

Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality [Strani incontri. Altri e corpi nella post-colonialità] (Routledge, London, 2000)

Recensione originale di Paul Cooke reperibile in internet

La traduzione e le aggiunte liberamente scelte dal testo sono di liana borghi

NB: nell'inglese *stranger*, "straniero" ed "estraneo" spesso si sovrappongono; talvolta li trovate uniti con una barra.

La collana "Trasformazioni" di Routledge ha pubblicato di recente vari saggi interessanti sulla teoria postcoloniale. *Strange Encounters* di Sara Ahmed è un nuovo contributo ricco di stimoli. Mentre tradizionalmente il postcoloniale si è occupato del concetto dell' 'Altro' in rapporto allo statuto ontologico del soggetto, Ahmed mette invece a fuoco il concetto sostanzialmente più fluido dello "straniero". Attraverso il prisma dei discorsi femministi e postcoloniali, esplora le tensioni e contraddizioni implicite nella strumentalizzazione della "estraneità" nella produzione di *embodiment* (incarnazione, incorporamento) e nella comunità.

In apertura il libro esamina il fenomeno che Ahmed definisce "feticismo dello straniero". A partire dalla metafora dell'alieno in incontri ravvicinati... mostra come le comunità costruiscano ciò che sta loro "oltre", e come questo serva per autodefinirsi. Sostiene che l'alieno

Non è semplicemente quello che non siamo riusciti ad identificare (l'UFO), ma quello che già abbiamo identificato come un alieno: l'alieno recupera tutto ciò che sta oltre l'umano nella singolarità di una data forma (p. 2).

Ahmed poi decostruisce il concetto di "feticismo dello straniero" evidenziando quanti aspetti della società dipendano da un processo che rende lo straniero una figura astratta e universalizzata: "Il feticismo dello straniero è un feticismo di figure: *investe di vita propria la figura di uno straniero in quanto taglia fuori 'lo straniero' dalle storie che lo determinano.*" (p. 5, corsivo di Ahmed).¹

¹ Aggiungo la traduzione di questi passi iniziali che mi sembrano importanti per introdurre il discorso – ho anche allargato l'ultima citazione riportata nella recensione fino ad includere la fine del saggio.[ndt].

...Non sono interessata ai libri sugli alieni... Ma quando ritorno al mio titolo, mi vengono pensieri alieni. Mi interrogo sulle condizioni in cui è possibile scrivere di questi altri "strani incontri" come di incontri con quelli che si trovano oltre la categoria dell'"umano". Mi sembra sintomatico che lo strano incontro venga scritto come l'incontro con qualcuno che è, letteralmente, non di questo pianeta.

L'alieno, d'altronde, è così sovra-rappresentato nella cultura popolare che è diventato del tutto riconoscibile. .. D'altra parte, l'assenza o la presenza dell'alieno ci spinge a riconoscere che i limiti della rappresentazione sono qualcosa che eccede la "nostra" conoscenza. ... Scoprire forme aliene diventa un meccanismo per asserire l'umanità del "noi": dobbiamo essere capaci di dire (vedere, odorare, toccare) la differenza... Come possiamo dire la differenza tra un alieno e uno che passa per alieno? Come possiamo impedirci di diventare alieni? Possiamo diventare alieni per conoscerli meglio?... Gli incontri con gli alieni sono incontri corporei, incontri un cui muco scivola su pelle.. Il nostro disgusto per l'abiezione di forme aliene ci permette di contenere noi stessi. Con un brivido e un tremito sottraiamo le mani: è un incontro ravvicinato.... Ma d'altra parte l'alieno è una fonte di fascino e desiderio... Quello che si gioca nell'*ambivalenza* di questi rapporti tra umano e alieno non è se gli alieni siano rappresentati come buoni o cattivi, oppure "oltre" o "dentro" l'umano, ma come funzionino per stabilire e definire i confini di chi siamo "noi" nella loro prossimità, nell'intimità del rapporto tra muco (alieno) e pelle (umana)....

