permette di discernere il nocciolo patriarcale che struttura il piano culturale nella sua generalità. Non operare tale critica, significherebbe non notare come l'attribuzione di centralità esclusiva al sostrato strutturale comporti di fatto una liberazione mancata per il soggetto donna, in quanto non le permetterebbe di andare all'origine della sua colonizzazione, quale subordinazione operante anche nell'ambito della cultura. Per Lonzi, infatti, la destrutturazione del piano strutturale non può prescindere dall'azione di «deculturizzazione» della sovrastruttura stessa, quale piano di sedimentazione della «mitizzazione dei fatti»[221]: è entro il sistema delle mediazioni simboliche, quindi entro il piano culturale, potremmo dire in tangenza ad esso, che il patriarcato opera mitizzando dei rapporti fattuali (i rapporti tra i sessi, regolati entro una società patriarcale), ovvero naturalizzando una situazione di fatto, iscrivendola come necessaria, e quindi come perpetrabile ed inscalfibile, fin tanto che non si operi internamente a la «cultura in quanto dispositivo sotteso alla mitizzazione della fattualità»[222].

Altrimenti, ove tale scardinamento non venga attivato, il rischio, per la donna, è lo stesso ripresentarsi di una situazione dilemmatica per lei parimente infruttuosa.

> La donna è immanenza, l'uomo trascendenza: in questa contrapposizione la filosofia ha spiritualizzato la gerarchia dei destini. […] La donna deve solo porre la sua trascendenza. I filosofi hanno davvero parlato troppo: *su quale base hanno riconosciuto l'atto di trascendenza maschile, su quale base l'hanno negato alla donna?* È di fronte all'efficacia dei fatti che si risale a una trascendenza e la si considera come atto di origine, mentre la si nega ove non ne esista la conferma nel costituirsi di un potere. Ma considerare la trascendenza dalla conferma nei fatti è tipico della civiltà patriarcale: come civiltà assoluta dell'uomo essa ammette tutte le alternative all'interno di sé, e la donna ne ha subìto il condizionamento proprio nell'essere riconosciuta come principio di

[219] *Ibid*.
[220] *Ibid*.
[221] *Ibid.*
[222] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit. p. 170.

> immanenza, di stasi e non come un diverso tipo di trascendenza che, sotto la spinta di quella maschile, è rimasta repressa. Oggi la donna giudica apertamente quella cultura e quella storia che sottintendono la trascendenza maschile, e giudica quella trascendenza[223].

Nuovamente, qui, il soggetto femminile si ritroverebbe a dover optare tra un inchiodamento entro l'immanenza, nella sua significazione già posta dall'uomo, ed una trascendenza esplicantesi in un «senso della vita aldilà e contro la vita stessa»[224], una modalità d'iscrizione entro il simbolico che non le apparterrebbe semplicemente per non aver avuto alcuna voce in capitolo su tale determinazione, dato che quest'ultima poggerebbe sulla fattualità di rapporti patriarcali ove la donna è storicamente situata come esclusa[225].

Quanto ora delineato manca di due punti fondamentali: la specificità del nocciolo di potere che abbiamo visto essere alla radice di tale situazione di *impasse* proprie della colonizzazione femminile, interpretabile come ciò che conduce alla necessaria, diversa significazione della trascendenza suggerita da Lonzi. Facciamo quindi un passo indietro, all'interno del testo *Sputiamo su Hegel*, per inquadrare più puntualmente la prima questione:

> Per uguaglianza della donna si intende il suo diritto a partecipare alla gestione del potere nella società mediante il riconoscimento che essa possiede capacità uguali a quelle dell'uomo. Ma il chiarimento che l'esperienza femminile più genuina di questi anni ha portato sta in un processo di svalutazione globale del mondo maschile. Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. È per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l'inserimento a titolo di uguaglianza[226].

Da tale passaggio emerge una critica al paradigma emancipazionista dell'uguaglianza, legato ad una «particolare forma di alienazione molto efficace»[227], che Lonzi rifiuta qui apertamente.

> la donna rifiuta, come un dilemma imposto dal potere maschile, sia il piano dell'uguaglianza che quello della differenza, e afferma che *nessun essere umano e nessun gruppo deve definirsi o essere definito sulla base di un altro essere umano e di un altro gruppo*[228].

Ciò che fa problema di tale modello (del processo di parificazione tra uomo e donna, movimento che mira all'uguaglianza primariamente giuridica) è quindi, nuovamente, il dilemma assunto da una

---

[223] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 59, corsivo mio.
[224] *Ibid*.
[225] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., pp. 171 – 172.
[226] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 22.
[227] *Ibid*.
[228] *Ivi*, p. 24, corsivo mio.

fattualità non interrogata dal soggetto femminile, che rimane muto rispetto al perimetro entro cui operare la sua stessa liberazione: secondo quanto delineato qui sopra, o la donna persegue l'uguaglianza tra uomo e donna ma a detrimento della sua differenza sessuale, oppure accetta di recepire passivamente la connotazione impressa alla differenza da parte del patriarcato (quella che abbiamo determinato nei termini dell'"immanenza")[229].

