

# La lingualatte della madre e della terra-matria. Per un ecofemminismo materialista The lingualatte of the mother and of the earth-matria

**Laura Marchetti**

Professoressa Associata, Università degli Studi Mediterranea, laura.marchetti@unirc.it

OPEN  ACCESS

DOUBLE BLIND PEER REVIEW

## ABSTRACT

La lingualatte è la lingua che si apprende spontaneamente, bevendola dalle labbra della madre così come dal suo seno si beve il latte, è una lingua fatta di voce più che di parole, perché, prima di comunicare significati, vuol dire l'amore. Le nonne, le balie, le maestre, l'hanno conservata per secoli nei canti funebri, nelle ninne-nanne e nelle fiabe. I popoli romantici la hanno riconosciuta, trasformando la lingua materna nella lingua nazionale, di un'azione senza confini che non è la Patria dei Patriarchi e dei Patrimoni ma la Matria delle radici, della memoria, dei luoghi di infanzia e protezione. Ma soprattutto è il vento, l'acqua della sorgente, il fruscio delle foglie, il gemito dell'animale, che l'hanno parlata come lingua universale che, al di là dei confini e dei muri, accomuna i viventi fra le braccia della Natura-Madre, rifondando così il concetto ecologico di Terra-Patria verso l'utopia di una Terra-Matria.

**KEYWORDS****Lingualatte, Matria, Natura Madre, madre, ecologia profonda.****Lingualatte, Matria, Mother Nature, mother, deep ecology.**

Lingualatte is the language that is learned spontaneously, drinking it from the lips of the mother just as one drinks milk from her breast. It is a language made of voice rather than words, because, before communicating meanings, it means love. Grandmothers, wet nurses, teachers, have preserved it for centuries in funeral songs, lullabies and fairy tales. The romantic peoples have recognized it, transforming the "mother tongue" into the "national language", of a nation without borders that is not the Homeland of Patriarchs and Heritages but the Homeland of roots, of memory, of places of childhood and protection. But above all it is the wind, the water of the spring, the rustling of the leaves, the moan of the animal, that have spoken it as a universal language that, beyond borders and walls, unites the living in the arms of Mother Nature, thus re-establishing the ecological concept of Earth-Homeland towards the utopia of a Mother-Earth.

**Citation:** Marchetti E. (2025). La lingualatte della madre e della terra-matria. Per un ecofemminismo materialista. *Women & Education*, 3(5), 5-11**Corresponding author:** Laura Marchetti | laura.marchetti@unirc.it**Copyright:** © 2025 Author(s).**License:** Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).**Conflicts of interest:** The Author(s) declare(s) no conflicts of interest.**DOI:** [https://doi.org/10.7346/-we-III-05-25\\_02](https://doi.org/10.7346/-we-III-05-25_02)**Submitted:** March 31, 2025 • **Accepted:** May 24, 2025 • **Published:** June 30, 2025**Pensa MultiMedia:** ISSN 2975-0105 (online)

## 1. L'immagine materna della Natura

L'ecofeminismo è stata la trama sotterranea che ha retto, per più di trent'anni, la mia riflessione teorica, il mio impegno civile e anche la mia scelta esistenziale di essere una "donna di strada", una donna che, all'individualismo del chiuso, preferisce l'aria aperta e la comunità.

Ho cominciato ad occuparmene nel 1992, in un Convegno curato con Peter Zeller, filosofo ed ecologista, che aveva come titolo "*La Madre, il Gioco, la Terra*" e a cui parteciparono studiosi di altissimo livello, fra cui Luisella Battaglia, con un fondamentale contributo che era una ricostruzione teorica dell'ecofeminismo (1994). La mia relazione di apertura si intitolava "*Apparizioni di una Dea*" e cercava di motivare il Manifesto del Convegno: *La Leda in piedi* di Leonardo da Vinci. In primo piano, l'amoroso amplesso fra la femmina ignuda, selvatica, sensuale e l'animale, un cigno selvatico, sensuale, anch'esso ignudo. In basso dei bimbi appena nati, emersi da uova dischiuse e dall'incontro d'amore fra i due esseri così uguali, così diversi. Intorno le erbe, i fiori, gli alberi, le case e una città non ostile ma come emersa magicamente da quella terra che avvolgeva tutto e che sembrava illuminata da quello che Jaspers (1983), interprete di Leonardo, chiamava l'*Umgreifende* (l'Abbracciante), ovvero un punto di rottura misterioso attraverso cui, nella materialità, entrava la trascendenza, la sacralità, rendendo tutto legato, tutto solidale, tutto connesso.

