

## Relazioni significative. Femminismi ed Environmental Humanities

Federica Giardini  
(Università Roma Tre)

Pubblicato: 28 febbraio 2025

**Abstract** – The conference *Slogare la voce* provided an opportunity to weave together moments from my academic journey – both distant and recent. This connection did not unfold in a linear or progressive manner but rather in a recursive fashion. At various points, my attention has been drawn to the interplay between speech and silence, between what is said, what is sayable, and what remains outside discourse. This ‘outside’ is by no means an inert residue; rather, it belongs to the realm of forces – an attractive force, a centripetal or centrifugal impulse – that disrupts the established order in various forms and ways. This contribution traces this intellectual trajectory by engaging with key feminist thinkers – particularly Luce Irigaray, Gayatri Chakravorty Spivak, and Carol Gilligan – before moving towards more recent perspectives in the field of Environmental Humanities, which explore extralinguistic and transspecies relationships.

**Keywords** – Ecofeminism; Environmental Humanities; Political philosophy.

**Abstract** – La giornata di studi *Slogare la voce* si è presentata come un’occasione per legare momenti del mio percorso oramai antichi ad altri più recenti. Un legame che si è svolto in modo non lineare e progressivo, ma piuttosto ricorsivo. Sono infatti diversi i momenti in cui la mia attenzione si è concentrata sull’intreccio tra parola e silenzio, tra ciò che viene detto, ciò che è dicibile e ciò che ne rimane fuori. Questo ‘fuori’ non è affatto un residuo inerte, è piuttosto dell’ordine delle forze – una forza attrattiva, una spinta centripeta o centrifuga, che smuove l’ordine vigente in forme e modi diversi. Il contributo procede dunque a svolgere questo percorso appoggiandosi alla lettura di alcuni classici dei femminismi – in particolare Luce Irigaray, Gayatri Chakravorty Spivak e Carol Gilligan – per arrivare alle prospettive più recenti, aperte nel campo delle Environmental Humanities, sul tema delle relazioni extralinguistiche e transspecie.

**Parole chiave** – Ecofemminismi; Environmental Humanities; Filosofia politica.

Giardini, Federica, *Relazioni significative. Femminismi ed Environmental Humanities*, «Finzioni», n. 8, 4 - 2024, pp. 6-17.  
[federica.giardini@uniroma3.it](mailto:federica.giardini@uniroma3.it)  
<https://doi.org/10.6092/issn.2785-2288/21391>  
[finzioni.unibo.it](http://finzioni.unibo.it)

Copyright © 2024 Federica Giardini  
The text in this work is licensed under Creative Commons BY-SA License.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

1. *Il corpo isterico. Il non verbale come matrice del dicibile*

Un lavoro di Luce Irigaray in particolare getta una luce inedita sui rapporti tra linguaggio, non verbalizzabile e libertà, *Speculum. L'altra donna*. *Speculum* è stato accolto come un testo fondamentale, che apre a un nuovo modo di pensare all'essere donna nella tradizione di pensiero occidentale. Si tratta di una vera e propria operazione teorica che attinge alla filosofia, alla psicoanalisi e al movimento delle donne.

In quegli anni Irigaray era allieva dello psicoanalista Jacques Lacan, psicoanalista a sua volta e attiva nel gruppo di donne *Psychanalyse et politique* fino al 1970. All'uscita di *Speculum*, nell'ottobre 1974, Irigaray viene sospesa dagli incarichi di insegnamento che ricopriva fino a quel momento all'università di Vincennes – università che era stata al centro del Sessantotto. C'è anche questo in *Speculum*, uno scontro sulla libertà per parte di donne che i protagonisti del Sessantotto non sono stati in grado di cogliere.

Filosofia e psicoanalisi, una psicoanalisi che nella versione lacaniana dà molta attenzione al linguaggio, sono gli assi portanti che Irigaray mette a frutto e scompiglia in *Speculum*. Dice dunque Irigaray: «ogni teoria del “soggetto” si trova sempre ad essere appropriata al maschile [...] e così la donna non ha ancora avuto luogo»<sup>1</sup>.

Sono le frasi d'inizio dei due capitoli che aprono e chiudono la seconda sezione, quella dell'exkursus sui momenti del pensiero occidentale. Dichiarazioni nette, perentorie: non c'è luogo teorico, non c'è concetto che una donna possa mettere a frutto per sé, per far parlare la propria differenza. Irigaray sta dunque facendo pulizia delle illusioni; altrove critica le donne 'sapienti', quelle che pensano di poter entrare nell'ordine del sapere costituito e usarlo senza ulteriori sovversioni. Bando a queste illusioni: nella teoria una donna, la donna, non ha posto, o meglio ha un posto predefinito, quello che l'uomo e il suo discorso le riserva. Né Freud, grande pensatore dell'inconscio, né i vari filosofi sono capaci di creare uno spazio di pensiero in cui la donna, una donna, possa dire liberamente la propria esperienza, darle una forma. Anzi, e di qui il titolo, il femminile, in tutte le figure che assume – la donna castrata, la madre fallica, la materia informe, la natura gratuita, l'esclusa etc. – è lo specchio, il supporto, il suolo perché il soggetto maschile possa ritrovarsi, possa riconoscersi uguale a sé stesso.