Si tratterebbe di due facce della stessa medaglia. È difatti con l'epoca moderna, quindi con la centralità della figura dell'individuo-cittadino, che la politica assume come proprio lo statuto del neutro-universale: è su tale base non interrogata che le donne avrebbero quindi adottato il progetto politico moderno, ai fini della propria emancipazione, ossia dell'inserimento come cittadine a pari diritti degli uomini. Tuttavia, dalle ricerche storiche risulta che ciò che accompagna tale obbiettivo di uguaglianza è la valorizzazione, nella convivenza civile, della specificità femminile. La donna tenderebbe cioè (insieme ad altre determinazioni), ad essere primariamente ricondotta al materno, ciò che, sul piano del diritto, si declinerebbe nella riconduzione del femminile ad un indifferenziato soggetto di tutela giuridica. È dunque così che la differenza, invece di porsi come eccentricità rispetto all'individuo universale, finisce per essere oggetto, questione sociale comune, da regolare in termini identitari sul piano meramente legislativo[230].

Quanto quindi soggiace a tale modello emancipativo è la stessa struttura di potere (patriarcale), che determinerebbe la medesima situazione di *impasse* che abbiamo approfondito in riferimento al modello di soggettivazione di sé, così come al piano generale della produzione culturale. Sospendendo il credito alle forme di mediazione tra sé e il reale, è quindi possibile riconoscere tale «forma di alienazione molto efficace»[231]: un estraniamento di sé che non appartiene al femminile, che mai ha potuto realmente avere voce in capitolo al riguardo. Da qui la necessità di continuare ad operare la differenza sessuale come significante critico, destabilizzante all'interno di un mondo che si scopre non di propria appartenenza: alienarsi quindi, ma da un estraniamento posto a partire da sé, per porre una trascendenza che metta sul tavolo la problematicità della differenza nel suo carattere di singolarità sempre eccentrica[232].

> La donna non è in rapporto dialettico col mondo maschile. Le esigenze che essa viene chiarendo non implicano un'antitesi, ma un muoversi su un altro piano. Questo è il punto su cui difficilmente arriveremo a essere capite, ma è essenziale che non manchiamo di insistervi[233].

---

[229] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 160.
[230] Per un approfondimento sulla relazione tra uguaglianza e riconduzione del femminile a specificità identitaria, rimandiamo a M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 11 – 15 e pp. 33 – 40.
[231] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 22.
[232] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 163.
[233] C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 54.

È quindi da una situazione di vuoto, legata alla dimensione immaginaria dell'autocoscienza, e quindi dal gesto di sottrazione rispetto all'esperienza interna al simbolico maschile, che sarebbe possibile porre una trascendenza radicalmente nuova, connotata secondo termini imprevisti. Ciò scegliendo, anche a costo del fraintendimento, di «muoversi su un altro piano»[234], per sfuggire a qualsiasi localizzazione patriarcale sempre ereditabile entro la fattualità di una società maschile non interrogata nelle sue condizioni di vigenza, ovvero quanto tende a mantenerla reiteratamente giustificabile come unica opzione possibile[235].

3.5. *La parola creatrice*

> L'autocoscienza femminista differisce da ogni altra forma di autocoscienza, in particolare da quella proposta dalla psicoanalisi, perché riporta il problema della dipendenza personale all'interno della specie femminile come specie essa stessa dipendente. Accorgersi che ogni aggancio al mondo maschile è il vero ostacolo alla propria liberazione fa scattare la coscienza di sé tra donne, e la sorpresa di questa situazione rivela sconosciuti orizzonti alla loro espansione. È in questo passaggio che viene fuori la possibilità dell'azione creativa femminista: è nell'affermare sé stessa, senza garantirsi la comprensione dell'uomo, che la donna raggiunge quello stadio di libertà che fa decadere il mito della coppia per quanto aveva di tensione verso un essere da cui dipende il proprio destino[236].

Riportandoci ora a *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, procediamo nell'indagare specificamente la pratica autocoscienziale. Come abbiamo avuto modo di vedere, la soggettivazione di sé si dà entro il perimetro della pratica di sperimentazione femminista: è quindi nella relazione tra donne, da cui scaturisce la «possibilità dell'azione creativa femminista»[237].

Quest'ultima è quindi strettamente legata alla presa di parola tra donne, così come al principio di una trascendenza autentica. Per scogliere tali punti concentriamoci quindi su quanto abbiamo ereditato dalla scrittura intimistica del diario di Lonzi[238].

> Il diario di Carla Lonzi si apre nell'agosto 1972, con il riconoscimento avuto da un'altra donna, negli stessi termini in cui lei lo ha dato. Sono passati più di due anni dal suo primo testo femminista, dalla creazione del gruppo di Rivolta, dall'avvio della pratica comune di autocoscienza. E tuttavia fino a quel momento Carla Lonzi si era sentita in incognito, perché la sua voce non aveva ricevuto vero ascolto, non aveva prodotto risonanza in un'altra. Le affermazioni già riportate,

---

[234] *Ibid*.
[235] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 172.
[236] Rivolta Femminile, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., pp. 141 – 142.
[237] *Ibid*.
[238] Cfr. C. Lonzi, *Taci anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978. Si tratta del diario personale redatto da Lonzi tra il 1972 e il 1977, pubblicato, per sua concessione, dalla casa editrice del gruppo di Rivolta nel 1978.