L'idea generale che il quadro sembrava esprimere era la forza corporea e spirituale della fecondità e della materna donazione, non solo della donna, ma dell'intera Natura, la quale, sin dall'etimologia, rimanda alla nascita, al crescere e al far crescere, alla metamorfosi e alla rigenerazione<sup>1</sup>. Una etimologia – ripresa poi dai filosofi e dai poeti latini e greci (Omero, Epicuro, Empedocle, Lucrezio) e assunta dai naturalisti rinascimentali perseguitati (Bruno, Telesio, Campanella) – che sosteneva una immagine arcaica della *Dea Natura*, una Dea Madre, procreatrice sacra degli uomini, degli animali, della vegetazione, generatrice della vita e del movimento, principio di armonia e di connessione fra tutte le sue creature, viventi e non viventi. Una Dea nutritiva, generosa, ma anche oscura in quanto garante dell'avvicendamento delle nascite e delle morti, attraverso una continua rigenerazione e metamorfosi. Una Dea Femmina dai vari nomi che certo non istituiva il matriarcato (giuridicamente mai esistito), ma che ridava alle femmine valore simbolico, dignità e un compito: custodire la vita e difenderla da ogni aggressione.

La Dea rappresentava per me, filosofa materialista, la trasposizione metaforica di un paradigma di razionalità e di scienza purtroppo sconfitto agli inizi del Moderno, quando si era affermata, nei secoli vincente, l'immagine cartesiana della Natura come una "cosa" (*res extensa*), una macchina senza fecondità e senza vita messa in moto da una specie di Dio-orologio (maschio) che aveva ordinato le forme, i suoni, i colori, le qualità, sussurrandoli all'interno di invarianza, costante e quantità di una impalcatura matematica impeccabile. Immagine dunque di una "natura morta" su cui, aveva spiegato Caroline Merchant, pioniera dell'ecofeminismo, si era celebrata più facilmente la "*morte della natura*", ovvero la sua riduzione a "oggetto" da poter abusare e violentare. Esattamente come a "oggetto" o "cosa" erano state ridotte le donne, per poter essere abusate, violentate, addomesticate in quanto solo "natura", bassa, istintuale "materia" priva di trascendenza e spiritualità (Merchant 1988).

Andava perciò "ribaltata", nel processo di liberazione, questa doppia reificazione, come suggeriva un'altra pioniera dell'ecofeminismo, Ynestra King (1981). E ciò diventava ancora più urgente, a mio parere, di fronte al crescente disastro del pianeta causato dalla tecnoscienza, un *Ge-stell*, come dice Heidegger, un avido richiedere, una bizzarra pretesa di imporsi sempre e dovunque come profanazione, fatta in nome della produzione capitalista e di un mondo in cui tutto "serve" per essere lavorato e manipolato, in cui le rose, gli alberi, le montagne e le stelle sono solo "risorse" che sussistono ai fini del lucro e dello sfruttamento. Questa tecnoscienza senza più scienza, perché senza previsione e precauzione, si era fatta oltremodo pericolosa dato che – con la chimica, l'elettronica, la genetica, la scissione nucleare – aveva cominciato "a camminare nelle scarpe della Natura" (Jonas, 2009), così da poter finalmente realizzare il sogno patriarcale di Frankenstein: strappare alle madri la maternità per creare in laboratorio nuovi organismi, per far saltare il limite della morte, per portare l'artificiale nel nucleo della materia, nel cuore stesso della vita.

La "*deep ecology*" offriva nuove categorie politiche alla doppia sovversione: non la *shallow ecology*, l'ecologia di superficie che si preoccupava della gestione dell'esistente e di piccoli aggiustamenti ambientali, ma una ecologia profonda che chiedeva una nuova etica, una ritrovata maniera di comunicare con la Natura (Naess 1973; Zimmerman, 1987). Ma era soprattutto un nuovo paradigma epistemologico che, lanciando una sfida alla concezione tecnicistica e riduttiva della scienza (Bocchi, Ceruti, 1988), poteva sostenere l'ecofeminismo: un paradigma della "complessità", eco di attività femminili già nello stesso nome<sup>2</sup>, che, partendo dal materialismo dell'evoluzione e non dalla creazione, tornava a guardare la Natura come un organismo vivo e intelligente, "un organismo divino, matriciale, nutrizionale, placentare" (Morin, 1988, 80). All'interno di questo paradigma rinasceva perfino la Dea che,

1 Natura, dalla radice gna, "generazione", donde nasci, "venire ad essere per generazione", ripreso anche in materia, derivante da mater, l'albero che produce virgulti, poi assunto come "origine", "matrice" e "madre" (Kerenyi, 1978, 303).