L'alieno è dunque soltanto una categoria dentro una data comunità di cittadini o soggetti: in quanto estraneo all'interno, l'alieno acquista una funzione spaziale, stabilendo relazioni di prossimità o distanza

dentro la casa o la patria. Gli alieni permettono di demarcare spazi di appartenenza: avvicinandosi troppo a casa, stabiliscono la necessità di pattugliare i confini dei territori che conosciamo e abitiamo....

In questo libro... cerco di lavorare sulla famigliarità di forme aliene (estrane). Attraverso strani incontri, viene prodotta la figura dello "straniero", non come quello che non riusciamo a riconoscere, ma come quello che abbiamo già riconosciuto come "uno straniero". Nel gesto di riconoscere quello che non conosciamo, quello che è diverso da "noi", diamo carne a quello che sta oltre, gli diamo volto e forma. ... Lo straniero alieno non è dunque oltre l'umano, ma un meccanismo *per consentirci di affrontare quello che abbiamo già designato come qualcosa che sta oltre*. Così immaginiamo, qui ed ora, che abbiamo di fronte un alieno straniero: ci permette di condividere la fantasia che, nella presenza congiunta di alieni e stranieri, saremo noi a prevalere. ...

[Sul feticismo dello straniero]

Ma questo non è un libro sugli stranieri (alieni). E' un libro che cerca di mettere in questione l'assunto che esista un'ontologia degli stranieri, che sia possibile essere semplicemente *uno straniero*, o *imbattersi in uno straniero* per strada. Per evitare questa ontologia, dobbiamo rifiutare di dare per scontato che uno straniero possa avere lo statuto di figura. Lo straniero è chiaramente configurato in una varietà di discorsi, inclusa la prevenzione del crimine e la sicurezza personale dovute al "pericolo stranieri". In questo discorso, che delinea chiaramente quello che è sicuro e quello che è pericoloso, lo straniero è sempre una figura che perlustra le strade: certi corpi sono semplicemente stranieri e rappresentano un pericolo per la loro co-presenza in una data strada. L'assunto su cui si basano i programmi di sorveglianza dei vicinati, che possiamo dire la differenza tra stranieri e vicini di casa, serve a nascondere forme di differenza sociale... Ma questo non si risolve semplicemente accogliendo "lo straniero". Tale gesto dà per scontato che lo straniero sia una figura con una integrità linguistica e corporea...[feticismo dello straniero] Quindi il multiculturalismo può funzionare per assimilare "lo straniero" come figura dell'inassimilabile. Mentre il "pericolo dello straniero" può funzionare per espellere lo straniero in quanto *origine del pericolo*, il discorso multiculturale potrebbe operare accogliendo lo straniero come *origine della differenza*.

[...] In questo libro metto in questione anche l'assunzione dello straniero in certa recente teoria postmoderna. E' stata presa la figura dello straniero per rappresentare tutto quello che era escluso o delegittimato nella modernità, con la sua fiducia nell'ordine, il medesimo, la totalità (Bauman 1993, 1975). La figura dello straniero è diventata cruciale: non più visto come una minaccia per la comunità, lo straniero è diventato un monito per le differenze che dovremmo celebrare. Zygmunt Bauman per esempio raccomanda che l'estraneità postmoderna "venga protetta e amorevolmente preservata" (1977:54). Tuttavia *Strange Encounters* mette in questione questa idea che si debba amare lo straniero in quanto base per un'etica dell'alterità, o come una forma non-universalistica di attivismo politico. Mentre queste mosse teoriche possono sfidare il discorso del "pericolo straniero" rifiutando di considerare pericoloso lo straniero, allo stesso tempo danno per scontato che lo straniero sia una figura che contiene o *possiede* significato. Questa attribuzione di figurabilità serve a nascondere le storie di determinazione che già erano nascoste nei discorsi sul pericolo straniero.... Il feticismo dello straniero è un feticismo di figure: *investe la figura dello straniero con una vita sua in quanto separa "lo straniero" dalle storie della sua determinazione*. Dobbiamo perciò considerare quali siano le relazioni sociali (fantastiche e materiali) nascoste nel feticismo dello straniero.