Di fronte alla compattezza della chiusura discorsiva, Irigaray propone alcune strategie discorsive, tra le quali quella di «rinforzare, fino all'esasperazione, il malinteso»<sup>2</sup>. Emerge così un uso sovversivo del linguaggio stesso. Un uso che si alimenta delle forme espressive, non linguistiche, del corpo squassato dal sintomo isterico:

come fare? poiché le parole 'sensate' [...] sono impotenti a tradurre ciò che è pulsante, sospeso e sfocato [...]. Allora... mettere ogni significato sotto sopra, dietro davanti, alto basso. *Scuoterlo*

<sup>1</sup> L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna* (1974), Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 129 e 210.

<sup>2</sup> Ivi, p. 138.

*radicalmente*, riportandovi, reintroducendovi quelle convulsioni che il suo ‘corpo’ patisce [...]. Insistere inoltre e deliberatamente su quei *vuoti* del discorso che ricordano i luoghi della sua esclusione, spazi bianchi che con la loro *silenziosa plasticità* assicurano la coesione, l’articolazione. [...] Bisogna che per un tempo non si possa più prevedere da dove, verso dove, quando, come, perché... queste cose succedono....<sup>3</sup>

Irigaray fa riferimento alla figura dell’isterica e al modo in cui mette in scena il desiderio del padre: la messa in scena è così eccessiva che produce uno svelamento di quello che invece le convenienze sociali vogliono nascondere. Nella scrittura ciò significa non stare alla lettera di quello che gli uomini effettivamente dicono della madre, della donna, del femminile, ma piuttosto cercare i punti dove non riescono più a dire, si contraddicono, saltano a delle conclusioni la cui necessità sfugge, là dove ci sono dei vuoti. È una vera e propria guerra che va mossa contro l’ordine discorsivo fallocentrico, assumendo deliberatamente il disordine di quell’ordine. Questo disordine è proprio la figura dell’isterica, con i suoi sintomi, con la ripetizione caricaturale di ‘così come tu mi vuoi’, come eccesso.

Va qui segnalato un paradosso. Irigaray ribadisce continuamente che la donna ha per destino il mutismo, non può produrre un pensiero che sia suo, che faccia riferimento a un proprio ordine, eppure, lei stessa, donna che denuncia questo mutismo, gli muove guerra, parlando, con grande finezza e maestria. Sta rivelando una trappola simbolica che si chiude sulla soggettività femminile, la rivela e la articola nei minimi dettagli, eppure in questo gesto di disvelamento della trappola lei è altrove, non vi rimane chiusa dentro. E ancora. Se la donna rimane disordine, è disordine, coincide con esso, che guerra può mai fare? *Speculum* è il grande esempio di un conflitto agito, mirato, dove la padronanza di sé, di ciò che si vuol dire, di ciò cui si mira, ha la sua parte.

In effetti, il lavoro di Irigaray è tutt’altro che disordinato e informe: la maestria della scrittura in *Speculum* smentisce quel preteso disordine. Irigaray piuttosto lo assume deliberatamente e, talora, la sua maestria è tale che la scrittura esemplifica la fluidità di cui lei parla in *Il volume senza contorno*. È già fuori da quel disordine, e anche da quell’ordine. Altrimenti non avrebbe potuto muovergli guerra. La grandezza di questo testo, la sua fecondità, sta nel fatto che il grande e imponente disvelamento dei meccanismi di esclusione che regolano il pensiero occidentale viene in qualche misura smentito nel testo stesso. La trappola descritta è una trappola in cui Irigaray non sta già più.

La lettura che voglio dare è che questo non esserci già più accade in virtù dei suoi rapporti politici con altre donne, intrattenuti fino al 1970. Reali rapporti con altre donne, rapporti che venivano elaborando un pensiero, al di là di uno stato di guerra che registra un’oppressione. Questi rapporti hanno creato lo spazio extrateorico, di esperienza, di vita, uno spazio che non è già più selvaggio, fatto com’è anche di parole teoriche, di conoscenze e letture, che hanno permesso a Irigaray di lottare sì contro le teorie dominanti, cercando di farle esplodere dal loro

<sup>3</sup> Ivi, p. 137.

interno, ma senza esserci tutta, senza coincidere con quel che loro dicevano. Ma di questo nel testo non si dice. È il non detto.