2 "Complexus", nell'etimologia latina, è ciò che viene tessuto e il tessuto deriva da fili differenti e diventa Uno.

da immagine mitico-poetica, si era fatta ipotesi scientifica (*l'Ipotesi Gaia*) con James Lovelock, un chimico dell'atmosfera che forniva una rappresentazione della Natura e della Terra come un organismo vivente autocreato in base alle interazioni degli esseri viventi che la abitano (Lovelock 1981). Un organismo che era anche intelligente, essendo dotato, come spiegava Bateson antropologo e cibernetico, di una specie di "Mente", insita e non trascendente, la quale presiede i processi evolutivi ponendo tutti gli esseri in una *struttura unica che li connette*, che connette cioè, tramite informazioni, metafore e omologie, "il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me. E me con voi" (Bateson, 1984, p. 21).

Sono connessioni che appartengono al territorio del "sacro", ovvero la misteriosa Unità del mondo biologico globale "che non può essere rappresentata in forma lineare dei riduzionismi e dei meccanicismi, anche perché si trova al limite del non-dicibile e della non-comunicazione che ogni conoscenza deve avere per non essere sopraffatta dalla propria *Ybris*" (Bateson, 1989, p. 12). La quale, sin da Prometeo, è maschia, non dei maschi gentili però, ma dei maschi affetti dal delirio onnipotente del Patriarcato. Essa ruba alla Natura i segreti in nome della competizione. Eppure, ci insegna Lynn Margulis, una biologa fra le promotrici del paradigma della "complessità", l'evoluzione e l'infinita storia di nascite non create ma partorite, mostra non "le unghie e gli artigli insanguinati" della vulgata darwiniana ma una "alleanza simbiotica" che, sin dalla cellula eucariota, ha unito gli organismi viventi nella ricerca comune di respiro e di cibo, secondo modelli filiali e fraternali di interazione, mutuo appoggio e cooperazione (Margulis, 1981). Ascoltarla, per me che allora stavo diventando madre, è stata una lezione e una fede: nella ottica della condivisione, la Natura mi ha dato sempre la risposta migliore.

## 2. Ecofemminismo ed ecologia popolare

Quindici anni dopo ero diventata Sottosegretario all'Ambiente (ma avrei preferito essere Sottosegretario ai "Naturschutz" e ai "Denkmalschutz" previsti nella Costituzione della Repubblica Federale tedesca). Con una Commissione di Saggi istituita al Ministero, avevamo stilato gli "*Alfabetti ecologici*", un programma di alfabetizzazione ecologica "di massa", a partire dall'introduzione a scuola dell'*educazione naturale* ("educazione ambientale" è espressione riduttiva, designando l'ambiente uno sfondo che non rende conto della complessa unità umano-naturale) e dell'*ecopedagogia*, una modalità di insegnamento che, oltre a valorizzare l'educazione "en plein air", in scuole "senza tetto e pareti", nel bosco o vicino al mare, formasse le nuove generazioni ad un ritrovato senso di interdipendenza e condivisione fra tutto ciò che vive (Marchetti, 2012). Il testo era dedicato a Maria Montessori, la prima medica/pedagogista che aveva rivalutato non solo l'importanza dell'educazione in campagna o nell'orto, ma anche l'importanza dei sensi e del movimento per lo sviluppo del potenziale della mente. Oltre l'omaggio ad una donna, non c'era però una riflessione sul rapporto donne-Natura, anche perché, in quel periodo, il femminismo italiano o era immerso nel "femminismo essenzialista" della Muraro (in cui la Dea era un dio, non la materia), o era ancorato al "femminismo umanistico" della De Beauvoir (nella cui prospettiva la donna, come l'uomo, realizza la sua umanità trascendendo la "datità" della natura e della biologia), oppure era troppo impegnato nelle questioni di parità ed emancipazione, per concedersi anche ai "lussi" dell'ecologia profonda.

