

Carla Amadio

La doppia esclusione

La riflessione sulla donna in quanto tale ha sempre comportato il problema della differenza: essa è stata vista come il differente, come l'altro che mette in crisi le identità definite e stabilite; il migrante parimenti è colui che è percepito come l'altro, come il differente, irriducibile alle identità che una cultura considera come acquisite e non più rimettibili in discussione.

In questo senso si può affermare che vi sia un nesso fra la condizione femminile e la condizione del migrante: entrambi sono i differenti e come tali sono da escludere, essendovi fra la misoginia e il razzismo un legame molto stretto, nel senso che entrambi sono forme di esclusione. Per comprendere il meccanismo dell'esclusione e quindi per comprendere il nesso fra identità e differenza bisogna riportare al centro della riflessione il fatto che ogni identità è strettamente collegata con la differenza; avvertirsi come uomini vuol dire differenziarsi dall'essere donna, ogni identità sorge insieme alla differenza da cui si deve distanziare per configurarsi come «quella» identità; la differenza però che sempre accompagna l'identità e la costituisce è stata rimossa e consegnata all'oblio. La differenza allora che inerisce come l'ombra ad ogni identità non è stata riconosciuta come ciò che è inseparabile da essa, ma è stata sempre rigettata all'esterno; essa è stata intesa come ciò che minaccia l'identità dall'esterno e non come ciò che abitando il cuore stesso dell'identità sempre la chiama a mettersi in movimento, a trasformarsi, cioè a cambiare forma e a non irrigidirsi nell'impossibilità di riprendere un presunto possesso di sé. Il differente è stato rigettato all'esterno come ciò di fronte al quale l'identità si deve difendere, ove difesa comporta il chiudersi in una forma non più trasformabile, l'irrigidimento nella identità assunta, la sua chiusura ed il suo rifiuto di

ogni «altro». L'altro, sia esso donna o migrante, o quale forma storica esso assumerà, minaccia e mette in crisi l'identità di ognuno e quindi deve essere rifiutato oppure, se non vuole essere rifiutato, deve dismettere la propria differenza e conformarsi a quell'identità che viene assunta come modello non metribile in questione a cui il diverso deve adeguarsi.

Come nota Derrida, la storia del pensiero è stata una storia scandita dall'omofilia, intendendo con questo termine l'amicizia per il simile, per l'uguale, e dal rifiuto di ciò che uguale non è. Questa amicizia col simile è stata articolata lungo i criteri naturalistici del legame del sangue, del consanguineo, del fratello, quale discendente da un padre comune (ma le sorelle dove sono? – si chiede Derrida), dell'appartenenza ad un dato territorio, chiuso e circoscritto, la cui chiusura storicamente variava, ma comunque era sempre riconducibile alla dimensione del «naturale». L'occidente è ancora prigioniero, in questa visione, di una sorta di naturalismo, di attaccamento alla natura, e sembra dimenticare come per l'essere umano non si dia mai una meta naturalità ma vi è sempre un riferirsi ad essa. La dimensione naturale non è mai solo naturale ma è sempre simbolizzata, cioè sempre rivestita di un senso per l'essere umano che ad essa si riferisce. La consanguineità, il legame di parentela, si svelano così nella loro dimensione di «invenzioni», di finzioni giuridiche, così come l'autoctonismo tellurico si svela quale risposta reattiva ad una delocalizzazione, ad una esperienza tecnologica, quale che sia il suo grado di elaborazione (Derrida 1994, pp. 167 sgg). Ciò è quanto possiamo osservare oggi, ove i mezzi di comunicazione rapida (sia delle informazioni che diffondono le immagini patinate dell'occidente, sia delle persone, nel caso dei mezzi di trasporto) permettono la mobilità dei migranti e lo specularizzare rafforzamento delle identità di luogo e di razza delle regioni che si avvertono «invase».

In questo richiamo alla purezza della naturalità va ricordato che considerare una struttura gerarchica come «naturale» è stato il procedimento tradizionalmente usato dalle potenze coloniali: per «natura» il bianco è superiore al nero, per «natura» la donna è inferiore all'uomo (Shiva 2003, pp. 115 sgg.). La consapevolezza che per l'essere umano la dimensione naturale non è mai separabile dalla simbolizzazione dovrebbe aprire un cammino per tenere insieme e trasformare l'identità e la differenza.

Parlare delle donne migranti che giungono in occidente comporta preliminarmente tessere una rapida storia del cammino che le donne dell'occidente hanno dovuto compiere per giungere ad una loro condizione di parità, ancorché ancora imperfetta. Basti ricordare il problema delle «quote rosa» su cui si dibatte nel nostro parlamento che, al di là delle soluzioni più o meno convincenti, pone comunque il problema del «dato» della scarsa presenza femminile all'interno delle massime istituzioni politiche del nostro paese. La presenza femminile è inversamente proporzionale al rilievo istituzionale: man mano che si sale nella scala delle responsabilità le donne si rarefanno.