La grandezza di *Speculum* è data dalla tensione tra l'atto di guerra dichiarata e qualcosa che il testo non riesce a dire, le condizioni che hanno reso possibile quell'atto. Alle origini di *Speculum* è la mediazione di un sapere di donne che permette a Irigaray di non essere schiacciata, ammutolita dal corpo a corpo con la teoria. Un certo rapporto tra teoria e politica in cui uno dei due termini, la politica, in questo grande testo, è rimasta non detta. In effetti, l'autrice ha vissuto, sperimentato, la possibilità di un amore delle donne per loro stesse. E con 'amore' non intendo il compiacimento o una statica accettazione di sé. In altri termini, solo sperimentando uno scambio che rende amabili a sé e all'altra, è possibile portare la guerra fuori di sé, non coincidere con essa, non stare ai suoi termini, è possibile agire lo scontro anziché essere il terreno di quello scontro. Se non fosse stato così, *Speculum* sarebbe rimasto un grido di indignazione, doloroso quanto sterile, un 'non è vero' urlato agli autori che si arrogano la pretesa di dire la verità sulla donna. L'amore in questo caso può allora essere inteso come ciò che genera la capacità di discernimento, ciò che rende capaci di mirare la rabbia, la rivolta, sapendo insieme ciò che si vuole, ciò che vale per sé. Insomma, l'amore, di sé, dell'altra, è la condizione per condurre una guerra che sia simbolica.

## 2. Il silenzio nella politica tra donne

Se per Irigaray il mutismo è destino femminile nell'ordine del discorso patriarcale, in un altro testo, scritto nell'immersione delle pratiche politiche tra donne, il mutismo diventa «obiezione».

Siamo a metà degli anni Settanta, trionfano i collettivi, mobilitati su diverse posizioni nella campagna per la legalizzazione dell'aborto, sancita nel 1978. Tuttavia, il più grande collettivo femminista milanese, quello di viale Col di Lana, è in crisi, non per difetto di presenze fisiche, che sono numerosissime, ma per una certa mancanza di parola partecipata. Lia Cigarini e Luisa Abbà scrivono *L'obiezione della donna muta* (1995): si tratta di un passo a lato rispetto al femminismo delle grandi manifestazioni e dei grandi numeri, che mira a cogliere il significato di un nuovo silenzio femminile, quello tra donne.

Ho sentito un senso di soffocamento quando si parlava (io stessa avevo fatto di tutto perché si arrivasse a questo discorso) del Collettivo come luogo di confronto fra pratiche politiche diverse, desideri diversi, ecc. e insieme irritazione per alcuni interventi demagogici in difesa delle donne spoliticizzate. Fisicamente mi sono allontanata dal cerchio di quelle che stavano attente alla discussione. Non era mai successo. Ho cercato di capire. L'attenzione, direi la tensione politica, al Collettivo, al suo funzionamento, aveva con violenza negato la parte muta di me, quella che non può e non vuole parlare e che per questo non accetta d'essere descritta, illustrata, difesa da nessuno. Né dal Collettivo né dagli analisti né da quella parte di me che parla. Ho deciso di finire l'analisi, durata

sette anni, dopo un lungo silenzio, l'avevo chiesta per riuscire a parlare, la chiudevo con il desiderio di non parlare.<sup>4</sup>

Come fare? poiché le parole 'sensate' [...] sono impotenti a tradurre ciò che è pulsante, sospeso e sfocato [...]. Allora... mettere ogni significato sotto sopra, dietro davanti, alto basso. *Scuoterlo radicalmente*, riportandovi, reintroducendovi quelle convulsioni che il suo 'corpo' patisce [...]. Insistere inoltre e deliberatamente su quei *vuoti* del discorso che ricordano i luoghi della sua esclusione, spazi bianchi che con la loro *silenziosa plasticità* assicurano la coesione, l'articolazione. [...] Bisogna che per un tempo non si possa più prevedere da dove, verso dove, quando, come, perché... queste cose succedono...<sup>5</sup>

Compare anche qui il corpo, ma inteso come sessualità, erotizzazione del pensiero e della presa di parola. Esiste un rifiuto del linguaggio, del verbale, quando questo non rende più conto della sua matrice libidica, desiderante. Questa indicazione mostra quanto non esistano spazi garantiti una volta per tutte quanto alla loro capacità di significare l'esperienza mantenendone le istanze di liberazione. Una capacità che è esposta all'entropia e di cui il silenzio è l'espressione. Per altri versi, il corpo isterico non compare più come sede di disordine eccedente, bensì come risorsa che costantemente richiama al nesso irrinunciabile tra linguaggio e affetti.