Nella celebrazione dello straniero come figura paradigmatica del postmodernismo vi è un investimento nell'estraneità in quanto condizione ontologica, e nello straniero *come avente una vita tutta sua*. ... si assume che gli stranieri abbiano una natura. Sebbene quella natura non sia più rappresentata come pericolosa, questa argomentazione continua ad ontologizzare lo straniero, lo fa diventare qualcosa che semplicemente è. (p. 5) [...] [Lo straniero non ha soltanto degli effetti ma è esso stesso un effetto]... Dobbiamo invece capire come l'identità viene stabilita attraverso incontri tra estranei senza produrre un universo di stranieri... (p. 6)

[Incontri]

Suggerisco che possiamo evitare di rendere lo straniero un feticcio -- cioè evitare di accogliere o espellere lo straniero in quanto figura che ha una sua identità linguistica e corporea -- esaminando i rapporti sociali impliciti in questo stesso feticismo. Dobbiamo cioè considerare come lo straniero sia un effetto dei processi di inclusione ed esclusione, incorporazione o espulsione, che costituiscono i confini di corpi e comunità, incluse le comunità dei viventi (stanziali o migranti) e quelle epistemiche.

Per evidenziare la feticizzazione, Ahmed esamina vari discorsi sociali ancorati alla necessità di incontrare estranei, sia in termini di esclusione che di inclusione. Nella prima parte discute il concetto di “pericolo dello straniero” usato dai progetti inglesi per una “Vigilanza nei quartieri” [Neighbourhood Watch]. Secondo l’autrice, le comunità dipendono dal riconoscere come estranei gli estranei, e ciò dimostra quanto siano fragili e si sentano in crisi. Utilizzando la tesi di Althusser sull’interpellazione, emerge che nominare l’estranea/o ed espellerla/o dal vicinato la/o includa anche nella struttura stessa. Questo processo di implicazione – suggerisce – evidenzia come la paura dell’estraneo sia un impulso necessario alla costruzione di vicinati:

Per costituire comunità è necessario che il potenziale comunitario fallisca. Decretare confini per coloro che già vengono riconosciuti come fuori binario (persino altri residenti) permette di costruire questi confini. Costruire la comunità ‘ideale’ costa fatica, ma è il potenziale del fallimento che presiede alla costituzione di una comunità. (p. 26, corsivo di Ahmed)

Costruire comunità è al cuore dei progetti sulla vigilanza nei quartieri. In questi progetti si crea un legame inestricabile fra riconoscere un estraneo e costruire spazi sociali “sani” e “puri”, e Ahmed analizza in modo particolarmente interessante la natura deliberatamente vuota di gran parte del linguaggio usato dai documenti ministeriali. Leggiamo per esempio il suo esame del termine “sospetto”:

Il buon cittadino non viene informato su come considerare sospetta una cosa o una persona. Misembra che non fornire tecniche di differenziazione sia di per sé una tecnica di conoscenza. E’ la tecnica del *senso comune* che viene prodotta attraverso il discorso della vigilanza nei quartieri. Il senso comune non solo definisce cosa “noi” dovremmo dare per scontato (cioè quello che già è normalizzato e considerato assodato), ma implica la normalizzazione dei modi di “sentire” la differenza tra ciò che è comune e ciò che non è comune. Non viene data informazione su come distinguere tra normale e sospetto perché la differenza già si “sente” a causa di una storia pregressa del fare senso *in quanto* fare senso del “comune”. [...] Quindi la vigilanza di quartiere si occupa di *fare* il comune: fa la comunità. (p. 29, corsivo di Ahmed)

Ahmed continua ad esplorare la costruzione dello straniero come qualcosa di riconoscibile, qualcosa che, lungi da essere fuori di sé o altro da sé, è contingente al sé. Per esempio, attraverso l’esplorazione del tatto, l’autrice suggerisce che l’estraneo viene prodotto attraverso una dialettica di *prossimità* e distanza. Riguardo all’ *embodiment*, suggerisce poi che “i corpi estranei sono proprio quei corpi che nell’incontro vengono temporaneamente assimilati all’ignoto: funzionano da confine che definisce sia lo spazio che un corpo famigliare non può attraversare, sia lo spazio dove questo corpo si costituisce come fosse di casa” (p. 54).²