L'oblio del coappartenersi di identità e differenza ha condotto a dei modelli statici di identificazione per il maschile e per il femminile, di cui ancora oggi è arduo disfarsi (Amadio 2005, pp. 123-42).

Secondo una direzione interpretativa che si propone di mettere in crisi la staticità di questi modelli, l'essere maschile ha sviluppato un'identità forte, definita, che rigetta l'escluso al suo esterno, essendo l'escluso colui, meglio colui, che soffre di quella mancanza che costituisce l'oggetto permanente della paura dell'uomo. La legge del Padre è quella della minaccia di castrazione e la donna ha rappresentato quella «mancanza» che costituisce la paura dell'uomo di essere castrato. L'avere escluso l'altro, per assumere una identità «propria», comporta ritenere che l'escluso costituisca un pericolo permanente e che la donna, in quanto castrata e quindi mancante, invidi l'uomo e lo minacci costantemente. Per difendersi allora sono necessari tutta una serie di dispositivi volti a neutralizzarla, a renderla inoffensiva.

Il processo di identificazione nella donna è rimasto incompiuto, in quanto si è svolto con modalità che da un lato non le consentono di identificarsi con la madre, in quanto quest'ultima è scoperta come castrata, quindi «senza valore», e dall'altro non le consentono nemmeno di identificarsi con il prototipo paterno, che altrimenti la renderebbe troppo virile (Trigaray 1974, pp. 120 sgg). L'essere donna, comportando un'identità debole, ha sviluppato parimenti un rigetto minore nei confronti del diverso e dell'abietto. L'uomo ha elaborato così un'identità che rigetta la differenza da cui è sorto: la donna invece essendo stata privata di identità ha elaborato un'identità-esclusa, che coesiste cioè con l'escludere, che

dimora nella sua interiorità e non è gettato nel solo spazio esterno. In quanto l'escluso dimora nel suo interno, la donna ha un'identità in continua trasformazione che la costruisce come una minaccia per l'identità statica dell'uomo.

Per la Irigaray il femminile è ciò che il pensiero filosofico occidentale ha dovuto consegnare all'oblio per potere progredire. In quanto escluso, il femminile è divenuto ciò che non può essere rappresentato con i termini propri della filosofia. Il rifiuto del femminile nel discorso della metafisica ha inizio già nella formulazione della materia, intesa come spazio di iscrizione sottratto al pensiero, nel senso che la materia essendo ciò che garantisce l'iscrizione di una forma, non può però assumerne nessuna, pena il venir meno di essa come garanzia del formare; per questo la donna è un «niente»; il femminile non è concettualizzabile, esso è il fondamento impossibile ma necessario di tutto ciò che può essere pensabile, al pari del ricettacolo che, dovendo assumere tutte le forme per garantirne la ripetibilità, non può elaborare un'identità propria (Derrida 2005, pp. 82 sgg.). In questa prospettiva il maschile ha costruito la propria identità sull'esclusione del femminile ma, essendo la sua un'identità fissata, irrigidita, non vuole cogliere questa differenza al proprio interno e la rigetta all'esterno; la donna serve per rinviarli la propria immagine, secondo un modello dell'altro funzionale solo al riflettersi dell'identità propria, che in nessun modo vuole mettersi in movimento. In questo senso lo scenario platonico dell'intelligibilità sancisce l'esclusione delle donne e degli schiavi: le donne, non avendo forma, sono prive di una identità; gli schiavi non avendo accesso alla lingua dei greci, hanno capacità razionali inferiori. In tal modo si producono «altri» per sesso e razza, le cui capacità sono considerate inferiori e quindi destinate alla riproduzione delle condizioni della vita privata.

Lo scenario platonico perdura in modo sorprendente nella figura della donna migrante, che cerca lavoro nelle evolute società occidentali, la quale è condannata alla invisibilità di una funzione che ha quale ruolo primario la cura di coloro che sono incapaci di indipendenza, e che quindi la confina in un ambito strettamente privato. D'altro canto, essa non avendo degli interlocutori non può elaborare un suo linguaggio, e questa incapacità la priva della possibilità di porsi degli interrogativi sulla propria condizione e

di volgerli all'altro in un dialogo reciproco. Le donne migranti uniscono in sé la dimensione platonica della inferiorità femminile, priva di nome, e di quella degli schiavi, privi di linguaggio.