### 3. *L'indicibile e l'invisibile. L'ordine del discorso alla prova del postcoloniale*

In polemica con l'impostazione del gruppo dei Subaltern Studies, Gayatri Chakravorty Spivak – originaria di Calcutta che completa i suoi studi negli Stati Uniti – mette decisamente in discussione la possibilità che chi è subalterno possa parlare effettivamente. *Can the Subaltern speak?* esce nel 1988, scatena un dibattito molto acceso, spesso basato su fraintendimenti, tanto da essere considerato un manifesto dell'impossibilità di fare resistenza, di apparire sulla scena come soggetti narranti.

Spivak diffida della nuova posizione degli intellettuali occidentali, in particolare Foucault e Deleuze, che dichiarano la fine delle pretese occidentali: per lei parlare della fine, teorizzarla, significa rimettersi nella posizione di chi parla a nome dell'umanità intera. Anche se nella forma del pensiero critico, l'Occidente continua a produrre il proprio Altro, tanto più quando questa diagnosi di crisi viene assunta e utilizzata da soggetti non occidentali. Gli intellettuali del gruppo degli Studi subalterni assumono infatti l'impianto di Foucault, l'approccio che individua la presenza e il disciplinamento della parola del folle, per individuare i soggetti «subalterni», categoria che viene ripresa dal pensiero di Antonio Gramsci. Spivak definisce questa operazione una «violenza epistemica» che stringe nelle proprie categorie la parola degli intellettuali non occidentali che, assumendo le categorie altrui, chiedono «il permesso di narrare». Inoltre,

<sup>4</sup> L. Cigarini, L. Abbà, *L'obiezione della donna muta*, in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Parma, Pratiche, 1995, pp. 57-62: 59.

<sup>5</sup> Ivi, p. 137.

l'intellettuale indiano, utilizzando la categoria di soggetto subalterno ne riduce l'eterogeneità ed elabora un'unica posizione, quella anticoloniale.

La questione non riguarda tanto la partecipazione femminile alle insurrezioni, o le regole fondamentali della divisione sessuale del lavoro, per entrambe ci sono "prove". Piuttosto si tratta del fatto che, sia come oggetto della storiografia coloniale, sia come soggetto dell'insurrezione, la costruzione ideologica del genere mantiene l'uomo in posizione dominante. Se, nel contesto della produzione coloniale, il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è ancora più profondamente relegata nell'ombra.<sup>6</sup>

Ho sentito un senso di soffocamento quando si parlava (io stessa avevo fatto di tutto perché si arrivasse a questo discorso) del Collettivo come luogo di confronto fra pratiche politiche diverse, desideri diversi, ecc. e insieme irritazione per alcuni interventi demagogici in difesa delle donne spolticizzate. Fisicamente mi sono allontanata dal cerchio di quelle che stavano attente alla discussione. Non era mai successo. Ho cercato di capire. L'attenzione, direi la tensione politica, al Collettivo, al suo funzionamento, aveva con violenza negato la parte muta di me, quella che non può e non vuole parlare e che per questo non accetta d'essere descritta, illustrata, difesa da nessuno. Né dal Collettivo né dagli analisti né da quella parte di me che parla. Ho deciso di finire l'analisi, durata sette anni, dopo un lungo silenzio, l'avevo chiesta per riuscire a parlare, la chiudevo con il desiderio di non parlare.<sup>7</sup>

Ne risulta che la parola della subalterna si trova all'incrocio dell'esercizio di molteplici cancellazioni: non vista dall'Occidente, non contata dall'intellettuale indiano tra i subalterni, privata della parola da parte di chi è subalterno come lei. Cancellazione rispetto all'ordine della propria cultura, quando la vuole sottomessa, rispetto alla cultura 'liberatrice' che dice, al posto suo, in cosa consista la sua libertà.

#### 4. Un'apertura imprevista. Regimi di significazione

È senz'altro per la traccia lasciata in me dalle elaborazioni femministe sul non verbalizzabile, sul silenzio – in particolare sul fatto che non siano una dimensione meramente deprivata, ma anche una risorsa – che nel leggere a distanza di vent'anni il testo di Spivak è venuto in primo piano il modo in cui articola la soglia tra parola e silenzio, come anche il rapporto, tanto inaggrabile da diventare ovvio e impensato, tra parlare e ascoltare.

Ricordando il gesto di Bhubaneswari Bhaduri, la giovane donna che si suicida secondo il rito del sati, dell'immolazione sul rogo di cui aveva parlato in *Can the subaltern speak?* – e la cui «lezione avevo messo prima e sopra Foucault e Deleuze»<sup>8</sup> – Spivak riflette se quel gesto possa

<sup>6</sup> G.C. Spivak, *Can the Subaltern speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, p. 28. Traduzione dell'autrice.