> "adesso so chi sono", "adesso esisto", conseguono a questo riconoscimento. Dunque la nascita di sé a soggetto si rivela compiuta non al momento dell'esprimersi, del manifestarsi, ma in quello dell'ascolto, del trovare accoglienza. […] Carla Lonzi "non cerca", come se già preesistesse nella realtà, "ciò di cui ha bisogno, ma lo fa esistere". "Avevo fatto il femminismo per fare esistere Sara, così che lei facesse esistere me" (D., p. 239). Sara è il nome che nel diario dà alla donna di Rivolta che l'ha riconosciuta nella sua autenticità[239].

Nel passo qui menzionato, Boccia, riportando alcune citazioni, fa riferimento al momento in cui l'autrice annota, nel suo diario, l'avvento di quanto lei stessa delinea nei termini di una "seconda nascita", ossia l'effettiva soggettivazione di sé inaugurata grazie all'esperienza femminista[240]. È interessante sottolineare come Lonzi collochi tale evento nel 1972: come si evidenzia nel testo, non basta quindi che il proprio dire si manifesti internamente al gruppo (cosa che avviene, per Lonzi, fin dal primo avvio della pratica autocoscienziale, quindi all'incirca già due anni prima), occorre invece che la propria parola trovi risonanza nell'altra. È in colei che viene nominata "Sara", che Lonzi riconosce l'interlocutrice atta a farla nascere, così come Sara riesce a soggettivarsi grazie alla parola proferita reciprocamente dall'amica[241]. Possiamo quindi determinare la soggettivazione di sé come ciò che si dà entro la pratica autocoscienziale, entro un rapporto di gruppo ove cedersi, tramite parola, quote di "esistenza".

Purtuttavia è opportuno sottolineare come ciò non comporti alcun livellamento delle singole differenze. Piuttosto, una forma di rispecchiamento in termini prettamente identitari, corrisponderebbe, per Lonzi, ad una fase anteriore alla scoperta del femminismo: si tratterebbe quindi del periodo intercorrente tra il 1958 e il 1963, un arco temporale in cui l'autrice si dedica assiduamente alla scrittura poetica, quanto successivamente confluirà nel volume *Scacco ragionato* (1985).

> L'importanza delle poesie è dunque in primo luogo nell'aver consentito l'avvio di una analisi che troverà il suo sviluppo nell'autocoscienza. Carla Lonzi è perfettamente consapevole che questo intento conoscitivo, quasi propedeutico che guida la sua invenzione poetica, si riflette nel linguaggio, lo appesantisce, e tuttavia lo rivendica […] "ero così attaccata alle mie poesie, erano la mia immagine, altrimenti non avrei potuto vivere senza rispondenza" (D., p. 150). Si noti

[239] M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, cit., p. 23.

[240] Cfr. *Ivi*, p. 19: «Carla Lonzi definisce nel suo diario la coincidenza tra la sua scelta femminista e l'essere donna. Se a questo essere si appartiene per nascita naturale, il femminismo è quella seconda nascita, per cui una donna può dire: "adesso so chi sono e posso essere coscientemente me stessa" (D., p. 13.): "adesso esisto, questa certezza mi giustifica e mi conferisce quella libertà in cui ho creduto da sola e che ho trovato il mezzo di ottenere" (D., p. 9.)».

[241] Cfr. *Ivi*, p. 23.: «Avevo fatto il femminismo per fare esistere Sara, così che lei facesse esistere me». In *Taci, anzi parla* Lonzi esprime a più riprese la sua sensazione di fungere da figura iniziatrice del gruppo, di Sara in particolare. Non per caso, infatti, spesso fa riferimento a sé medesima come ad un "profeta", comparandosi anche alla figura di Giovanni Battista, colui che secondo il cristianesimo annuncia la venuta di Gesù. Pur si tratta di una consapevolezza che non manca del riconoscimento della centralità dell'altra, per il suo stesso darsi.

> l'attaccamento, che comunica appunto l'impossibilità di lasciare correr via, libera, l'espressione di sé, ed il bisogno che essa operi piuttosto quale specchio di sé che non come creazione autonoma[242].

Riferendosi sempre a quanto riportato nel diario, Boccia sottolinea come Lonzi veda nella sua stessa produzione poetica una prima fase prodromica, fondamentale in quanto avvio di un'analisi sviluppantesi poi entro la pratica delle relazioni tra donne: da una scrittura ermetica, ma profondamente ancorata al senso di sé, un interno dialogo di rispecchiamento, alla parola in quanto «creazione autonoma»[243], ciò che appunto si riconosce retrospettivamente ascrivibile alla presa di coscienza femminista. Su tale specifico punto, procediamo quindi nel testo:

> "Ho sperato di poter sperimentare il flusso della coscienza – annota alla fine – ma la mia coscienza non fluisce". Dieci anni dopo, nel 1976, in piena autocoscienza femminista torna sullo stesso punto, rovesciando il giudizio: "Non è stato semplice rendermi conto che quella 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. Certe mie poesie scritte tra il '58 e il '63 sotto il titolo complessivo di *Scacco ragionato* 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". È proprio accettando di guardare quel vuoto in cui sembra consistere il suo nucleo più autentico ("era me stessa") che riuscirà a dare forma a qualcosa che prima non c'era: un pensiero di donna, coscientemente autonomo, distinto, libero anche dal dissentire, rispetto all'idea di donna, alle tante forme di femminilità, pensate dagli uomini e vissute dalle donne (o che esse tentano di vivere). Nelle poesie dunque esprime come questa mancanza comincia, sotto il suo sguardo, a rivelarsi, ad acquistare un valore[244].