Il campo degli esclusi delinea un tipo di sviluppo della ragione umana, ove l'essere uomo, e non donna, proprietario e non schiavo, residente e non apolide, rende immateriale il corpo dell'uomo razionale, il quale può così contare sulla sotmissione di altri corpi, finalizzati al suo mantenimento: donne e schiavi divengono i corpi che eseguono quelle funzioni che non possono più essere eseguite dal corpo maschile della ragione, divenuto corpo immateriale (Butler 1993, pp. 44 sgg.). Affiora, in questa lettura, la dialettica hegeliana del servo e del padrone, ove il secondo per la propria autocertificazione ha bisogno del lavoro del primo. Il tabù che ha sancito l'egemonia fallocratica è il tabù del divieto dello scambio dei ruoli sessuali; lo scambio, il reciproco trasformarsi, sono stati sempre considerati con sospetto, sospetto tanto più forte per i rapporti sessuali, in quanto, come per tutte le trasformazioni, finirebbe con l'incrinare la posizione egemone.

In questo senso la donna, in quanto non esclude, non è in grado nemmeno di identificarsi; essa, non potendo sapersi proprio a causa della sua indifferenziazione, rimane «un niente di niente», priva di parole. Come potrebbe esprimere infatti quel niente che la concerne? (Irigaray 1974, pp. 210 sgg.). Storicamente il differente, che inerisce all'identico e, rimettendolo in questione, lo avvia allo scambio inteso come trasformazione reciproca, è stato respinto e, ridotto a specchio per l'autoriflettersi dell'identità, è divenuto funzionale alla ripetizione di essa e quindi al suo dominio.

Nel pensiero occidentale perdura ancora nei confronti della donna migrante – ma ciò appare quale sintomo inquietante – questa visione della donna come un «niente». Essa è intesa come un corpo funzionale al mantenimento di altri corpi, con cui non può sviluppare un rapporto paritario (Nussbaum 1999, pp. 54 sgg.) e dunque non può elaborare la capacità di accedere al linguaggio e la possibilità di narrarsi; essa al fondo, in quanto niente, è consegnata alla invisibilità. Il perdurare di questa logica denuncia l'assenza della donna; ma allora Derrida si domanda se la donna non sia forse essa stessa lo spettro dell'ostilità da scongiurare per i fratelli legati dal giuramento comune della fratellanza (perché il lin-

guaggio ha nominato sempre e solo la fratellanza, oltando la dimensione della sorella?); se essa, proprio essa, non sia la nemica assoluta, che non può nemmeno essere riconosciuta in una guerra regolare. Proprio per questo suo non poter essere nemmeno conoscibile, perché priva di identità, essa appare minacciosa, inquietante, in quanto mette in crisi tutte le distinzioni stabilite, tutte le sicurezze identitarie. Questa paura della donna, in quanto «altro» non conoscibile, e quindi altro in modo radicale, ha prodotto, e continua a generare, la neutralizzazione della differenza sessuale ed i dispositivi di potere, che controllano ed interdicano ogni cambiamento del politico volto a trasformare il dominio fallogocentrico. Ma la sorella dove è? (Derrida 1994, pp. 187 sgg.). Non possiamo sottrarci a questa domanda avviata da Derrida quando ci scorrono davanti le immagini mediatriche di uomini austeri che tutti insieme, ma rigorosamente solo uomini, affrontano problemi che hanno attinenza con la vita fisica e affettiva delle donne.

Per uno di quei paradossi di cui è piena la storia degli esseri umani, oggi le donne occidentali – che, liberatesi con molta fatica dal dominio di questo tipo di logica che abbiamo descritto, hanno raggiunto se non la piena parità, almeno un tentativo di aspirazione verso di essa, e dunque sono uscite dal chiuso della vita domestica nella dimensione esterna, in quella che possiamo chiamare la dimensione pubblica – realizzano questa loro liberazione mediante il corpo e la invisibilità di altre donne come loro, che esse utilizzano per poter svolgere la loro funzione «pubblica». Invece di chiedere con insistenza una legislazione che le renda in grado di essere aiutate dai loro mariti o compagni nell'accudire le incombenze relative alla loro prole, fanno ricorso in misura massiccia a questi altri corpi, secondo il modello hegeliano del servo e del padrone. Si tratterebbe da parte dei movimenti femminili di chiedere la realizzazione di forme di legislazione che aumentino il numero e l'accesso agli asili nido, che consentano ai loro mariti o compagni di poter sostituire mogli o compagne, secondo una reale logica di pari opportunità sul lavoro (l'elenco delle misure adottabili si potrebbe allungare, ma esorbita dai limiti del presente lavoro). Sarebbe questo un cammino verso una democrazia reale, nel senso che si preoccupi di equiparare realmente, e non solo a parole, uomini e donne.

