

INTERCULTURA QUEER

Liana Borghi

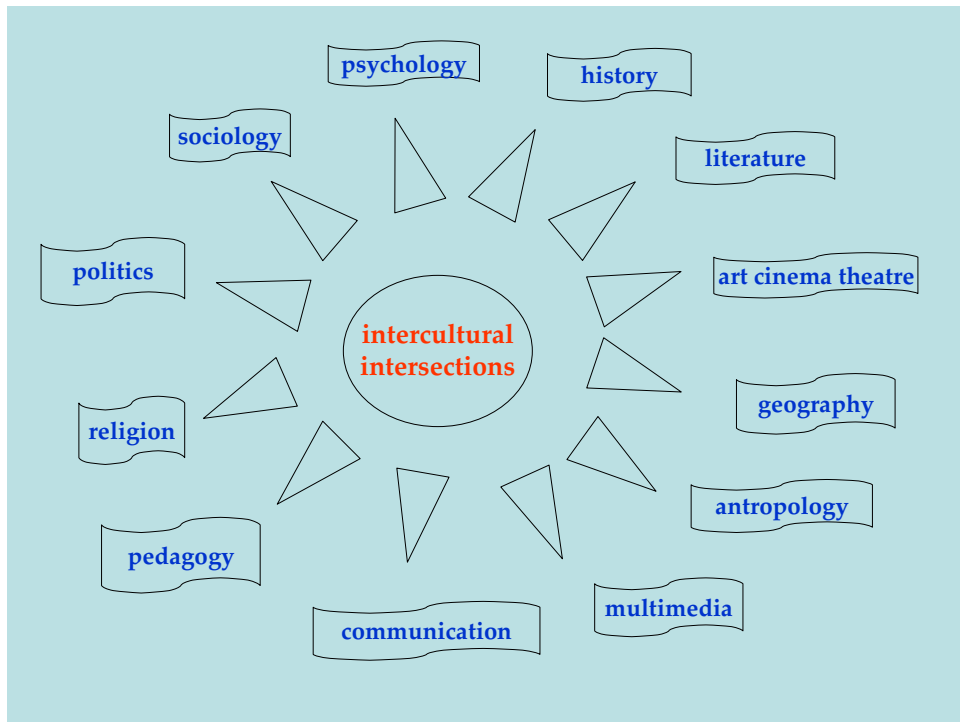
L'educazione è insieme coercitiva e seduttiva

(Debra A. Castillo)

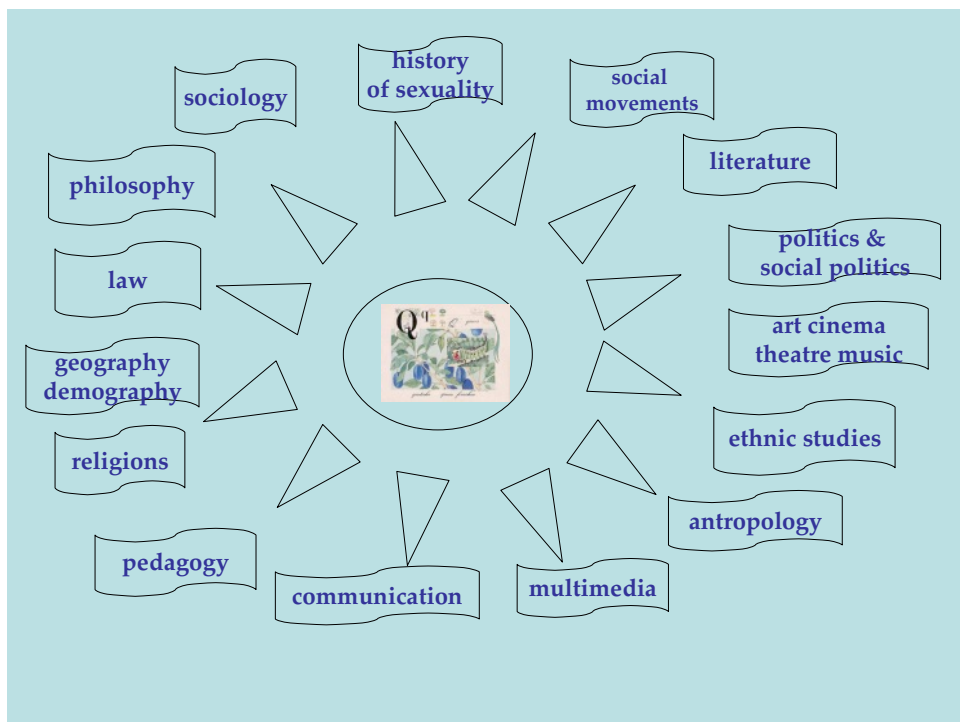
Certo sono del tutto ignara e in negazione degli effetti seduttivi che ho sui miei studenti (Rosi Braidotti)¹