Possiamo dunque a questo punto asserire che la parola, nel suo procedere in direzioni nuove, impreviste (nei termini che abbiamo già visto, un fare che crea sé creando al contempo anche l'altra, e viceversa), non può che darsi come tale entro la relazione tra donne; pur esso resta un dirsi aderente alla propria significazione singolare, in fase quindi con quanto da Lonzi stessa esperito nella sua precedente produzione poetica, afferente allo stesso processo di soggettivazione di sé.

Veniamo quindi ora a delineare il versante prettamente teoretico di tale presa di parola in termini creativi, ossia il concetto di trascendenza femminile, in relazione al principio del piacere.

---

[242] *Ivi*, p. 36.
[243] *Ibid*.
[244] *Ivi*, p. 37.

3.6. La donna clitoridea

> Il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene[245].

Il testo *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971) si apre con l'affermazione perentoria qui riportata. Occorre ora sciogliere il linguaggio tipicamente assertivo di Lonzi, per codificarne le sfaccettature di significato. Da quanto sopra esposto, emerge dunque una prima divaricazione tra la sessualità femminile e quella maschile, ciò che ci permette di inquadrare cosa intenda Lonzi con "donna clitoridea", figura in stretto legame alla specificità della sessualità femminile appena menzionata. A tal fine, procediamo nella trattazione:

> Nell'uomo dunque il meccanismo del piacere è strettamente connesso al meccanismo della riproduzione, nella donna meccanismo del piacere e meccanismo della riproduzione sono comunicanti, ma non coincidono[246].

Prosegue, in tale passaggio, la differenziazione: se, nel primo caso, non risulta possibile distinguere il «meccanismo»[247] del piacere, da quello riproduttivo, nel secondo, al contrario, gli stessi sono definiti sì come «comunicanti»[248], eppure distinguibili. Pur, a causa dell'opera di colonizzazione dell'immaginario, prodottasi entro una cultura di stampo patriarcale, la donna si trova a credere che anche, anche nel suo caso, piacere e riproduzione debbano coincidere nello stesso organo[249]. Quanto consegue a tale impostazione è quindi la localizzazione della soggettività femminile entro un modello desiderante che, oltre a non appartenerle, perché posto dall'uomo, la getterebbe nuovamente entro una posizione subordinata, sottomessa in quanto mera funzione complementare al godimento maschile.

> 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[250].

Nonostante a tale altezza non siano ancora distinte le due figure di "donna vaginale" e "donna clitoridea", possiamo comunque dedurre da quanto detto che la prima non potrà che indicare una forma di vita (come vedremo, di soggettivazione di sé) rispondente alla complementarietà con

---

[245] C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 77.
[246] *Ibid*.
[247] *Ibid*.
[248] *Ibid*.
[249] Cfr., *Ivi* pp. 77 – 78: « Avere 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 altro tipo di colonizzazione».
[250] *Ivi*, p. 79.

l'uomo, ossia al modello imposto entro una società patriarcale[251], un paradigma speculare rispetto a quello maschile (quindi di corrispondenza tra piacere e meccanismo riproduttivo), e ad esso finalizzato. Al contrario, invece, la clitoridea è colei che resiste a tale riduzione della sua differenza ad unicum maschile, spacciato come neutrale nella sua pretesa di valere indifferenziatamente[252].

Notiamo quindi come tale rapporto di conflitto si generi proprio a partire dalla diversificazione interna (tra clitoridea e vaginale) propria del corpo femminile, che presenta una divaricazione effettivamente attestabile tra organo finalizzato al piacere sessuale ed organo predisposto alla fecondazione. Tale opera di destrutturazione, sorgendo dalla discontinuità propria di qualsiasi donna, è quindi sempre possibile per colei che voglia soggettivarsi a partire da sé, esprimendo una sessualità in proprio. Allo stesso tempo, inquadrare la dominazione del piacere femminile come la condizione vigente entro una società patriarcale, non può che escludere categoricamente qualsiasi illusione di riparo all'interno di una presunta "zona franca" non colonizzata. L'obbiettivo è dunque quello di rendere la sessualità della donna costitutivamente problematica, per sottrarla a qualsiasi localizzazione patriarcale, e questo, paradossalmente, pur partendo da un dato biologico, aldilà di ogni identificazione stabile in termini prettamente fisiologici, come avremo modo di approfondire[253].