È quella della tata, della colf, della badante, una figura ibrida, che da un lato non è una vera e propria figura professionale ma una di famiglia (e del resto come potrebbe non esserlo una persona che bada ai figli di chi l'ha assunta, che scherza, gioca con loro? Passa con loro molto tempo, quel tempo che la madre occupata fuori non può dedicar loro). Ma dall'altro lato non appena essa assume qualche iniziativa o compie un qualche errore nell' eseguire gli ordini che le sono stati impartiti, scatta la rabbia e l'intolleranza (come ha potuto fare ciò, lei che è una estranea, una intrusa, venuta da fuori?). Il problema si pone in modo diverso per la figura della badante, poiché la nostra società rifiuta quanti non possiedono più i requisiti della efficienza e avanza a tutela degli stessi richieste meno esigenti, nel senso che la badante può giovarsi di riflesso di quella indifferenza che la nostra società volge alla non funzionalità dell'anziano, al suo essere ormai del tutto inutile. La donna occidentale utilizza così i corpi di altre donne per svolgere quelle funzioni che il suo corpo divenuto immateriale, nel senso che svolge funzioni razionali, cioè altamente specializzate, non può più svolgere, e quindi finisce con il riprodurre quelle condizioni di disuguaglianza gerarchica di cui essa si è a stento liberata. Spesso si tratta per lo più di donne che all'inizio non hanno nemmeno il permesso di soggiorno, e quindi sono condannate ad una ulteriore non visibilità, ad un «non essere» ulteriore rispetto a quella non visibilità ed a quel non essere che hanno costituito la sofferenza di tante e sterminate schiere di donne occidentali. La donna straniera senza visto non esiste socialmente oppure esiste in un limbo dal quale può essere in ogni momento allontanata o fatta sparire e che la rende interamente consegnata alla sua datrice di lavoro, cioè alla sua «padrona». Questo tipo di lavoro d'altra parte, svolto nel chiuso delle pareti domestiche – spesso, quando ci sono bambini, le migranti rinunciano persino all'uscita infrasettimanale – senza protezione sufficiente rispetto ad un orario di lavoro spesso eccessivo (Nussbaum 2000, pp. 105 sgg.), finisce per mantenerle in una condizione di dispersione reciproca, senza possibilità di scambiare le loro esperienze e quindi acquisire la consapevolezza dei loro diritti. La condizione di isolamento impedisce loro di esplicitare tutte le possibilità dell'agire e di acquisire fiducia in se stesse e nella loro capacità di potere esercitare dei diritti (*ibid.*, pp. 61 sgg.).

Come è possibile che coloro che hanno sofferto nella loro storia questo cammino di non riconoscimento, dimentichino subito questa condizione per riprodurla a loro volta ed in modo del tutto indifferente alle sofferenze che la mancanza di riconoscimento induce?

La condizione di essere un corpo funzionale, invisibile, privo di parole, è ancora più accentuata per tutte quelle donne che non hanno la «fortuna» di essere invisibili nel chiuso di una famiglia, ma cui tocca in sorte di essere schiave del mercato della prostituzione. Si tratta in questi casi di donne che vivono veramente in una condizione di prigionia, private di tutto e soprattutto private della possibilità di sfuggire alla loro sorte, una sorta di «schia-vità» postmoderna in nulla differente dalle precedenti forme di schiavitù. Ricordando l'affermazione di Fichte che colui che non è in grado di trattare gli altri in «modo» libero, non è libero lui stesso, non si può che concludere che questo modello di donna occidentale non ha ancora raggiunto la dimensione della libertà, anzi non sa che il connotato proprio, se non l'unico, della libertà, è quello di riconoscere la libertà dell'altro e di rispettarla nella differenza che l'esercizio della libertà comporta. La conclusione cui giungiamo così è che le donne occidentali non hanno ancora attinto una dimensione veramente libera, in quanto permangono ancora in una affermazione vuota di essa, così come ancora l'occidente rimane in una affermazione vuota, in una proclamazione sterile dei cosiddetti diritti umani. Ciò che costituisce il problema del diritto, che già si poneva Hegel, è che la mera enunciazione dei diritti non è sufficiente se non si passa poi alla concreta realizzazione di essi, cioè se non si dà la possibilità a coloro che ne dovrebbero essere i titolari di esercitarli concretamente (*ibid.*, pp. 115 sgg).

Vi è ancora una domanda: come mai sono le donne ad abbandonare di più i loro paesi di origine? Forse si vuole lasciare quel poco di lavoro che vi è nelle terre di origine agli uomini, secondo un modello della superiorità maschile; ma accanto a questa vi è anche un'altra ragione, che si ricollega a quella storia della condizione femminile che è stata il connotato dei paesi occidentali, che sono i destinatari dei flussi migratori. Nella breve analisi storica che abbiamo ricordato, abbiamo visto come il maschile, avendo rigettato il differente al proprio esterno, abbia sviluppato un'i-

dentità forte, mentre invece il femminile, non avendo potuto sviluppare una propria identità, in quanto materia che deve ricevere una forma e che quindi non può assumerne nessuna, ha elaborato un'identità debole, fino ad essere considerato un «niente di niente». Se ad un approfondimento filosofico, come abbiamo mostrato, il niente costituisce la minaccia radicale, tuttavia ad una osservazione comune l'essere un niente viene considerato come una dimensione rassicurante. Alla cultura occidentale la donna fa meno paura dell'uomo, la donna migrante appare meno minacciosa dell'uomo migrante: anche lungo questa distinzione l'occidente contrasta quella uguaglianza che tanto proclama. Al fondo l'occidente continua ancora a ritenere che la donna non sia compiutamente uguale all'uomo, in essa vede ancora una traccia di quel niente, che in un certo senso lo rassicura; è come se l'essere femminile fosse meno «altro» dell'essere maschile e quindi meno minaccioso di esso.