Insegno un modulo di Letteratura Inglese e Intercultura in un corso della laurea breve. Come fare intercultura di genere è una questione che pongo continuamente a me stessa e ai miei studenti, in una classe composta soprattutto da italiani e da una minoranza di studenti di prima o seconda generazione provenienti da altri paesi. L'intercultura come disciplina accademica è emersa in Italia a fine Novecento, in risposta ai mutamenti sociali dovuti all'immigrazione e altri fenomeni relativi alla globalizzazione neo-liberista, quindi alla necessità di estendere il campo già frequentato dagli Studi Culturali e dalla Mediazione Linguistica. *Studi interculturali*, avviato dalla Facoltà di Lettere della Università di Firenze nel 2001, offriva due diversi curricula: Studi Interculturali e Linguistici, e Teoria e Pratica della Traduzione. Ambedue preparavano gli studenti a impieghi nell'ambito della mediazione interculturale, dell'integrazione culturale e linguistica, lavoro sociale, impieghi diplomatici e consolari.² La *Mappa 1* mostra le intersezioni disciplinari tematizzate nel pianificare il corso di studi. Strutturato da molti anni di lavoro negli studi delle donne dove usavo un metodo comparativo e costruzionista applicato alla letteratura anglo-americana, e da vari anni di esperienza nella direzione di una scuola sperimentale femminista e interculturale,³ il mio insegnamento accademico era diventato interdisciplinare e rivolto in particolare a testi scritti da donne. Per questo mi piaceva la contiguità interculturale fra culture materiali e discipline intellettuali che

autorizzavano e legittimavano in ambiente accademico teorie post-coloniale alle quali aggiungevo elementi di critica queer.⁴



Intercultural studies



Queer Studies

Gli studi delle donne si nutrono di attraversamenti e trasgressioni di generi e discipline. Studiamo e insegniamo non solo concetti, ma anche sistemi relazionali basati su dislocazioni, zone di contatto, confini culturali, concettuali e disciplinari, contaminazioni e traduzioni. Un approccio interculturale calibrato per capire cambiamenti sociopolitici include l'interazione di differenze etniche e razziali con il genere, la classe, la sessualità, e con altri fattori che costituiscono nuove soggettività etnicizzate e sessualizzate. L'intercultura richiede capacità di traduzione poiché le cartografie dell'intercultura di genere transitano e cambiano nei contesti globali, assumendo punti di vista contingenti e globali,⁵ attraversando differenze, linguaggi e politica.

In realtà una prospettiva di genere non conosce confini. Vari anni fa, Eve K. Sedgwick – con una mossa che rientrava nei parametri del pensiero queer allora in costruzione – estese la definizione di genere includendovi quello che non è genere (vedi “Gender Criticism”). Leggo questa definizione in filigrana agli studi sui neri e sui gay per autorizzare investigazioni intersezionali su prospettive situate e su differenziali di potere che producono alienazione, impoverimento, razzismo, etero/sessismo, classismo, omofobia e altre discriminazioni. Più o meno in quel periodo, l'uso della performatività da parte di Judith Butler – “il genere è come il genere fa”⁶ – mi forniva un argomento utile a controbattere l'essentialismo e altre narrative di origine e telos. Ci sono voluti tempo e fatica perché queste idee venissero generalmente acquisite almeno in certi settori, ma finalmente possiamo insegnare che genere, omosessualità, etnicità e razza sono performativi prodotti dalle rappresentazioni che di loro diamo e riceviamo,⁷ e che dovremmo sentirci pienamente responsabili di come li discutiamo e rappresentiamo nelle varie culture.

Più recentemente Sedgwick ha ampliato i parametri della performatività suggerendo che esiste oltre alle locuzioni verbali “una nuova classe di locuzioni performative la cui complessa efficacia dipende dalla loro tangenzialità, oltre che dalla loro differenza dai performativi espliciti”. Questi “si raggruppano intorno alle locuzioni *performative* ... stanno loro accanto, o vicini, o attaccati” (*Touching* 5; 68).⁸ Mentre li

descrivono, bypassano la normatività, resistono, disobbediscono e persino contraddicono offrendo associazioni speculative e aprendo i limiti e i confini delle culture. I loro spazi discorsivi relazionali evidenziano atti di sottrazione e resistenza a interpellazioni egemoniche. E quindi si potrebbe considerare periperformativo il nostro approccio eccentrico all'interculturalità di genere e queer.