Questa prima sezione termina esaminando come la teoria postcoloniale abbia contribuito a posizionare lo straniero come una figura-feticcio:

Esplorando in particolare la disciplina etnografica, mostra come la necessità etnografica di tradurre l’esperienza dello straniero in forma comprensibile al mondo accademico occidentale possa

L’identità stessa è costituita nel “più di uno” dell’incontro: designare un “io” o un “noi” richiede un incontro con gli altri. Questi altri non possono essere semplicemente relegati al di fuori: dato che il soggetto viene ad esistere come entità soltanto attraverso incontri con altri, l’esistenza del soggetto non può essere separato da altri che incontra. Perciò l’incontro è ontologicamente precedente alla questione dell’ontologia (la questione dell’essere che incontra).

Negli incontri quotidiani [faccia-a-faccia, occhio-a-occhio, pelle-a-pelle] quotidiani con gli altri, i soggetti vengono perpetuamente ricostituiti: il lavoro di formazione dell’identità non finisce mai, ma lo possiamo comprendere come uno scivolare dei soggetti nei loro incontri con altri. (p. 7)

condurre all'appropriazione dello straniero. Qui Ahmed differisce nella sua analisi da come viene posto tradizionalmente il problema (chi ha il diritto di parlare per il soggetto postcoloniale) ponendo la domanda: "in che modo l'atto di parlare già riconosce 'lo straniero' come dentro o fuori di una certa comunità?" (p. 61), cioè: com'è che lo stesso postcolonialismo costruisce e marginalizza l'estraneità. A questo proposito Ahmed discute l'episodio in cui la femminista australiana Diane Bell ha citato una indigena australiana, Topsy Napurrula Nelson, come co-autrice di un dibattito sullo stupro tra la popolazione aborigena³.

Nella seconda parte del saggio Ahmed riprende il discorso sulla appropriazione e manipolazione dello straniero nel contesto del capitalismo globale, continuando a decostruire le concezioni ontologiche dello straniero attraverso l'esame dei processi con i quali si produce tale ontologia.

Cosa significa essere a casa? Come influisce sulla casa e il sentirsi-a-casa quando uno lascia la casa? Nel la storia di Dhingra, il luogo familiare, quello comodo che conforta, è lo spazio-tra, l'intervallo, l'aeroporto. Questo spazio conforta non perché si è arrivati, ma perché si ha la sicurezza della destinazione, una destinazione che diventa letteralmente il da-qualche-parte della casa. La casa non è qui un luogo particolare che semplicemente si abita, ma più di un luogo: ci sono troppe case a darci spazio, troppe per garantire le radici e i percorsi della nostra destinazione. Non è solo che il soggetto non appartiene in nessun luogo. Il viaggio tra case fornisce al soggetto i contorni di uno spazio dell'appartenenza, ma uno spazio che esprime proprio la logica dell'intervallo, il passaggio del soggetto attraverso momenti di partenza e arrivo apparentemente fissi. [...] (p. 77)

La narrativa del lasciare casa produce troppe case e quindi nessuna Casa, troppi luoghi a cui i ricordi si attaccano ritagliandosi spazi abitabili, quindi nessun luogo in cui la memoria può permettere al passato di raggiungere il presente (nel quale il "sé" può dichiarare di essere arrivato a casa). Il movimento tra case permette alla Casa di diventare un feticcio, di separarsi dal particolare spazio di vivere *qui*, attraverso la possibilità di certi ricordi e l'impossibilità di altri. In questo viaggio narrativo lo spazio che più assomiglia alla casa, quello più comodo e familiare, non è lo spazio dell'abitare – io sono qui – ma lo spazio in cui uno si sente quasi, ma non del tutto, a casa. In questo spazio il soggetto ha una destinazione, un itinerario, persino un futuro, avendo questa destinazione ancora non è arrivato. [...] La casa è da-qualche-parte; certo è altrove, ma è anche dove il soggetto sta andando. La casa diventa l'impossibilità e la necessità del futuro del soggetto (non ci si arriva mai, ma ci si sta sempre arrivando), anziché il passato che lega il soggetto a un dato luogo. (p. 78)