La migrazione come problema che si cerca di risolvere con le quote – ecco un altro elemento di similitudine fra condizione femminile e problema dei migranti: le quote, il numero, il calcolo, con cui si oblia che là ove si ha a che fare con la libertà degli esseri umani il calcolo cede il posto all'incalcolabile – mette in luce tutte le incoerenze e le apparenze in cui l'occidente è ancora irretito e di cui non è riuscito a liberarsi.

La donna migrante vive e soffre la condizione dell'essere donna, da cui le donne occidentali sembrerebbero essersi liberate, ma abbiamo visto come in realtà, nella misura in cui indirizzano lo stesso trattamento di cui esse hanno sofferto alle altre donne, hanno semplicemente ripetuto l'atteggiamento maschile senza giungere però ad una autentica libertà, la quale comporta il riconoscimento della libertà «altra», cioè della differenza non calcolabile e non prevedibile che della libertà è il connotato. La donna migrante oltre alle restrizioni dell'essere donna, vive e soffre della restrizione di essere appartenente ad una cultura altra. Nella dimensione contemporanea la cultura occidentale proclama la sua superiorità, in una sorta di affermazione identitaria cui tutto deve essere ricondotto e che funge da metro di giudizio nei confronti delle culture «altre». Questa autosannazione della cultura occidentale è cieca sia nei confronti del passato, che nei confronti del presente. È cieca nei confronti del passato perché rimuove il fatto

che le culture si sono formate sempre attraverso contaminazioni, innesti di culture diverse,flussi reciproci e al di fuori di ogni volontarietà (basi pensare alla storia dell'Europa nella quale si sono incontrate la cultura greca, romana, celtica, islamica). La storia umana è stata una storia di nomadi, di grandi spostamenti, di migrazioni. Non vi è una cultura «pura», così come non vi è un soggetto «puro», ma entrambi sono il risultato di interazioni, di rapporti, così che ogni cultura ed ogni soggetto non sono identità statiche ma identità in trasformazione incessante. Bisognerebbe fare l'elogio del meticciato: le culture, così come i soggetti, sono tutti meticci, nascono cioè dall'incontro di molteplici filoni; non esiste una cultura «pura», un soggetto «puro», una razza «pura».

In questa pretesa di porsi come modello, la cultura occidentale dimentica persino i processi in atto, che si stanno sviluppando nel momento presente. La globalizzazione apre comunque le frontiere, rende gli spazi attraversabili (anche se in misura diversa, per cui vi sono i ricchi globali ed i poveri sempre più poveri stanziali, che per sfuggire a questa condizione sono costretti a muoversi sulle «carrette» mortali), abbatte i confini, spinge inevitabilmente i popoli e le culture ad avvicinarsi e quindi a contaminarsi reciprocamente. Come dice Habermas, la cultura non può diventare una specie protetta, al pari di quelle botaniche, ma essa è qualcosa di cui ognuno può appropriarsi, lungo cammini che possono portare a rifiutare parzialmente, per alcuni aspetti, la propria cultura per assumere quella degli altri, così come avviene per la lingua alla quale apparteniamo, ma che in realtà sfugge ad ogni possesso e ad ogni proprietà. L'incontro fra culture diverse non può essere risolto con la forza, ma necessariamente dovrà condurre ad un confronto libero fra di esse. In questo quadro la donna migrante subisce oltre all'esclusione dell'essere donna, anche quella di non appartenere alla cultura vincente. Essa deve rinunciare alla propria lingua per assumerne un'altra che, in quanto specchio di una cultura diversa, le rimarrà per lungo tempo estranea ed ostile; dovrà abbandonare il proprio modo di vestire, di mangiare (si pensi anche di mangiare: spesso le famiglie in cui lavorano le migranti non tollerano l'elaborazione di cibi diversi, con tempi di preparazione e di cottura sovente più lunghi e complessi di quelli occidentali). Quel «niente di niente» in quanto donna, diviene pari-

menti «niente di niente» in quanto non appartenente alla cultura occidentale, alla sua superiorità autoproclamantesi, alla sua autodifesa, che proprio perchè rimuove il suo essere un'identità sorta con la differenza, rigetta quest'ultima al proprio esterno, nel tentativo di immunizzarsi da essa. Ma, come abbiamo visto, l'escluso non è esterno ma è ciò che fa di volta in volta sorgere l'identità e quindi sempre la chiama al movimento.