<sup>7</sup> L. Cigarini, L. Abbà, *L'obiezione della donna muta*, in L. Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 59.

<sup>8</sup> G.C. Spivak, *Subaltern Talk: Interview with the Editors*, in D. Landry, G. Maclean, *The Spivak Reader*, New York-London, Routledge, 1996, pp. 287-308: 288.

essere ascoltato, preso in conto. Il suo lavoro, la sua interrogazione a partire da quel gesto, risponde già affermativamente, ma per arrivarci – anche attraverso le molte incomprensioni che ha ricevuto a sua volta – è necessario un pensiero fine sulla parola e sull'ascolto. Appare infatti come parlare, pur implicando un accesso alla verbalizzazione, non necessariamente comporti il pronunciamento di una parola significativa.

Spivak ci offre così una fine distinzione tra parlare (*to talk*), prendere parola (*to speak*) ed emettere suoni (*to utter*). *Speak* indica una transazione tra chi parla e chi ascolta – è il parlare ad altri o l'uno all'altro – e «questo è esattamente ciò che non è successo nella caso di una donna che prende il proprio corpo morente»<sup>9</sup> per minare i presupposti di emancipazione insiti nell'annullamento della pratica del sati. Spivak sottolinea inoltre che quel gesto non è stato compiuto da una donna subalterna. Bhubaneswari Bhaduri apparteneva alla classe media ed è dunque difficile inquadrare, e dunque rendere ascoltabile, il suo gesto come una rivolta contro l'oppressione sociale. La sua decisione è nata in una zona 'notturna', dove non agiscono conoscenze consapevoli, bensì stratificazioni di riflessi e di abitudini. Il gesto della giovane donna non può nemmeno essere equiparato al parlare (*to talk*) – all'emettere suoni articolati dotati di un significato oggettivo – quanto al proferire suoni (*to utter*), mandare segni attraverso il corpo. Torna in mente la distinzione tra parlare e fare rumore compiuta da Jacques Rancière<sup>10</sup>. Nello scontro tra plebei e patrizi, i primi compaiono come «animali fonici»<sup>11</sup>, viventi che emettono suoni non decifrabili dai patrizi, che non li riconoscono nemmeno come umani e dunque tantomeno come controparte. Spivak è interessata alla posizione in cui mettersi perché quell'espressione sia recepita.

##### 5. *Significare. Non atto, ma relazione tra ciò che si significa e l'ascoltare*

Le riflessioni di Spivak sulla posizione della subalterna mi hanno portata a cogliere la soglia che si trova all'incrocio del parlare-prendere parola-esprimere. Soglia inquietante che ripartisce la parola ascoltabile e la parola-rumore, che si riproduce continuamente come rischio e che non è collocabile in nessun luogo definitivamente circoscrivibile. Il silenzio che non entra nei conti, una «certa incapacità di compiere atti linguistici»<sup>12</sup>, è quello stato che richiama a una vigilanza continua. La mancanza di parola è al contempo un impedimento e una risorsa – per rimettere a fuoco cosa c'è da dire, cosa si sta esprimendo – che attraversa tutti e ciascuna, nelle relazioni con altre e altri, tra altre, tra sé e sé. La questione si sposta dunque. La liberazione è qualcosa di più che l'accesso al dicibile, al visibile e, insieme, ciò che ne rimane fuori appare in una prospettiva di forza emancipativa.

<sup>9</sup> Ivi, p. 289.

<sup>10</sup> J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), Milano, Meltemi, 2007.

<sup>11</sup> Ivi, p. 43.

<sup>12</sup> G.C. Spivak, *Subaltern Talk: Interview with the Editors*, in D. Landry, G. Maclean, *The Spivak Reader*, cit., p. 290.

In questa direzione, più recentemente, mi è stata utile la lettura del lavoro di Carol Gilligan, *Joining the Resistance*<sup>13</sup> (1993) e la riflessione su quanto aveva già scritto nel suo celebre testo *Con voce di donna*<sup>14</sup> (1987).

A contrasto con le tesi di Lawrence Kohlberg – che ascrivono alle donne una scarsa capacità morale, perché troppo influenzate dai legami affettivi e dunque inabili a giudicare in modo imparziale – l'autrice, anziché limitarsi a denunciare questa imputazione come effetto della segregazione domestica delle donne, mette in questione gli stessi criteri che producono quella diagnosi psicologica: essere giusti è effettivamente una questione di imparzialità e distacco? Ma la sovversione dell'ordine del discorso psicologico non si trova di per sé nelle donne prese a oggetto di studio, bensì nella postura assunta dalla stessa Gilligan: rifiutare di essere misurata, lei e le donne che intervista, e giudicata secondo criteri costruiti da altri, dalla cultura dominante e, insieme, generare un pensiero capace di rendere conto di una presunta anomalia o difetto femminile.