Il fatto che non abitando un dato luogo (=essere-a-casa) si possa abitare la posizione di straniero, crea una forma di universalità basata sul rifiuto del luogo stesso, cioè le relazioni mondane che contrassegnano terreni abitabili. Come possiamo leggere le narrative migranti senza dare per scontata la figura dello straniero? Anzi, come possiamo narrativizzare le soggettività migranti senza ridurre "lo straniero" a qualcuno che potremmo semplicemente essere, un soggetto candidato all'universalità nel momento che perde casa sua?

In questo capitolo intendo esaminare l'effetto del movimento transnazionale delle genti sulla formazione dell'identità senza assumere l'ontologia dello straniero. [...] Per interrogare le esperienze di straniamento mediate e vissute, il loro rapporto con la formazione di comunità e la ricostruzione della casa, dobbiamo interrogare il modo in cui migrazione e casa sono state teorizzate dalla critica.... Certo, nel libro di Ian Chambers *Migrancy, Culture, and Identity*, la migrazione diventa un modo per interrogare non soltanto i diversi rapporti sociali prodotti dalle storie di dislocazione dei popoli, ma la natura stessa dell'identità. Lamigrazione è un viaggio tra i tanti che comporta l'attraversamento di confini: il migrante *come* l'esule e il nomade, attraversa confini e abbatte barriere di pensiero ed esperienza (Chambers 1994: 2).

Nel lavoro di Chambers, migrazione, esilio e nomadismo non si riferiscono solo all'esperienza di essere allontanato da casa, ma diventano modi di pensare *senza casa* [...] Vedrò in seguito come questa narrativa costituisce la casa come un luogo fisso, ma qui mi sembra importante osservare come la

Formattato: Tipo di carattere:11 pt, Corsivo

³ Per un ulteriore contestualizzazione del dibattito, vedi anche Lisa Marie Buccella, "'What's the Difference'. The Politics of Difference in Feminist Representation" (2006) <http://www.athabascau.ca/courses/engl/492/feministessay.doc> e Cynthia Townley, "Toward a Revaluation of Ignorance", *Hypatia* - 21, 3, 2006, pp. 37-55.

migrazione diventa un meccanismo per teorizzare come l'identità stessa sia dipenda dal movimento o dalla perdita. Cosa è in gioco in questa narrativa?

Tanto per cominciare, possiamo considerare come tipi diversi di viaggio vengano sovrapposti quando si teorizza l'identità come migranza. Nel testo di Chambers, lo spostamento tra le figure del migrante, il nomade e l'esule serve a cancellare differenze reali e sostanziali tra le condizioni in cui avvengono particolari movimenti attraverso confini spaziali. Per esempio, quale diverso effetto ha sull'identità essere costretti a muoversi? Ci si muove liberamente? Quali movimenti sono possibili e quali impossibili? Chi ha il passaporto e può recarsi *laggiù*? Chi non ha il passaporto eppure si muove? Queste domande provocatorie fanno eco ad Avtar Brah quando lei domanda: "Non è solo questione di chi viaggia, ma quando e come, e in quali circostanze?" [...] Come dice Uma Narayan, "La realtà globale postcoloniale è una storia di migrazioni multiple, radicate in una quantità di diversi processi storici." (1997:187) [...]

In questi trattamenti metaforici della migrazione, questa viene equiparata a un movimento trasgressivo che destabilizza la costruzione di confini. [...] Tuttavia sovrapporre migrazione e trasgressione di confini per arrivare a sostenere l'impossibilità di arrivare a una identità, è una cosa problematica. Presume che la migrazione abbia un significato inerente: costruisce una essenza della migrazione al fine di teorizzare la migrazione come rifiuto di una essenza. [...]