Qui si innesta la dialettica perversa del riconoscimento mancato: il non essere riconosciuta in quanto appartenente ad una cultura «altra» provoca spesso un senso di inferiorità (non mi riconoscono in quanto la mia cultura non può competere con quella che mi dà la possibilità comunque di sopravvivere, secondo il ricatto che è alla radice del sorgere stesso dell'organizzazione politica occidentale, per cui ti si garantisce la sicurezza in cambio della piena soggezione). Questo sentimento di inferiorità mina la capacità di dare voce alle proprie pretese ed ai propri diritti, ricaccia nel silenzio e nell'assenza di linguaggio (doppiamente muta, in quanto donna, in quanto straniera) che porta a chiedere come una concessione ciò che invece va reclamato come un diritto, uno di quei diritti umani che l'occidente proclama di riconoscere. Questo sentimento di inferiorità sospinge con violenza nella terra di nessuno, ove si smarrisce la terra di origine in quanto non competitiva con il modello seducente che l'occidente, con la pervasività della propria tecnologia, diffonde sull'intero pianeta come una sorta di terra promessa irraggiungibile, perchè cinta dalle mura inespugnabili del rifiuto dell'altro.

Il bisogno di riconoscimento avvia ad una lotta per liberarsi dall'immagine negativa di sé, che la cultura egemone impone; questo è particolarmente importante per il tema delle donne che vengono a lavorare nelle nostre società, che oltre alla discriminazione di cui soffrono in quanto donne, patiscono anche quella di non appartenere alla cultura imperante.

La richiesta che bisogna estendere è che tutti riconoscano pari valore alle culture differenti e che esse non siano lasciate solo sopravvivere, ma sia loro riconosciuta una pari importanza. È questo un ulteriore collegamento fra essere donna e migrante: per entrambe le categorie, la lotta per la liberazione richiede come elemento prioritario la lotta per cambiare la negatività dell'immagine di sé. Questa lotta impone alle femministe di volgersi ai pro-

blemi del terzo mondo: come osserva Nussbaum, la filosofia femminista deve aggiungere ai temi tradizionali quelli che riguardano i bisogni urgenti e gli interessi delle donne dei paesi in via di sviluppo, facendo particolare attenzione ai problemi delle «lavoratrici povere», sia che esse lavorino nei loro paesi o in quelli più sviluppati (*ibid.*, pp. 20-21).

Le culture autoritarie e discriminatorie non ammantano tanto la differenza, quanto piuttosto creano una condizione di agonia culturale nella quale le culture minoritarie o la diversità degli interessi, dei diritti, vengono riconosciute solo «parzialmente», secondo una strategia che non fa scomparire del tutto la cultura ritratta inferiore quanto piuttosto la mantiene in una condizione di quasi morte, che al fondo la discredita più della sua scomparsa (*ibid.*, pp. 67 sgg.). In realtà il presupposto di una condizione «raggiunta» o «evoluta» di una cultura, se è funzionale a giustificare le discriminazioni sociali e le posizioni gerarchiche, produce però la mummificazione della cultura stessa e degli individui che di essa fanno parte. Il rifiuto dell'altro, nelle forme qui prese in esame del sessismo e del razzismo, discende dal non volere abbandonare la propria identità, dall'insistere nel «proprio», come possesso acquisito di sé, che impedisce sia il mettersi in discussione che il trasformarsi, ove il trasformarsi avviene sempre con l'altro, a partire dall'altro. La cecità identitaria della cultura occidentale la porta a non essere attenta ai cambiamenti in atto, ai problemi che sorgono da una prospettiva di aperture globali, che per certi versi genera forme reiterate di chiusure identitarie. Potremmo anzi dire che la globalizzazione, in quanto priva la politica della sua capacità decisionale in ambito economico, la spinge a volgersi ai conflitti di etnia, razza, religione ed a sfruttare la paura e l'insicurezza prodotte dal venir meno delle certezze economiche per alimentare l'odio fra i differenti: l'invenzione dell'altro come nemico diviene funzionale all'automantenimento della politica. La globalizzazione economica getta le basi delle politiche particolaristiche e del fondamentalismo religioso. D'altra parte è invece proprio la globalizzazione che permette l'instaurarsi di rapporti fra paesi di partenza e paesi di arrivo e fa sì che nelle dinamiche delle città globali si determini una domanda molto forte di lavoratori a basso livello retributivo, con bassa o nessuna qualificazione, cui risponde l'offerta da parte dei paesi poveri. In questa

offerta un ruolo rilevante è quello delle donne che, grazie al loro lavoro ed alle loro rimesse in denaro, contribuiscono ad incrementare le entrate di quei paesi, fortemente indebitati (sarebbe interessante un'analisi sul perché quei paesi siano diventati poveri). Le economie del terzo mondo sopravvivono sempre di più grazie alle donne, siano esse lavoratrici sottopagate o prostitute.