Un aspetto particolarmente significativo della ricerca di Gilligan è in effetti l'importanza attribuita alla voce. La voce, quella delle interviste costituenti il corpus della ricerca iniziale della pensatrice, che le permette di soffermarsi su esitazioni, contraddizioni, incongruenze. La voce, segno fisico di una singolarità che esprime un'epoca intera, non può che essere tale se udita, ascoltata. Nell'assumere che silenzi, esitazioni, contraddizioni abbiano una propria consistenza, siano altrettanti segnali e tracce di un'economia differente, l'autrice si avvicina al grande lavoro che è stato svolto attorno alla figura dell'isterica, come testimonia la sua stessa rilettura del percorso di Freud. Il sintomo, segno a cavallo tra corpo e parola, è già un atto significativo, è già dotato di verità, necessita però di un ordine del discorso che gli permetta di arrivare ad espressione o, più precisamente, di entrare nel circuito di relazioni, di quegli scambi che costituiscono il vivere comune.

Per Gilligan ascoltare i silenzi, le contraddizioni, il sintomo che emerge nel discorso, diventa così l'occasione per estendere il significato di resistenza. Innanzitutto, la voce che formula tale resistenza convoca la relazione tra parola proferita e parola ascoltata. L'ascolto appare come una dimensione originaria: ancora prima di parlare qualcosa è sempre già stato udito. La subalternità della ragazza che riesce a descrivere sé stessa solo secondo i valori della virilità, competizione, aggressività, arroganza, dell'alternativa secca tra il proprio interesse e quello altrui, è in realtà un essere obbediente. L'etimologia di obbedire rimanda infatti al senso dell'udito: è attraverso l'orecchio, uno dei sensi che più ci espongono all'esterno, che ci arrivano le ingiunzioni ad essere, e così il nostro parlare è già da sempre risposta. La voce, saper parlare, rimanda a quella postura originaria che ci costituisce, l'ascoltare. E tuttavia questa non è niente più e niente meno che un'occasione. Attraverso l'udito siamo infatti esposte alle richieste di inserirci in un quadro che si è già costituito e organizzato.

<sup>13</sup> C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere* (1991), Bergamo, Moretti & Vitali, 2011.

<sup>14</sup> EAD., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Milano, Feltrinelli, 1987.



La resistenza che si manifesta nella singolarità della voce è dunque quel primo movimento attraverso cui ciò che arriva come ingiunzione fin nell'intimo viene risospinto verso l'esterno. Nello spazio così ritrovato, il parlare non si dispiega immediatamente con coerenza, con la capacità cioè di farsi ascoltare. Ecco allora il secondo versante dove la relazione voce-ascolto compare: l'ascolto non è solo intenzione soggettiva, disponibilità verso chi parla, è soprattutto tensione relazionale a dare consistenza alla parola detta. Contro troppo facili e pacificanti interpretazioni del lavoro di Gilligan, nel verso di un invito al dialogo, sottolineo come il parlare diventa voce capace di farsi ascoltare quando lavora al proprio accadimento, quando crea e genera le condizioni per essere udita. In questo caso la resistenza mostra tutto il suo lato generativo. Unirsi alla resistenza significa saperla ascoltare, saperne individuare e rilanciare le ragioni<sup>15</sup>.

#### 6. Critica al logocentrismo e relazioni significative

Nell'ultima fase di questo percorso, che si muove tra Environmental Humanities ed ecologia politica, le considerazioni maturate sul rapporto tra linguaggio e dimensioni extralinguistiche hanno preso nuove direzioni. In effetti, come è facilmente intuibile, in questi ambiti il linguaggio e la comunicazione verbale, quali prerogative esclusivamente umane, vanno incontro a un deciso ridimensionamento. Sia nel quadro di una critica all'impostazione antropocentrica nelle analisi disciplinari più diverse, sia perché a fronte della crisi ambientale il problema da affrontare si ridefinisce in termini diversi. Vengono dunque in primo piano le capacità di enti non umani, la loro 'agency'<sup>16</sup>, oppure si lavora sul concetto di intelligenza che, non solo non è prerogativa umana – le foreste pensano<sup>17</sup> – ma viene attribuita anche a enti e materiali studiati dalle scienze fisiche<sup>18</sup>, o ancora si estende il concetto di comunicazione oltre la sfera della comunicazione verbale e oltre la sfera dell'umano, come nelle ricerche di ecosemiotica<sup>19</sup>.