Il lavoro di Chambers, che a un dato livello ha come oggetto di studio la "migranza" si autodefinisce esempio di un teorizzare autenticamente migrante, un teorizzare che rifiuta di pensare in termini di identità fisse. Anche nel lavoro di Rosi Braidotti che privilegia la figura del "nomade" è evidente l'aspirazione verso una teoria migrante, che è multipla e trasgressiva dato il suo dislocamento da un sicuro luogo sicuro di origine. Braidotti considera che "sebbene l'immagine dei 'soggetti nomadi' si ispiri all'esperienza di popoli e culture che sono letteralmente nomadiche, il nomadismo qui in questione si riferisce al tipo di coscienza critica che resiste modalità socialmente codificate di pensiero e comportamento.... E' il sovvertimento delle convenzioni che definisce lo stato nomadico, non l'atto letterale del viaggiare" (1994: 5). Di nuovo è importante il rapporto tra letterale e metaforico. Separando quello che lei intende per nomadico dal nomadismo letterale, Braidotti traduce il letterale in metaforico, così che i nomadi arrivano a rappresentare qualcosa che non sono. Si allude alla specificità della differenza di particolari popolazioni nomadi (in quanto ispirazione), e poi si cancella (in quanto non è l'atto letterale del viaggiare). La cancellazione di differenze culturali ottenuta figurando il nomade come un modo generico di pensare, diventa un'*auto-coscienza critica*: alla fine, il nomade viene a configurare quel tipo di sovvertimento delle convenzioni che il libro si propone.

Definire nomadica una teoria può definirsi violenza della traduzione, una forma di traduzione che permette alla teoria di autodefinirsi sovversiva delle convenzioni – la cancellazione di altri permette al "sé" in quanto "coscienza critica" di appropriarsi di tutto quello che minaccia nel segno del nomadico. In realtà quello che è in gioco qui è un certo soggetto occidentale, soggetto di e in teoria, un soggetto libero di muoversi (Ahmad, 1992: 17) [...] Abbiamo bisogno di complicare la narrativa che legge come necessariamente trasgressivo il movimento, ed esaminare come tipi diversi di movimento sono accessibili a soggetti che *già sono differenziati*. (pp. 82-83) [...]

Per considerare come soggetti di movimenti migratori possano comportare forme di privilegio e produrre nuovi modi di pensare l'identità piuttosto che modi di trasgredire, possiamo prestare attenzione alle narrazioni del Global Nomads International (GNI)... in due contributi di due presidenti dell'associazione, pubblicati nel libro *Strangers at Home*. [In uno è la mancanza di casa piuttosto che condividere una casa a creare affinità, l'espandere il concetto di casa; nell'altro la loro abilità nel decostruire e muoversi oltre i confini culturali.] Rifiutando di appartenere a un particolare luogo, il mondo diventa la casa globale del nomade, e permette al soggetto nomade di abitare il mondo come un terreno familiare e conoscibile.. Rivendicare la proprietà dello spazio globale attraverso il rifiuto di identificarsi con uno spazio locale abitabile comporta nuove forme di cittadinanza per il GNI, che io definirei *cittadinanza global-nomadica*. Qui la cittadinanza non dipende dai diritti e doveri di un soggetto che abita dentro lo stato-nazione, ma viene prodotta da un soggetto che *si muove attraverso lo spazio e i confini nazionali*. (85) [...]