> Ecco che un organo di piacere indipendente dalla procreazione quale è la clitoride perde quel ruolo secondario e transitorio nella sessualità femminile, che le era stato decretato dal patriarca e diventa l'organo in base al quale "la natura" *autorizza* e *sollecita* un tipo di sessualità non procreativa.[254]

Dal passaggio riportato emerge come si possa parlare della figurazione della donna clitoridea nei termini di una "trascendenza": il dato meramente fisiologico (la clitoride) è il solo punto di partenza, il trampolino di lancio da cui interrogare la propria istanza desiderante. Si trascende così la dimensione meramente corporea, legata al vissuto, per far sì che tale rivelazione più immediata, materiale si volga ad un'autonoma presa di coscienza, ovvero una risignificazione singolare di quanto esperito. Da qui, dunque, l'impossibilità di determinare alcuna scala valoriale tra donne più o meno emancipate: si tratterebbe piuttosto di una gamma di casi possibili, propri di diverse e singolari prese di coscienza della propria istanza desiderante; ciò dal momento che qualsiasi donna è, come abbiamo

[251] Cfr., *Ibid*.: «La cultura sessuale patriarcale, essendo rigorosamente procreativa, ha creato per la donna un modello di piacere vaginale».
[252] *Ivi*, pp. 83 – 84.
[253] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., pp. 172 – 176.
[254] C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 80, corsivo mio. Sullo stesso tema rimandiamo a *Ivi*, p. 108, corsivo mio: «la prima operazione da cui prende quota l'esistenza femminile è quella che, riconoscendo nella colonizzazione sessuale la condizione di base dell'indebolimento e dell'assoggettamento della donna, *parte* da lì da dove ogni donna per liberarsi *parte*».

visto, sia colonizzata che potenzialmente emancipata, ossia libera perché interrogatasi a partire dal proprio piacere.

> [La] donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca mentre la clitoridea è una che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro, che sono quelle che hanno presa sulla donna passiva, e si è espressa in una sessualità non coincidente col coito. Tra queste due risposte alla condizione e alla cultura sessuale maschile, si pone tutta quella parte di donne la cui situazione nel sesso riflette una scarsa possibilità di identificarsi nel fenomeno, in un'infinità di circostanze soggettive e oggettive che arriva fino alla negatività assoluta in qualsiasi forma di sessualità[255].

Per precisare dunque come la donna clitoridea rischi, senza trascendenza, di rilocalizzarsi patriarcalmente, rimandiamo a quanto segue:

> È importante per noi affermare il proprio sesso e non solo averlo soddisfatto. Che significato liberatorio può avere la soluzione offerta dalla donna emancipata? In presunta parità con l'uomo […], 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[256].

Si fa qui una critica al modello dell'emancipazione sessuale. Si tratterebbe cioè del caso in cui la donna, credendosi libera dalla colonizzazione patriarcale per mezzo del solo soddisfacimento del piacere in quanto componente esclusivamente fisiologica, si riduca a non trascendere quest'ultimo, a non interrogarlo al fine di renderlo un viatico di soggettivazione di sé, di autentica presa di coscienza. Senza tale ulteriore livello di significazione, non si può che riposizionarsi nuovamente come irretite dal desiderio maschile. Si figurerebbe cioè in quanto libere, ma questo a partire da un occhio altro che continuerebbe a dettare le regole del gioco, senza dunque problematizzare a partire da sé, da una presa di coscienza, tale determinazione esterna del proprio stesso desiderio. Ciò significa quindi ricadere entro un modello normativo che pretenda di determinare un'essenza specifica del femminile (in questo caso, di un soggetto femminile presumibilmente emancipato), che finisce per essere nuovamente limitata a modello di condotta univoco, indifferenziato, e per giunta collocato entro un piano tutto immanente[257].

L'obbiettivo è invece quello di offrire una diversa forma di trascendenza rispetto a quella maschile, ossia una trascendenza che si radichi nella differenza del vissuto singolare, ma senza che questo finisca per sostanzializzarsi entro un piano fisiologico di carattere prescrittivo. La figura della

---

[255] *Ivi*, pp. 83 – 84.
[256] *Ivi*, pp. 85 – 86. Sullo stesso tema della "donna emancipata" rimandiamo a *Ivi*, pp. 98 – 99.
[257] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 177.

donna clitoridea è quindi un'immagine atta ad indicare un percorso di presa di coscienza che, a partire dall'esperienza corporea, possa significarsi in direzioni inedite. Ciò è possibile per qualsiasi donna che, da colonizzata, voglia reiteratamente porsi in una condizione di resistenza entro l'immaginario maschile-patriarcale, senza mai illudersi di affrancarsi pienamente dalla propria condizione di vaginalità.

> 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 donna clitoridea è una donna che ha resistito sull'autocoscienza reprimendo in sé stessa tutta una parte di femminilità che l'uomo aveva imposto e alimentato nella donna, ma lui non l'ha fatto sulla garanzia della liberazione, ma sull'autenticità che può finire nel nulla di fatto[258].

3.7. *Il secondo ceppo della simbolizzazione: la sessualità*

Torniamo ora ad alcune puntualizzazioni del primo capitolo della qui presente trattazione, in particolare concentriamoci su una breve ricapitolazione dei due ceppi di simbolizzazione esposti da Irigaray in *Etica della differenza sessuale* (1985): il ceppo del «mucoso»[259], ossia la dimensione intrattenuta dalla donna con la sua sessualità, e il piano genealogico madre-figlia (il «medesimo»[260]). Abbiamo trattato, sempre nel primo capitolo, di come la tradizione del pensiero della differenza italiano afferente alla Libreria delle donne di Milano, abbia priorizzato il secondo ceppo, e questo in favore di una progressiva dissolvenza della componente sessuale, legata all'istanza del piacere come viatico di soggettivazione di sé, ossia di simbolizzazione atta all'iscrizione entro il legame sociale.