Un femminismo naturalista, anzi materialista, l'avevo però reincontrato oltre l'Europa, al Vertice Mondiale sullo Sviluppo di Johannesburg, nel 2003. In realtà frequentavo più il Controvertice che il Vertice stesso. Ci andavo con Giovanna Ricoveri, ecomarxista, fondatrice della Rivista "*Capitalismo, Natura, Socialismo*" e traduttrice di O'Connor. Lì al Controvertice, c'erano le periferie del mondo e tante donne, donne attiviste soprattutto africane, alcune poverissime ma vestite di colori e di sole, che affollavano i vari Forum per denunciare non solo la violazione dei loro diritti, ma la violazione dei diritti di tutti, dei diritti dell'acqua, dell'aria, della terra, insomma dei Beni Comuni della vita. Nei loro villaggi, anche i più sperduti, si erano abbracciate alle foreste per non farle tagliare, come Marina Silva, ministra dell'ambiente nel governo Lula; avevano lottato contro le dighe e il furto dei pozzi d'acqua, come Vandana Shiva, si erano battute contro l'ulteriore enclosurizzazione delle terre, come le contadine di Via Campesinas; avevano fondato, come il gruppo delle Custodias della Semillas, vere e proprie banche etiche per difendere i semi, i geni, la biodiversità minacciata dall'azione predatoria delle multinazionali (Marchetti, 2008).

Organizzate in decine e decine di associazioni locali, tutte queste donne di terra e di sole, molte analfabete, erano riuscite a far approvare, ai Grandi del Vertice, la *Declaration sobre Biopiratería, Biodiversidad y Derechos Comunitarios*, un documento che per me diventava l'apice di un ritrovato ecofemminismo in quanto non solo lanciava l'allarme sui pericoli dei brevetti, delle bioprospezioni e dei prodotti transgenici, ma difendeva anche la bellezza, la varietà della Natura Madre da custodire con gesto filiale. Individuando il "nemico" assoluto nel colonialismo (un *ecocolonialismo* che non solo sfrutta e uccide gli esseri umani, ma ha dichiarato guerra all'intero vivente), il Documento rimarcava il valore dei luoghi, dei paesaggi non ancora antropizzati, dei villaggi rurali, delle conoscenze tradizionali locali, vere e proprie tecniche di sobrietà e sostenibilità. Inoltre, proponeva una nuova categoria del diritto, né privato e nemmeno economico, ma un diritto etico, un "*diritto universalistico delle comunità*" che derivava da una identificazione con la Natura e che avrebbe permesso agli esseri umani di ridiventare di nuovo "*generosos como la Tierra, claros como el Agua, fuertes como el Viento y tan lejos i tan cerca como el Sol*" ("generosi come la Terra,

chiari come l'Acqua, forti come il Vento e lungimiranti e intimi come il Sole” (*Declaration de Johannesburg sobre Biopirateria*).

Questo eco-femminismo mondiale a tutela della poesia e dei Beni Comuni , a cui sentivo profondamente di aderire, aveva stabilito una alleanza fortissima con l’“ecologia popolare” o l’“ecologia dei poveri”, come l’aveva chiamata Joan Martinez Allier, uno degli estensori di un altro Documento mondiale importantissimo, la *Carta della Terra*, approvata dall’UNESCO nel 2000 e fortemente voluto dagli oppressi del mondo, un Documento che “di fronte ad un futuro carico di promesse quanto di pericoli”, impegnava gli Stati sottoscrittori non solo ad un cambiamento politico delle strutture economiche e sociali che stavano mettendo in scacco il pianeta, ma ad operare una rivoluzione culturale in vista di una “cittadinanza globale”, dato che “per progredire, dobbiamo riconoscere che, pur tra tanta straordinaria diversità di culture e di forme di vita, siamo un’unica famiglia umana e un’unica comunità terrestre con un destino comune”. Perciò “è imperativo che noi tutti, popoli della Terra, dichiariamo le nostre responsabilità gli uni verso gli altri, nei confronti della grande comunità degli esseri viventi e delle generazioni future” (Preambolo).

Un progetto grandioso, una grande utopia del futuro che però, come aveva già detto Edgard Morin, rischia di non vedere la sua realizzazione se non si eliminano i muri, i confini, le frontiere, se cioè gli Stati-Nazione non fanno una cessione di sovranità in nome di una unica patria comune, dell’intera *Terra-Patria* la cui cittadinanza è dell’intera Umanità (Morin, Kern, 1994). Una *Terra-Patria* che, nello sguardo ecofemminista, può diventare anche una *Terra-Matria* dove ospitare l’intera “bio-umanità”.

### 3. La Fiaba, scrigno magico per l’eco-femminismo

Impegnarsi per l’ecologia popolare non è solo una operazione politica ma anche culturale. Significa capire quali legami ancora ci sono fra il popolo (i popoli) e la Natura e anche come le donne possono ricucire questi legami se si sono spezzati. La mia scienza, l’antropologia, permette questa tessitura ed è attraverso essa che ho rinnovato, negli ultimi dieci anni, l’essere dentro il movimento dell’ecofeminismo materialistico e sociale.