Non tutti i soggetti nomadi sono implicati in relazioni di privilegio e nella creazione di nuove identità globali dove il mondo diventa casa, ma ritengo che forme di viaggio, migrazioni e movimenti non siano necessariamente collegati alla trasgressione e destabilizzazione dell'identità. La ricerca sui viaggi di migranti dovrebbe esaminare non solo come la migrazione metta in questione l'identità, ma come possa renderla un feticcio sotto il segno della globalità. Il presupposto che lasciare casa, emigrare

o viaggiare significhi sospendere i confini in cui l'identità diventa vivibile, nasconde complessi rapporti contingenti di antagonismo che conferiscono ad alcuni soggetti la facoltà di muoversi liberamente a spese degli altri. (86)

In un'altra sezione particolarmente interessante, Ahmed analizza la formazione delle comunità migranti, dove è proprio l'estraneità a forgiare legami:

Formare comunità attraverso l'esperienza condivisa di non essere pienamente a casa – di aver abitato un altro spazio – presuppone l'assenza di un terreno condiviso: fare comunità rende apparente la mancanza di una identità condivisa che permetterebbe alle forme di prendere una sola forma. Ma questa mancanza viene reiscritta come pre-condizione di un atto del fare. [...] Il processo di estraniamento è la condizione per l'emergere di una comunità contestata, una comunità che “crea un luogo” nell'atto stesso di rivolgersi al “fuori luogo” di altri corpi migranti. (p. 94)

Ahmed tratta poi la manipolazione della retorica del multiculturalismo in Australia, esplorando come il governo si appropri delle differenze per cancellarle, e così facendo riaffermi il potere e i valori dell'egemonia. In Australia, sostiene, il multiculturalismo viene ridotto al concetto di accettare “la diversità culturale”.⁴ Questo permette all'élite governativa di reinventare “la nazione” sui corpi degli stranieri” (p. 95), dato che questa forma di multiculturalismo

esclude qualsiasi differenza metta in questione i presupposti valori universali su cui si fonda quella cultura. O per meglio dire, il discorso ufficiale del multiculturalismo implica che le differenze si riconcilino attraverso quella stessa struttura legislativa che storicamente ha ridefinito neutri e universali i valori occidentali. (p. 110, corsivo di Ahmed)

Il capitolo finale della seconda parte analizza il consumo della cultura dello straniero nella società multiculturale occidentale, e ispirandosi a “Mangiare l'altro”, il saggio di bell hooks sulla esotizzazione della differenza, esplora come l'etnia venga trasformata in oggetto di consumo per il soggetto occidentale:

L'etnia diventa una spezia o un gusto da consumare, da incorporare nell'esistenza di una persona che si muove tra luoghi (dove si mangia). Le differenze da consumare sono quelle che valgono: la differenza vale in quanto può essere incorporata non solo nello spazio della nazione ma anche nel corpo individuale [...]. Implicitamente, *non hanno valore le differenze che non possono essere assimilate nella nazione o nel corpo attraverso il consumo.* (pp. 117-8, corsivo di Ahmed)

Nella terza parte del libro, Ahmed si muove oltre il concetto di feticismo dello straniero per formulare una nuova etica dell'estraneità proponendosi, tra altre cose, di ri-storicizzare il processo di produzione dello straniero/estraneo. Partendo dalla richiesta di Levinas di proteggere “l'alterità dell'altro” (p. 140), Ahmed colloca l'incontro con lo straniero in una più ampia prospettiva filosofica. Di nuovo sostiene che il punto cruciale è la modalità dell'incontro piuttosto che lo statuto ontologico dell'altro che si incontra. Così facendo propone un'etica che affronta dialetticamente sia l'incontro specifico con un particolare estraneo, sia il concetto di universalismo implicito in questo tipo di incontri.

Infine Ahmed si chiede come possa essere applicato al discorso femminista il concetto di estraneità. Qui insiste che si debba tenere conto della tendenza da parte delle istituzioni occidentali (in questo caso l'istituzione del femminismo ‘internazionale’) di universalizzare la propria esperienza e parlare per tutti, in questo caso specificamente per tutte le donne. Di conseguenza suggerisce che anche il femminismo cade nella trappola del feticismo dello straniero/estraneo, un

⁴ Vedi anche Sara Ahmed, Elaine Swan (2006) “Introduction”. **Doing Diversity**, *Policy Futures in Education*, 4 (2), pp. 96-100; e Sara Ahmed, “Doing Diversity Work in Higher Education in Australia. *Educational Philosophy and Theory*, 38, 6, 2006.

fatto verificabile esaminando l'attacco delle femministe occidentali, al 'purda' (il velo) che da molti occidentali viene concepito come un segno dell'oppressione femminile a cui dare significato universale:

[...]