Lonzi e, con essa, il filone del pensiero della differenza maggiormente legato all'esperienza femminista di Rivolta, sembra invece continuare la tradizione di Irigaray nella direzione opposta[261]. Abbiamo infatti visto che è la donna clitoridea, quale figurazione immaginaria, indice di un rapporto resistenziale ai codici socio-culturali di matrice maschile-patriarcale, a permettere l'apertura di quello spazio vuoto atto alla produzione di una propria trascendenza, indicata sempre dalla figurazione di una clitoridea capace di interagire fruttuosamente con la propria istanza desiderante, per significarla a partire da sé.

> [La] donna clitoridea testimonia pertanto di una figurazione a livello immaginario, figurazione co-estensiva al movimento della trascendenza femminile. Quest'ultima, infatti, si esplica nella

[258] *Ivi*, pp. 111 – 112.
[259] L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit., p. 55.
[260] *Ibid*.
[261] Sottolineiamo qui come, secondo Irigaray, i due ceppi debbano sempre necessariamente darsi nella loro interdipendenza, ai fini di una fruttuoso accesso al piano simbolico.

> modulazione simbolica del radicamento corporeo, o se si vuole si espleta nello spazio interstiziale tra immediatezza e significazione[262].

La sessualità femminile sarebbe quindi, in Lonzi, l'autentico *medium* di simbolizzazione: precisiamo, nuovamente, ove quest'ultima venga tuttavia intesa come spazio produttivo di significazione, strettamente legato ad un immaginario da destrutturare a partire dalla propria singolare esperienza di decolonizzazione.

> [Lo] spazio di «autonomia simbolica» da parte della donna deve risultare dall'articolazione inedita di sessualità e simbolico, o se si vuole di piacere e parola. […] in Lonzi il livello simbolico si caratterizza non tanto per essere un ordine di senso, quanto per fungere da spazio di significazione. […] il simbolico in quanto spazio di significazione consente di costituire un «luogo proprio» in cui la soggettività femminile può sottrarsi all'insignificanza che ella medesima tende ad attribuirsi per infondere senso al proprio vissuto, in particolar modo per quanto concerne il proprio vissuto erotico[263].

Alla luce di quanto qui detto, possiamo quindi ora ricomprendere perché abbiamo ritenuto necessario, fin dal primo capitolo, riattraversare il pensiero di Irigaray, ora ricondotto, in Lonzi, all'istanza del piacere sessuale. Ciò riteniamo sia infatti fondamentale per un duplice intento. *In primis* si vuole così mostrare come anche la tradizione afferente a Rivolta Femminile possa essere messa in dialogo con la produzione di Irigaray, contrariamente ad una interpretazione univoca del pensiero della differenza, ove questo lo si voglia ricondurre solo all'istanza paradigmatica dell'ordine simbolico della madre, afferente quindi all'esperienza delle milanesi, che sole avrebbero attinto alla riflessione di Irigaray. Da ciò ne consegue una sfida: rilanciare il concetto "originario" di differenza, per declinarlo secondo direzioni nuove, creative ed impreviste, a partire dunque da una connotazione del "sessuale" come mezzo di simbolizzazione: ciò che, come abbiamo avuto modo di approfondire nel qui presente capitolo, risulterebbe oltremodo riduttivo, se determinato in senso esclusivamente fisiologico.

Proprio a tal fine concludiamo quindi sottolineando come la pratica autocoscienziale permetta di mantenere irrisolta la problematicità del concetto di differenza, mantenendo cioè strutturalmente aperta la significazione singolare del piacere sessuale. Torniamo quindi ad un passo de *La donna clitoridea e la donna vaginale*.

---

[262] G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 192.
[263] *Ivi*, pp. 194 – 195.

> Quando diciamo di riporre la nostra forza nella donna clitoridea non intendiamo fare una discriminazione di valore tra le donne, solo indicare la reazione caratteriale che ha in sé le premesse dell'autocoscienza[264].

Quanto qui esposto risulta di fondamentale importanza ai fini della nostra trattazione. Emerge quindi quanto detto circa la donna clitoridea come mera figurazione, come modello atto ad indicare, a suggerire una presa di coscienza di sé che deve essere per l'appunto singolare, così da articolarsi secondo vie inedite, non predeterminabili in senso univoco (come paradigma, modello emblematico da seguire). È dunque la pratica autocoscienziale ciò che permette di trascendere una connotazione meramente fisiologica della differenza, cosicché il piano della corporeità funga solo da autorizzazione, da sollecitazione ad una significazione dinamica, sempre aperta, data dall'autocoscienza come laboratorio di sperimentazione di sé[265].

> La donna vaginale, rompendo la simbiosi con l'uomo, ritrova con la donna clitoridea una globalità di esperienze da cui l'uomo la sottrae istigandole un atteggiamento di difesa e di incomprensione che in realtà è il suo[266].