Il punto di partenza, la domanda di partenza, che si pone l’inconscio patriarcale è: ma le donne, oltre a cucinare a e lavare, come hanno contribuito alla civiltà e a quello che si chiama, con termine istituzionale, il “patrimonio culturale” dell’umanità? Vedendo i libri di scuola sembrerebbe di no, che non ci sia stato alcun contributo: poche donne in letteratura, quasi nessuna in filosofia, meno che meno in fisica o in matematica. Le grandi scoperte dell’umanità sembrano essere d’appannaggio maschile e a loro dunque è giusto attribuire i posti di preminenza anche nel sapere/potere, anche nelle Accademie, nelle Università. Eppure, a voler vedere bene, le donne hanno contribuito in modo enorme alla cultura dell’umanità e non solo attraverso il lavoro di cura. Certo, non vi sono molte tracce nella scrittura (anche perché, ancora oggi, nella maggior parte del mondo, ad essere analfabeto sono le donne), ma vi sono impronte indelebili del patrimonio culturale femminile nel mondo della oralità e della “oralitura” (un termine africano per dire la letteratura orale). Insomma lì dove le donne hanno usato la voce – nel mito, nella fiaba, nel pianto, nella preghiera, nel canto, nei lamenti funebri e nelle ninne-nanne, nei proverbi della saggezza del vicinato oppure nelle tarantate di un eros negato – lì si è formata una *tradizione orale* (possiamo chiamarla “patrimonio culturale immateriale”) che è stata ed è ancora la vera ricchezza dei luoghi e delle comunità, come dichiara la Convenzione di Faro.

Questa tradizione orale – è la mia tesi ecofemminista dentro l’antropologia (Marchetti, 2022) – essendo prodotta in condizioni di scarsità delle risorse economiche, spesso di povertà, privazione sociale, isolamento urbano, veicola come valori la preservazione e la custodia del vivente e del naturale, nonché un’etica di solidarietà cosmo-biologica fra l’umano e la Natura. A dimostrarlo come massimo esempio, la fiaba, non la fiaba inventata dagli scrittori, ma la fiaba popolare, la *“fiaba di magia”*, come la chiama Propp (1966), che ha come autore il popolo e che dal popolo è tramandata da secoli, di bocca in bocca, da comunità a comunità. Erede del sacro, con le radici ben salde nel mito e nel folklore, la fiaba popolare esprime in forma simbolica bisogni reali, visioni del mondo, credenze religiose, stili di vita, conoscenze cosmologiche, pratiche di lavoro, modalità associative, nonché desideri psicologici, attese e paure, a cominciare dalla paura della morte e dalla speranza di una salvezza o, comunque, di un lieto fine: tutta una *Welthanschauung* veicolata per voce e mente femminile, giacchè sono le donne, dovunque – nelle stanze delle sarte o nelle cucine, sulle terrazze delle case arabe o nelle piazzette dei contadini meridionali – ad essere le assolute protagoniste della narrazione, anche le donne più povere, anche le analfabeto. Se sono gli uomini i trascrittori delle fiabe (Gianbattista Basile, i Grimm, Pitrè, Galland, solo per citare i più famosi), sono le donne che – da Adrina Basile, a Dorotea Whiemann a Agatuzza Messia alla favolosa Sharazade – con una performatività teatrale e vocale, affascinano gli astanti con lupi affamati, astute contadinelle, streghe e baba-jaghe, cattive sirene e fate, tappeti volanti e lampade magiche, amori avventurosi di giovani felici e antagonisti crudeli. Loro (noi, le donne), sono nella mano e nella mente delle cucitrici, rapsodi innati (da cucire) che costruiscono le fiabe mettendo insieme pezzi di vita quotidiana, storie ascoltate da stranieri di passaggio, frammenti di archetipi antichi e ne fanno insieme “archivi di comunità” e cataloghi di destino.