Tuttavia, l'universalismo può essere letto come una fantasia di prossimità. Perché, a un certo livello, leggere "la donna velata" come una donna oppressa e controllata sessualmente nasconde la fantasia che si possa abitare il posto dell'altra, che già si sappia cosa significhi "l'altra" (e quindi di cosa abbia bisogno). Oppure, per dirla diversamente, l'enfasi sul torto universale del 'purda' (e l'assunto che il diritto delle donne sia di 'non portare il velo'), implica la fantasia che si possa 'entrare nella pelle dell'altra' (e parlare per lei). (p.166)

D'accordo con Spivak, Ahmed considera questa una posizione molto controversa. Tuttavia, diversamente da Spivak, non conclude che il progetto del femminismo è di indagare su 'chi parla', ma piuttosto di capire come incontriamo chi parla. Conclude dunque che la differenza dovrebbe essere vista come una dinamica produttiva, piuttosto che come qualcosa da superare o semplicemente accettare:

Quello che chiedo, sia esso contro l'universalismo o contro il relativismo culturale, è una politica basata su incontri più ravvicinati, incontri con quelli che sono altri dall'altro o dallo straniero/estraneo ('noi svestiti'). Questa politica presume che 'azione' ed 'attivismo' non possano essere separati da altre forme di lavoro: sia che il lavoro differenzi occupazioni (globalizzazione come lavoro), modi di parlare (ad altri, con altri), o persino modi di stare al mondo. Questo tipo di attivismo implica un rapporto intimo tra agire e scrivere (per esempio, nella costituzione di 'piattaforme di azione') e presume un rapporto intimo fra ontologia e politica (tra essere e agire). Pensare a come lavorare o parlare con altri, oppure a come abitare il mondo *insieme* ad altri, richiede di immaginare una diversa forma di comunità politica, che muova oltre l'opposizione tra comune e non comune, tra amici ed estranei, tra il medesimo e il diverso.

Una tale politica basata su incontri tra altri altri è inscindibile dall'assunzione di responsabilità – dal riconoscere che i rapporti (faticati) tra altri sono sempre costitutivi della possibilità di parlare o di non parlare. Una politica dell'incontro è più vicina se permette alle differenze fra di noi -- differenze di potere e di antagonismo -- di fare differenza nell'incontro stesso. Le differenze tra di noi richiedono dialogo e non il contrario: dobbiamo dialogare proprio perché non parliamo la stessa lingua.

Per rendere possibile una forma diversa di politica collettiva è necessario avvicinarci agli altri in modo tale da non appropriarci del loro lavoro come fosse 'mio', o delle loro parole come fossero 'mie'. Il 'noi' di questa politica collettiva non sta già alla base del nostro lavoro collettivo, ma è quello per cui dobbiamo lavorare. Nella fatica di starci più vicine, di parlarci, di lavorare l'una *per* l'altra, ci avviciniamo anche agli 'altri altri'. In questi atti di allineamento (piuttosto che di immedesimazione), possiamo ridisegnare la forma corporea della comunità, farne una comunità ancora a venire.

Ci si incontra, si ha un incontro ravvicinato quando succede qualcosa di sorprendente, un incontro dove 'noi' formiamo un'alleanza proprio attraverso il processo di disturbo causato da quello che ancora non c'è. Non si tratta di una comunità di estranei o di amici. E' piuttosto una comunità dove veniamo sorpresi da coloro che sono già assimilati come stranieri in un'economia globalizzata della differenza (la spazializzazione del lavoro). In altre parole, un incontro ravvicinato è sempre uno strano incontro, dove qualcosa non è rivelato. Si possono formare comunità femministe transnazionali attraverso strani incontri, lavorando su quello che non si riesce ad inserire in una identità collettiva (per esempio, la 'donna globale'), cioè rielaborando *quello che potremmo ancora avere in comune*. (pp. 180-81, corsivo di Ahmed)