Tale soggettivazione autonoma è possibile infatti solo nel reciproco riconoscimento tra donna vaginale e donna clitoridea, quest'ultima indicata non come modello gerarchicamente superiore al primo, ma solo come figura atta ad instillare nella vaginale la sua singolare fucina creativa, cosa che non potrà che declinarsi in direzioni radicalmente diverse da quelle della clitoridea, che non funge così da alcun paradigma autorevole. Ciò che accumuna quindi i due soggetti, entro lo spazio autocoscienziale, è il riconoscere la condivisa soggezione entro lo spazio simbolico maschile-patriarcale (subordinazione che, verbalizzata a partire dal vissuto singolare, non potrà quindi che essere rispettivamente differente da quella di ogni altra componente del gruppo). Ed è qui, nel dirigere le proprie energie in uno spazio comune di costruzione del sé, che la soggettività di entrambe può manifestarsi nella sua singolare trascendenza[267].

---

[264] C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, cit., p. 91.
[265] Cfr., *Ivi*, p. 80: «Ecco che un organo di piacere indipendente dalla procreazione quale è la clitoride […] autorizza e sollecita un tipo di sessualità non procreativa».
[266] *Ivi*, p. 130.
[267] Cfr. G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, cit., p. 190 – 191.

CONCLUSIONE

Nella presente tesi l'obbiettivo era quello di dimostrare come le pratiche femministe fungano da istanza critica di riferimento della produzione teorica, frutto dello stesso contesto di sperimentazione interno ai rapporti tra donne. Questo perché, in caso contrario, il rischio risiederebbe sia nella formulazione di teorie che ricalchino un'essenza del femminile, interpretata qui come una rinnovata veste di subordinazione patriarcale, sia nella perdita di una soggettivazione radicalmente autentica di sé, istanza legata alla sperimentazione creativa del proprio desiderio.

All'interno del primo capitolo abbiamo potuto osservare come la pratica dell'affidamento sia sorta a partire dalla prassi: in particolare, a partire dal rifiuto dell'autocoscienza, ritenuta non più capace di significare il desiderio femminile, perché incapace di mediare con l'esterno, di far sì che esso si inscriva fruttuosamente nel simbolico. È dunque dall'*impasse* della singolarità desiderante, che si declina diversamente la pratica, così che questa possa nuovamente portare alla soggettivazione di sé: è da tale determinata necessità concreta, che nasce la pratica dell'affidamento, in rapporto alla figura della madre simbolica.

Purtuttavia, abbiamo poi potuto constatare come la sistematizzazione dell'ordine simbolico della madre abbia condotto, all'interno dei rapporti tra donne, ad una nuova situazione di stasi. Si tratta di quanto Putino osserva in riferimento alla "via maestra" del femminismo della differenza, all'altezza degli anni Novanta del secolo scorso: una mancata soggettivazione autentica di sé, ovvero un ripiegamento entro un piano immaginario, senza operare quell'inscrizione singolare entro il simbolico, a partire dal proprio desiderio reso finalmente parlante. Dall'interrogazione del presente, sempre a partire dalla relazione tra donne, sorge quindi l'inquadramento di una pratica di soggettivazione che riabiliti la divergenza, quale componente imprescindibile alla soggettivazione autentica di sé, ciò in riferimento alla dimensione erotica, quale piano nuovamente posto ad attenzione privilegiata.

In chiusura, abbiamo quindi osservato come "all'origine" del pensiero della differenza, la produzione concettuale debba sempre continuare a giustificarsi a partire dalla concretezza delle relazioni tra donne, riferendoci nello specifico alla pratica autocoscienziale. È solo entro questo perimetro (ascrivibile ad una dimensione immaginaria di decolonizzazione dalle sedimentazioni patriarcali), che il principio del piacere (legato alla figurazione, da parte di Lonzi, della donna clitoridea) può continuare ad operare come significante dinamico della differenza sessuale, così che la soggettivazione di sé possa sempre darsi come presa di coscienza autonoma, senza mai scadere a principio identitario di tipo normativo; quanto invece rischia di accadere con lo slittamento della differenza da "sessuale" a "sessuata", in termini prettamente fisiologici.

Dalla nostra analisi risulta dunque innanzitutto la ricca disomogeneità interna alla tradizione italiana del pensiero della differenza. Puntualizziamo, a tal proposito, una serie di considerazioni particolarmente emblematiche, secondo quanto emerso dalla nostra trattazione.

Nonostante, tra la fine degli anni'80 e l'inizio del decennio successivo, l'esperienza milanese legata alla Libreria delle donne di Milano tenda ad imporsi come riferimento teorico-pratico della tradizione tutta, abbiamo pur sottolineato come risulti tendenzioso ridurre la riflessione sulla differenza sessuale al solo paradigma delle milanesi. Infatti, anche ove l'autocoscienza venga da quest'ultime rifiutata, ciononostante essa continua ad essere praticata capillarmente, fin dagli anni Settanta; sul versante teorico, invece, abbiamo osservato come lo slittamento della differenza al paradigma esclusivo della sessuazione madre-figlia costituisca un'istanza propria di tale specifico filone del pensiero della differenza sessuale, prerogativa che non può dunque essere estesa *in toto* a tutta la tradizione italiana del femminismo della differenza. Inoltre, abbiamo trattato di come risulti pertinente porre una linea di continuità tra la riflessione di Irigaray sui ceppi di simbolizzazione e la produzione lonziana circa il principio del piacere clitorideo; ciò contrariamente ad una interpretazione maggioritaria che vedrebbe solo nell'esperienza milanese una diretta linea di continuità con Irigaray.