Così non sorprende il furor antropoclastico che anima la celebre proposta di Callon, Latour e Law che invitano ad abbandonare l'approccio sociologico alle interazioni tra soggetti in quanto dotati di capacità linguistiche e a adottare la prospettiva della 'rete di attanti' (Actor Network Theory), cui partecipano artefatti, ibridi, esponenti di diverse specie, inclusa quella umana<sup>20</sup>. Se per Callon diventa dunque centrale il concetto di traduzione, ovvero i modi atti a cogliere interazioni che si esprimono secondo regimi diversi da quello discorsivo e

<sup>15</sup> Si veda D. Mingardi, *Resistenze animali: una proposta di critica della violenza epistemica*, Tesi di Laurea magistrale in Environmental Humanities, Università Roma Tre, aa. 2024-2025.

<sup>16</sup> Si veda D. Haraway, *Le promesse dei mostri* (1993), Roma, DeriveApprodi, 2019.

<sup>17</sup> Si veda E. Kohn, *Come pensano le foreste* (2013), Milano, Nottetempo, 2021.

<sup>18</sup> Si veda L. Tripaldi, *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, Firenze, Effequ 2020.

<sup>19</sup> Si veda N. Zengiaro, *Prospettive per un'eco-semiotica materialista. Coesistere con le altre forme di vita e non-vita*, «E/C», 41, 2024, pp. 511-525.

<sup>20</sup> Si veda B. Latour, *Riassemblare il sociale. Actor Network Theory* (2007), Milano, Meltemi, 2022.

verbale, Latour dedica una particolare attenzione ai contributi che possono provenire dalla semiotica<sup>21</sup>. Come ricostruisce lo stesso Latour, la teoria della rete di attanti si affianca presto alle indagini sui comportamenti degli etologi nell'osservazione dei primati e si apre ulteriormente nell'incontro con Françoise Bastide, fisiologa e semiologa. Gli attanti non parlano, dunque, enunciano e si collocano in una rete di significazioni attraverso effetti reciproci e retroattivi<sup>22</sup>.

Non potendo fare a meno di constatare le inesorabili affinità di questa proposta con quanto viene elaborato nei diversi approcci di matrice femminista, si è tuttavia presentata una questione che è insieme etica e di metodo. Quale è infatti la posta in gioco di queste proposte, animate tutte dalla critica all'antropocentrismo e al logocentrismo? Appare evidente che per Latour il movente sia la produzione di nuovi modi di conoscenza, che lascia tuttavia ininterrogata la posizione, tutta umana, da cui emana la proposta. La rete degli attanti in quanto teoria scientifica è una produzione umana che intende rendere conto di realtà e dinamiche non umane - come peraltro avrà modo di fargli notare a più riprese la stessa Isabelle Stengers<sup>23</sup>. Per sfuggire agli effetti paradossali di tale approccio - ossia la sequenza: non solo gli umani comunicano - altre specie comunicano - l'umano rende conto della comunicazione di altre specie - emerge allora una nuova domanda su cui si concentra la mia ricerca più recente: in cosa consiste una relazione significativa transspecie? Dove la qualifica di significativa può essere intesa come quella dimensione etica e politica, pratica-effettiva, di una relazione che espelle il dominio e lo sfruttamento come modo di relazione.

Nell'affrontare gli stessi elementi problematici appare così decisamente diverso il campo di questioni e motivazioni che muovono Isabelle Stengers e Anna Tsing, quando ci invitano a coltivare «l'arte del prestare attenzione». Ritroviamo infatti lo stesso assunto di una connessione e interazione tra enti non solo umani, che avvengono ben al di là della sfera del verbalizzabile, il nesso tra non detto e resistenza, l'ascolto come componente ineliminabile del parlare e la stratificazione tra suono/rumore, parlare e prendere parola.

L'attenzione, come l'ascolto, è una relazione; di più, il termine include la relazione e al contempo ciò che può rendere possibile o meno, la sua effettività.

Per Stengers la questione si pone in questi termini:

Ciò che ci è stato detto di dimenticare non è la capacità di prestare attenzione, ma l'arte di prestare attenzione. Se esiste un'arte, e non solo una capacità, è che si tratta di imparare e coltivare l'attenzione, cioè, letteralmente, di prestare attenzione. Prestare attenzione nel senso che l'attenzione, in questo caso, non si riferisce a ciò che è definito a priori come degno di attenzione, ma ci obbliga a immaginare, a consultare, a prevedere conseguenze che mettano in gioco connessioni tra ciò che

<sup>21</sup> Si veda B. Latour, *Biografia di un'indagine*, in Id., *Politiche del design. Semiotica degli artefatti e forme della socialità* (2012), Milano, Mimesis, 2021.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 159-160.