La donna ed il migrante hanno in comune che entrambi sono considerati a partire da una naturalità, quella della nascita (si nasce donna, si nasce nero, è un dato di natura), quella del territorio con il quale si deve mantenere la purezza dell'appartenenza (il luogo della donna è l'ambito privato, non deve invadere quello pubblico; il luogo del migrante è quello ove la sorte cieca lo ha posto e dal quale non dovrebbe uscire, accettando la morte inevitabile che la permanenza in esso comporta). Il compito urgente che si pone per entrambi riguarda l'applicazione e la difesa dei diritti umani: mentre per i migranti si tratta di reclamare l'identità dei diritti che valgono per ogni essere umano in quanto tale, per le donne si tratta di rivendicare l'identità reale e non solo nominale dei diritti con gli uomini; per le donne migranti in particolare si tratta infine di rivendicare i diritti economici e quelli legati alla riproduzione, che ancora l'occidente «civilizzato» rifiuta alle lavoratrici che in esso lavorano (Castells 2003, pp. 273 sgg.).

Il problema che si apre allora per le donne che vengono a cercare lavoro nella nostra società è un problema di integrazione, e la domanda radicale diviene in che modo è possibile una integrazione nella società occidentale? Come è possibile integrarsi in una società autorferenziale e narcisistica che, avendo eliminato la contemporaneità fra identità e differenza, le ha separate in un modo che sembra non più riprendibile, che configura l'altro come l'estraneo, come il nemico da sconfiggere?

Autoreferenza e narcisismo vogliono dire una fissità sulla propria immagine, una riflessione chiusa su di sé, una apertura solo funzionale all'accrescimento della propria presunta identità. In questa società viene meno l'identità stessa di coloro che in essa sono inseriti, o meglio si tratta di una identità funzionale; l'io è frammentato fra identità molteplici, ognuna delle quali è strutturale all'acquisizione di uno stile di vita che rifiuta il duro lavoro di integrazione con quel sé, che non è mai prima e senza questo lavoro. L'io della società globale è un io in frammenti, che si

rivolge funzionalmente ad altri frammenti. Autoreferenza e narcisismo indicano lo svanire del perseguimento di fini incondizionati, ma là dove non vi è l'incondizionatezza di una apertura, ogni fine non può che essere parziale, momentaneo, destinato ad essere sostituito subito da un fine ulteriore, e quindi al fondo ogni fine è del tutto indifferente, nulla e nessuno è più considerato come fine in sé. Autoreferenza e narcisismo sono l'immagine spettrale, nei termini di Derrida, del nichilismo compiuto (Derrida 1993, pp. 74 sgg.). Come si può parlare di integrazione in una società compiutamente nichilista? Il niente di ogni cosa e di ognuno non può integrarsi con nulla, può solo di volta in volta rifiutare – secondo modalità differenti come dominio, indifferenza, violenza – quanto minaccia la sicurezza della propria autochiusura; il niente vuole la propria sicurezza. Questa al fondo è una contraddizione, perché il niente non può volere niente, o meglio inganna questa sua radicale volontà di niente con l'assunzione di fini tutti equivalenti e tutti fungibili. Il niente è il senso fantasmatico, in quanto accompagnato sempre dall'ombra del non senso, dello scambio che domina le nostre società, del movimento reale del denaro o del suo movimento virtuale attraverso i flussi finanziari. Il denaro è il medio del niente, che rende tutto ciò che tocca irrillevante in un processo che non può tollerare soste. Come integrarsi con il niente, con l'assolutizzazione del produrre per rendere tutti indifferentemente uguali e quindi pienamente sostituibili nel ruolo di fruitori di servizi? Come integrarsi con individui completamente assoggettati ed incapaci di prendere la distanza dagli imperativi che sono loro imposti sotto l'apparenza invece della costatazione di bisogni scaturenti da loro stessi?

Integrazione comporterebbe una volontà comune degli interi grandi e degli integrati, esercizio da parte di entrambi di una volontà di confluire insieme. L'integrazione non può essere solo da una parte, altrimenti non si dovrebbe parlare di integrazione bensì di mera adeguazione identificante con il modello dominante; essa al contrario deve procedere dall'incontro di entrambi, e non da interventi unilaterali, nei quali viene del tutto omessa la possibilità per gli integrandi di far valere in un dialogo con la controparte quelle che sono le loro esigenze, le loro aspettative. Il problema è che in un compiuto nichilismo non ha più senso il problema dell'integrazione; il nichilismo non conosce differenze,