Ma sono soprattutto le donne, maestre narratrici, a difendere la Natura e la naturalità non con le leggi ambientali ma con una “poesia della Natura” (i romantici la chiamavano *Naturpoesie* per distinguerla dalla *Kunstpoesie* degli scrittori di professione (Herder, 1873), di cui è espressione l’“animismo” e il “panteismo” della fiaba, “in cui è presente la concezione di una Natura *tutta* spirituale (Grimm, 1819, 339). Se la religiosità ebraico-cristiana, patriarcale, ha posto il divino solo in un unico Dio (maschio) e l’anima solo nel suo derivato uomo (maschio), la fiaba, al contrario, pone la divinità dappertutto (pan), nella magia degli oggetti, negli incantesimi di fate e sirene, così come negli uomini e nelle donne i più diversi (nani o giganti, schiocchi o bambini, autoctoni o stranieri, regine o pastorelle, principi o contadini). Così nella fiaba tutto ha un’anima, tutto è animato e tutto parla: parla il fagiolo per andare più in alto e parla l’albero che, se gli tagli un ramo dice “ahil!” e tu ci pensi due volte prima di farlo. Parlano perfino le rocce, le montagne, le acque e le stelle, così luminose e belle. E poi parlano soprattutto gli animali, tutti, lupi o caprioli, api o leoni; vivono familiarmente con gli uomini ma non come giocattoli, ma come fratelli ontologici che aiutano gli esseri umani i quali, una volta, sono stati anche loro animali.

La “*Naturpoesie*” della fiaba ha infatti ben chiaro che gli uomini non sono angeli, non vengono dalla creazione già belli e fatti, ma dall’evoluzione interculturale e interspecista. L’Eroe della fiaba (uomo, donna che sia) non nasce mai all’interno di una famiglia umana, ma, come nel quadro di Leonardo, da uno sponsale magico fra una madre umana con un elemento della Natura: una “nascita miracolosa” che influisce sulla sua ontologia, la quale ripone il principio d’essere nella continua metamorfosi, ovvero, come diceva già il primo naturalista Empedocle, nella possibilità di essere allo stesso tempo “*un giovinetto e una ragazza/un virgulto e un uccello e un pesce muto/che fra i flutti guizza*” (Empedocle, fr.19). Perciò nella fiaba, con un piccolo incantesimo o una stregoneria, ogni principe può trasformarsi in rospo, ogni fanciulla trasformarsi in una pianta ed ogni albero diventare uccello, all’interno di una fenomenologia dell’identità che si stringe e si allarga, che sfugge a qualsiasi classificazione linneiana, mettendo insieme, in connessione, i generi, le età, e soprattutto i “regni” (animale, vegetale, umano), mettendoli in una medesima, batesoniana, “struttura che connette” (“il granchio e l’aragosta, l’orchidea con la primula e tutti e quattro con me”).

Il mondo che ne risulta è straordinario, è quello che Wilhelm Grimm chiama lo *Zusammenleben des ganzen*, la “coesistenza di tutti con Tutto” (1819, p. 335) che vuol dire anche la cooperazione di tutti. Gli intrecci ontologici fra gli esseri viventi, nelle diverse forme, sono anche intrecci etici, forieri di soccorso e doni. Il protagonista della fiaba non è mai solo e mai, come dice Calvino, si salva da solo. Se il fratellino viene abbandonato nella foresta, la sorellina lo aspetterà tutta la notte mettendo una lampada alla finestra. E se “i genitori non hanno più pane e li abbandonano, vanno comunque le colombe in loro aiuto, o, comunque, qualcosa che risiede nella segreta vita della foresta li salverà, magari un pesce, un cigno o un cerbiatto o un folletto spuntato sotto l’arcobaleno, che gli procura erbe e muschio e giaciglio” (Grimm W. e J., 1812, p. 323). Perciò la Natura si adombra e manda agli uomini segnali quando agiscono senza seguire il bene naturale. La Natura infatti non è neutra, non segue un’etica provvisoria od utilitaristica. Essa è invece categorica nell’invitare gli esseri a correggere i loro comportamenti egoisti, addolcendo le relazioni aggressive e fornendo così il modello di un’abitare comune in cui sono normali le azioni di accoglienza. Fra i figli della Terra – uomini o animali, piante o rocce – non ci può essere infatti che reciproco aiuto, lo stesso che hanno ricevuto dalla Natura-Madre.

#### 4. La lingua-latte della Matria

La “*Naturpoesie*” che le donne hanno veicolato attraverso la fiaba, diviene “*Naturphilosophie*” quando si tratta della lingua. La lingua però, sostengono molte femministe umaniste, è patriarcale, consegna la donna ad un ruolo marginale se non proprio invisibile, va dunque aggiustata, riformata affinché il neutro universale non cannibalizzi i due generi. Perciò è in atto una riforma della lingua nazionale, su cui c’è stato anche un forte impegno del Governo, che vuole rivedere il vocabolario a partire dalla nominazione della diversità di genere. Così, dai primi allarmi di Alba Sabatini (1987) che invitava a specificare il genere femminile in tutte le parole (dottora invece che dottore), sono nate una serie di proposte per adottare un “linguaggio di genere”, dall’uso dell’asterisco al simbolo dello schwa “ə”, che non discriminò il genere grammaticale.