<sup>23</sup> Si veda F. Giardini, *Cosmopolitics. In conversation with Isabelle Stengers*, «Soft Power», 19, 2023, pp. 38-53.

siamo abituati a considerare come separato. In breve, prestare attenzione nel senso che l'attenzione richiede la capacità di resistere alla tentazione di giudicare.<sup>24</sup>

Per parte sua, Tsing esemplifica l'attenzione necessaria nei frangenti delle crisi ambientali attraverso il riferimento non alla comunicazione e neanche all'atto del comunicare, bensì all'ascolto musicale, cioè a ciò che chiama in causa la sua posizione e a ciò che permette di cogliere quanto viene espresso in un ambito non verbale:

Quando ho ascoltato per la prima volta una polifonia, è stata una rivelazione nel mio modo di ascoltare. Dovevo prestare attenzione a melodie separate e simultanee e ascoltare i momenti di armonia e dissonanza tra di esse. Questo tipo di attenzione è proprio quello che serve per apprezzare i molteplici ritmi e traiettorie temporali che percorrono un assemblaggio.<sup>25</sup>

Per altri versi, Stengers insiste su ciò che disturba il senso preconstituito, ciò che fa resistenza, nei termini di Stengers ciò che fa «intrusione».

Prestare attenzione significa rallentare e accettare che si aprano interstizi intrusivi anche nel mezzo di un'urgenza, è chiedersi che forse qualcosa è stato messo in sordina, che abbiamo bisogno di una sospensione per considerare la possibilità di lanciare di nuovo i dadi.<sup>26</sup>

Nelle stesse righe Stengers mostra anche quanto l'antropoclastia possa ridursi a niente più che un vezzo teorico, qualora non si abbia l'avvertenza di considerare la produzione di conoscenza come una pratica umana di cui rendere conto. Prestare attenzione è un modo di fare conoscenza, capace di includere momenti di sospensione del senso, del significabile. Ciò che non si dice in modo chiaro, compiuto, verbale, è una forza in agguato, che si esprime e cui è nostro interesse rispondere.

La chiamo arte perché ha bisogno di un rituale per favorire questa possibilità. Ed è molto interessante quando lo facciamo bene e con gioia. Non si tratta di essere critici o riflessivi, non si tratta di cercare un'imperfezione, di giocare con gli argomenti. Si tratta solo di creare l'occasione per "ri-pensare", per prestare attenzione a ciò che può essere in agguato.<sup>27</sup>

Vinciane Despret, compagna di strada di Stengers, esplicita la dimensione non solo limitativa ma anche creativa di questa etica, di questo modo di fare conoscenza. In effetti, ad ascoltare le forze in agguato creiamo nuove domande, che si pongono in altri termini. Se accolto con

<sup>24</sup> I. Stengers, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire* (2013), Torino, Rosenberg & Sellier, 2021, p. 76.

<sup>25</sup> A. Lowerhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2015, p. 24. Traduzione dell'autrice.

<sup>26</sup> I. Stengers, M. Savransky, *Relearning the Art of Paying Attention: A Conversation*, «SubStance», I, 2018, pp. 130-145: 130. Traduzione dell'autrice.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

attenzione, l'agguato si trasforma in sorpresa, che sospende il senso comune per ravvivarlo e rilanciarlo. Nel commentare i dibattiti intorno ad alcuni elefanti che sembrano saper disegnare, per Despret la questione urgente non è affatto chiedersi se abbiano in effetti una “intenzionalità” artistica, al pari di quella umana.

Dobbiamo riconoscere che si può porre la domanda: c'è effettivamente l'intenzionalità di produrre un'opera? Ma è la domanda giusta? [...] Non riesco a decidere quale risposta dare alla domanda se gli animali sono artisti, in un senso affine o diverso dal nostro. Preferirei piuttosto parlare di riuscita. E propenderei allora per le parole che si sono proposte, e poi imposte, mentre scrivevo queste pagine: animali e umani lavorano insieme. E lo fanno nella grazia e nella gioia per l'opera da realizzare. Se ricorro a questi termini, è perché ho la sensazione che siano in grado di sensibilizzarci a questa grazia e a ogni sua espressione. Alla fine, non è questo ciò che conta? Accogliere modi di dire, di descrivere, di raccontare che ci fanno rispondere, con sensibilità, a questi fatti.<sup>28</sup>

È questa la lezione sulle forze della resistenza che ci viene dai femminismi, quei saperi che finora sono stati capaci di trattare le difficoltà, le anormalità, gli inciampi, non come errori da correggere ma come promesse di altri mondi.

<sup>28</sup> V. Despret, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?* (2014), Casale Monferrato, Sonda, 2018, pp. 12 e 15-16.