nel senso che contagia sia gli integrati che gli integrandi ai quali non rimane che la violenza senza alcun fine che non sia la violenza stessa (come hanno mostrato i fatti recenti delle periferie francesi, già caduti del resto nell'oblio mediatico). In un certo senso la violenza è un medio indifferente a tutto ciò che incontra, al pari del denaro; come il denaro rende irrilevante tutto ciò con cui viene a contatto, parimenti la violenza "nientifica" quanto trova sulla sua strada. Il denaro è la compiuta indifferenza e quindi è la violenza radicale. Le società autoreferenti e narcisistiche sono intrinsecamente violente, e in questo senso gli integrandi si mostrano perfettamente integrati con la società con cui vorrebbero integrarsi; essi cioè si muovono nella stessa assenza di ogni finalità incondizionata, che è il proprio delle società che li hanno attratti con le loro immagini di paradisi del niente. La disperazione e la violenza sorgono forse proprio dalla disillusione del comprendere come l'aver almeno risolto i problemi della sussistenza primaria non è servito in alcun modo ad entrare in quel miraggio di mondo, nel quale è impossibile entrare perché esso è la cattedrale del niente come nientificazione di ogni senso, anche di quello dell'entrare o dell'uscire.

Questo stesso discorso, al fondo, vale anche per l'integrazione delle donne, nel senso che la nostra società dell'indifferenza e del niente o reitera, perché possano autosserarsi funzionalmente le identità stabilizzate e quindi il dominio consolidato del maschile, oppure contamina reciprocamente le identità femminili in una radicale indifferenza verso di esse. Quale prospettiva si dischiude per il problema della parità delle donne occidentali e della integrazione di quelle che vengono a lavorare attratte dalla necessità di sfuggire a condizioni umane di non sopravvivenza?

La consapevolezza che la politica ha sempre a che fare con l'altro – fino ad ora con l'altro in quanto rimosso ed escluso, da cui essa si immunizza demonizzandolo, considerandolo come l'origine di ogni male, di fronte a cui si avverte una paura radicale – avvia, secondo Derrida, a due soluzioni possibili. Una che ammette che il politico è ancora questo fallogocentrismo in atto, termine che designa il rifiuto panico del differente, dell'altro; in esso la donna, se occidentale, deve ancora faticare per giungere ad una compiuta parità con gli uomini; se del terzo mondo, deve liberarsi dal misconoscimento introiettato che la porta ad avvertirsi inca-

pace di vedersi come titolare di diritti e come cittadina la cui dignità ed il cui valore sono uguali a quelli degli altri. *L'altra* che conserva il nome di politico ma lo lavora all'interno, lo trasforma, si porta al di là di *questo* politico, tentando di inventare altri concetti, rinunciando ad ogni forma di naturalizzazione, nella consapevolezza che la nascita, il territorio, l'essere sessuati, ogni dimensione naturale, non è mai solo un fatto, ma sempre un fatto nel quale l'essere umano inscrive un senso, ove fatto e senso non sono in alcun modo separabili ma in una contemporaneità ove l'uno rinvia sempre all'altro, in una contaminazione continua (Derrida 1994, pp. 189 sgg.).

Il compito è di aprire ad una politica consapevole in cui all'inizio vi sia un nesso indifferenziabile fra le differenze: questa consapevolezza dischiude la possibilità di combattere le gerarchie, i razzismi, la misoginia, i quali sorgono tutti dalla costruzione di una identità che si staticizza, cioè si totalizza per escludere l'altro. Si tratta di rimemorare che dietro ogni nome comune, come quello di politica, si celavano fin dall'origine infinite altre possibilità che bisogna rimuovere dall'oblio; richiamare, ove questo richiamo è il tempo stesso quale memoria di un futuro (Bernardo 2004, pp. 282 sgg.).

Bibliografia

- Amadio, C.
 2005 *Il diritto alla differenza fra esclusione ed indifferenza*, in Palazzani L. (a cura di), *Il diritto fra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, Giappichelli
- Bernardo, F.
 2004 *Pas de démocratie sans déconstruction*, in Mallet, M. L. (sous la direction de), *La démocratie à venir*, Paris, Gallée
- Butler, J.
 1993 *Corpi che contano*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1996
- Castells, M.
 2003 *Il potere delle identità*, Milano, Università Bocconi
- Derrida, J.
 1993 *Spectres de Marx*, Paris, Gallée
 1994 *Politiche dell'amicizia*, tr. it. Milano, Raffaello Cortina, 1995

- 2005 *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book
- Trigaray, L.
 1974 *Speculum. L'altra donna*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1993
- Nussbaum, M. C.
 1999 *Giustizia sociale e dignità umana*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 2002
- 2000 *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 2001
- Shiva, V.
 2003 *Diritti alimentari, libero commercio e fascismo*, in Gibney, M. J. (a cura di), *La debolezza del più forte*, tr. it. Milano, Mondadori, 2004