Tralasciando le critiche degli esperti di grammatica, mi sembra che però queste legittime proposte, rimangano confinate nella logica delle pari opportunità, logica che diventa inquietante se, per dire le differenze, non ne nomino poi nessuna. Quello che però qui vorrei suggerire, dal punto di vista del femminismo che va alle radici (alla materia di cui è composta la lingua, a quella che Julia Kristeva chiama la “*chora semiotica*”), è che se sicuramente è vero che molti dei termini della lingua sono discriminatori, non lo è la sua origine, la sua matrice, quando questa lingua è derivata dal popolo. Perché, come nella fiaba, anche l’origine della lingua viene dalle donne, tant’è vero che la tradizione chiama la lingua del popolo e la lingua nazionale *lingua materna*, sottolineando come, al di là delle scritture, la prima acculturazione degli esseri umani deriva da voce femminile.

Privilegio di ogni uomo, di ogni donna, e non solo del dotto, la lingua materna nazionale e popolare è infatti, come esplicitato da Hélène Cixous, una “lingualatte”, ovvero la lingua che ciascuno beve con amore, ricevendola,

come il latte, dalle carezze vocali della madre (Cixous, 1986, p. 32). La voce della madre non si impone con discorso potente, non è un comando di un Dio, di un padre o di un Ordine patriarcale. È un cibo intimo e familiare, che si fa materia, corpo narrante, musicalità gratuita e abbondante che, se risuona, lo fa sommesso: nel ritmo del cuore, nei vezeggiativi, nelle poesie insensate, nelle ninne-nanne e, ovviamente, nelle fiabe. “miele dell’incoscio”: è la lingua che le donne e i bambini parlano quando non c’è nessuno a correggerli, fatta a volte di suoni incomprensibili che non vogliono dir nulla se non l’amore (il “linguaggio fatico” lo chiama Jakobson). Ma è anche la “lingua generale” di Walter Benjamin, una lingua adamitica, pre-babelica, il “grembo materno della diversità linguistica” che è condizione di traducibilità per tutte le lingue storiche (1882). Essa è infatti universale perché proviene a sua volta dalla universale lingua della Natura che è muta di parole ma ricca di suoni che ispirano le parole: il suono del vento, dell’acqua sorgente, del gemito d’amore o del grido di dolore.

Parlando la lingualatte universale, come fa ogni bambino articolando gli stessi balbettii in ogni tempo e in ogni angolo del mondo, cadono i muri, le barriere e le frontiere così tutti possono sentire linguisticamente di appartenere alla Terra-Patria, anzi alla *Terra-Matria*. E la differenza non è poca. La sottolineo con i Grimm, i quali non erano solo raccoglitori di fiabe ma curatori di un celebre e immenso vocabolario delle etimologie della lingua tedesca. Qui c’è un termine, che in italiano traduciamo con “Patria”, che nell’antica lingua tedesca aveva due voci: una è *Vaterland*, un termine connotato al maschile con cui si designa la Patria come terra del padre (*Vater*) e dei patrimoni che si hanno in eredità privata e su cui si fonda l’unità politico-amministrativa dello Stato-Nazione. L’altro è *Heimat*, termine femminile che in italiano potremmo tradurre con il neologismo *Matria*, ovvero la terra della madre e della casa, una casa comune per tutta la popolazione. La parola *Heimat*, ci spiega ancora il Dizionario, deriva da “*Heimen herbergen*”, ovvero “dare alloggio e protezione”, verbo che ha la sua etimologia nel termine *Heim*, la casa materna, e che dunque rimanda al luogo natio, al territorio in cui ci sente a casa propria e in cui l’individuo sperimenta un senso di appartenenza e di sicurezza (*Heimlichkeit*) indispensabile per la sua solidità psicologica e per la conservazione di quella memoria affettiva che attiene all’infanzia, ai giochi, ai dolci ricordi e alla lingua più dolce, quella appunto imparata, fra le carezze, dalla voce della madre (J. e W. Grimm, 1854, 4, p. 873).