Abbiamo inoltre potuto osservare come il venir meno della critica interna alla sistematizzazione teoretica proceda di pari passo ad un progressivo distanziamento dalla portata "originaria" del concetto di differenza: in primissima battuta si tratta infatti di un significante critico, destabilizzante, mai riducibile ad una determinazione univoca, inscritta entro un piano meramente biologico-fisiologico. A tal proposito possiamo dunque sottolineare come ciò comporti una perdita inevitabile della radicalità del pensiero della differenza. Riteniamo infatti che la dirompenza di tale tradizione femminista risieda in quanto ha primariamente significato per il soggetto del femminismo: potersi dire da sé, poter rendere cioè parlante il proprio desiderio singolare, senza con ciò ricondurre la propria soggettivazione a modello univoco di comportamento. È quanto abbiamo determinato nei termini di una trascendenza di sé, che non testimoni a detrimento del proprio vissuto esperienziale (quindi, della propria immanenza), senza tuttavia slittare entro una codificazione prescrittiva dell'"emancipazione femminile" (quanto non potrebbe che cadere entro un piano di mera immanenza non più interrogabile nel proprio divergere).

Il risultato più rilevante riteniamo dunque consista nella possibilità, offerta dalla qui presente trattazione, di rilanciare l'istanza specificamente pratica della dimensione desiderante: quanto abbiamo visto ascrivibile sia al principio del "partire da sé", relativamente alla pratica parresiastica, in Putino, sia alla pratica autocoscienziale di Lonzi e Rivolta Femminile. In entrambi i casi, si tratterebbe infatti di pratiche femministe concrete, determinate come punto di partenza non abbandonabile in quanto tale, anche se modulabile diversamente in base al contesto specifico, poiché permetterebbero

un posizionamento d'interrogazione interna, rispetto a qualsiasi sistematizzazione prodotta sul piano teorico. Ambedue le femministe, pur appuntandosi al principio della sessualità (frutto, dunque, di una riflessione teoretica), sfuggono poi ad una riconduzione unilaterale di quest'ultima, perché rimandano sempre ad una significazione del desiderio ascrivibile al piano della presa di coscienza singolare. In tale sottrarsi rispetto a qualsiasi *reductio ad unum*, consiste dunque un concetto di "differenza" capace di non ridursi al piano ontologico, ad alcuna "essenza" dell'essere donna, così come una soggettivazione che significhi il piacere al di là della corporeità pura e semplice. Sottolineiamo nuovamente come ciò non comporti, né in Putino, né - tantomeno - in Lonzi, alcuna perdita della specificità relazionale propria delle pratiche femministe: rendere la propria differenza, ossia il proprio desiderio, parlante, è possibile solo entro una situazione di reciproca risonanza tra donne, così come abbiamo visto avvenire, ad esempio, tra Vita e Virginia e tra Carla e Sara; il proprio differire non può dunque che darsi sempre come un trascinamento di sé oltre sé operato dall'altra, che allo stesso modo si trova coinvolta nella medesima esperienza di rottura per il tramite di una parola altrettanto straniante.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

C. Lonzi, *Taci anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.

C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, La Tartaruga, Milano 2023.

L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, Manifesto Libri, Roma 1998.

L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2003.

A. Putino, *La cura di sé*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori Editore, Napoli 1996.

A. Putino, *Partire da sé*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino*, Liguori Editore, Napoli 2010.

A. Putino, *Amiche mie isteriche*, Cronopio, Napoli 2018.

Rivolta Femminile, *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.

Letteratura secondaria

M. L. Boccia, *L'io in rivolta*, La Tartaruga, Milano 1990.

M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002.

T. Dini, *Femminismo e Biopolitica. Note sul pensiero di Angela Putino*, in S. Tarantino e G. Borrello (a cura di), Esercizi di composizione per Angela Putino, cit.

I. Dominijanni, *Il desiderio di politica* in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

M. Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, Joseph Pearson, Evanston 1985.

M. Foucault, *Il gioco*, in *Eterotopia* (AA. VV.), Mimesis, Milano 1994.

M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto 1981-'82*, in *Résumé des cours 1970-'82*, BFS Edizioni, Pisa 1994.

G. Gambaro, *Controstoria del pensiero della differenza sessuale: da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, Derive Approdi, Bologna 2025.

P. Godani, *Deleuze*, Carrocci Editore, Roma 2009.

L. Irigaray, *Il corpo a corpo con la madre*, in L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.

L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990.

L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2017.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

L. Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*, Quodlibet, Macerata 2010.

C. Martucci, *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

G. Rametta, *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008.

M.-M. Rivera Garretas, *Nominare il mondo al femminile*, Editori Riuniti, Roma 1998.

G. Stanchina, *La filosofia di Luce Irigaray. Pensare e abitare un corpo di donna*, Mimesis, Milano 1996.

V. Woolf, *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 2014.