Le nuove *Indicazioni Nazionali per l’Educazione Civica* (MIUR, 2024) esortano gli insegnanti ad educare le future generazioni all’onor di Patria. Evidentemente chi le ha scritte ha messo l’elmetto e non disdegna il ruolo aggressivo del guerriero. Io invece – in attuazione radicale del mio ecofemminismo che non può essere altro che il pacifismo – disobbedirò in nome della Matria. Appartengo infatti alla genealogia di Ecuba, la madre di Ettore, come sanno i fortunati che studiano i classici. Compare nel XXII Libro dell’*Iliade*, nella scena in cui il figlio sta andando a scontrarsi con Achille per il duello finale. Tutto il popolo dei troiani, il padre, i fratelli e le sorelle, gli chiedono di non andare perché morirà, perché Achille è una macchina da guerra, creato dagli Dei per lo sterminio di massa. Ettore lo sa, ma è un Eroe, epicamente (ideologicamente) addestrato alla difesa della Patria. E poi l’onore, la gloria, la sfida di un maschio verso un altro maschio, vengono prima di tutto. Allora Ecuba disperata fa un gesto estremo: scopre i seni e glieli mostra dicendo: «abbi pietà di questi che calmarono i tuoi vagiti nell’infanzia!». Si affida cioè alla sua forza nutritrice e generatrice, per ricordargli che la vita non può essere tradita con la guerra e che bisogna ripudiare chi sparge la morte (vv. 65-110).

## Riferimenti bibliografici

- Battaglia L. (1994). Donne e natura. Considerazioni sull’ecofemminismo. In L. Marchetti, P. Zeller (a cura di), *La Madre, il gioco, la Terra*. Bari: Laterza.
- Bateson G. (1984). *Mente e Natura. Una unità necessaria*. Milano: Adelphi.
- Bateson G., Bateson M.C. (1989). *Dove gli angeli esitano. Verso un’epistemologia del sacro*. Milano: Adelphi.
- Beniamin W. (1982). Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini. In *Metafisica della gioventù*. Torino: Einaudi.
- Bocchi G., Ceruti M. (2007). *La sfida della complessità*. Milano: Bruno Mondadori.
- Ceruti M., Laszlo E. (a cura di) (1980). *Pysis: Abitare la Terra*. Milano: Feltrinelli.
- Gadotti M. (2001). *Pedagogia da Terra*. San Paulo: Petrópolis.
- Grimm J. e W. (1812). *Vorrede in Kinderund Haus-Märchen*. Berlin: Realac Schulbuchhandlung Ester Band.
- Grimm W. (1881). Über das Wesen der Märchen in Kleinere Schriften von Wilhelm Grimm. Berlin Gustav: Hinrichs.
- Gutierrez F., Cruz R. (2000). *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*. Verona: Emi.
- Jaspers K. (1983). *Leonardo come filosofo*. Napoli: Pironti.
- Jonas H. (2009). *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi.
- Kerenyi K. (1978). *La Dea Natura, in Miti e misteri*. Torino: Boringhieri.
- King Y. (1981). Feminism and Revolt of Nature. *Heresies 13; feminism & Ecology*, n. 4.
- Lovelock J. (1981). *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*. Torino: Boringhieri.
- Margulis L. (1981). *Simbiosis and Cell Evolution*. San Francisco: Freeman.
- Marchetti L., Zeller P. (a cura di) (1994). *La Madre, il gioco, la Terra*. Bari: Laterza.
- Marchetti L. (2007). *Ecologia politica*. Milano: Punto Rosso.

- Marchetti L. (2012). *Alfabeti ecologici*. Bari: Progedit.
- Marchetti L. (2014). *La Fiaba, la Natura, la Matria. Pensare la decrescita con i Grimm*. Genova: Il Melangolo.
- Marchetti L. (2022). *Sulla tradizione orale*. Milano: Mimesis.
- Merchant C. (1988). *La morte della natura*. Milano: Garzanti.
- MIUR (Ministero dell'istruzione e del merito), *Linee guida per l'insegnamento dell'educazione civica*, D.M. n. 183/2024.
- Morin E. (1987). *La vita della vita*. Milano: Feltrinelli.
- Morin E. (1993). *Introduzione al pensiero complesso*. Milano: Sperling & Kupfer.
- Morin E., Kern A.B. (1994). *Terra-Patria*. Milano: Raffaello Cortina.
- Propp V. (1966). *Morfologia della fiaba*. Torino: Einaudi.
- Naess A. (1973). The shallow and deep, Long Range Ecology Movement. *Inquiry*, n. 16.
- Zimmermann M. (1987). Feminism, Deep Ecology and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 9,1.