Dal nostro punto di vista posizionato, possiamo intraprendere mediazioni culturali a cominciare dall'assunto (bene illustrato da Luz Gómez-García) che la cultura è coscienza e consapevolezza. In classe possiamo praticare molteplicità comparative e disciplinari; contestualizzare storia, cultura, politica; includere soggetti e gruppi marginalizzati; ristrutturare il canone in una Euro-prospettiva che guarda oltre l'Europa; applicare analisi derivate dagli studi culturali e postcoloniali; vedere come i corpi sono regolati da razza, nazione, ricchezza e potere; decodificare simboli architettonici; investigare come il genere si iscrive testualmente in termini di corpo, esilio esclusione, identità, e come le mappe di genere si sovrappongono alle mappe di stato. Ci sono molte possibilità e molti sentieri trafficati in queste opzioni che attraversano le culture: network, ibridità, figurazioni, zone di incontro, poetiche della relazione, traduzioni e metafore di traslazioni – termini estrapolati da molte fonti che denotano strategie associate per interventi impegnati.

Dato che le condizioni differiscono a seconda del tempo e del luogo, le cartografie interculturali indagano su come i discorsi si incrociano e si incrociano, e come forme legali, politiche e religiose producono e riproducono performativamente il genere. Indagano inoltre sulle formazioni di nuovi soggetti prodotti dalla mercificazione neoliberista, e sulle sessualità non riproduttive presenti nelle politiche di mercato. Come nota Rosi Braidotti, la proliferazione delle identità aiuta la depoliticizzazione del conflitto sociale attivata dalla richiesta di diritti e risorse (vedi *Trasposizioni*). Tuttavia, analisi culturali di genere sono particolarmente attente a rapporti passati e presenti tra la riproduzione delle donne e la loro produzione e consumo di beni e denaro,⁹ come ad esempio la loro partecipazione nel traffico di corpi (lavoro, cura, organi, cervello) e altre modalità peripatetiche (sex work, identità, materiale genetico, informazione, norme, discipline e desideri).

Recentemente si è tornato a studiare il modo in cui le emozioni si usano e ci usano a scopi politici e sociali (vedi Ahmed, *Politics of Emotion*) sia per creare consenso e disciplinare corpi e comportamenti, sia per educare e fornire assistenza. Mentre l'affetto è molto studiato negli studi epistemologici,¹⁰ la cura è l'argomento più studiato nelle analisi sul femminismo globale: la maggioranza delle donne si occupa del lavoro domestico e la maggioranza delle immigrate affidano ad altre donne la cura delle famiglie che lasciano.¹¹ Nuovi fenomeni connessi ai flussi del mercato globale spesso si nascondono sotto etichette antiche. In Italia, per esempio, chiamiamo le donne che prestano cure con il brutto nome antiquato di "badanti"; chiamiamo "prostituzione" il commercio sessuale transnazionale, sovrapponendo alla tratta il lavoro sessuale volontario -- che molte femministe non considerano lavoro; e chiamiamo "diaspora queer" la migrazione transnazionale di soggetti e culture queer, con le relative concezioni di casa, nazione, lingua, diritti e cittadinanza difformi dai modelli diasporici.

Altre cose vengono represses attraverso una politica della "vergogna". Quando insegno in una classe che il privilegio della bianchezza¹² dovrebbe essere riconosciuto e calcolato a partire da noi, insegno anche che accanto, dentro e fuori ad altre differenze si devono considerare l'etero-normatività e l'etero-riproduttività; che il razzismo e l'omofobia non sono semplicemente problemi personali ma dispositivi politici per assicurare la continuità di sistemi egemonici, e che la maggior parte di noi performa la bianchezza non importa di che colore abbiamo la pelle, così come performiamo l'eterosessualità non importa cosa o chi desideriamo. Come dice bene Carmen Vasquez, "Non puoi essere queer e allo stesso tempo come 'tutti' gli altri perché l'eterosessualità sta alle altre espressioni di sessualità come la bianchezza sta alla 'razza'" (183).

All'inizio, quando venne introdotta come campo di studi, *l'intercultura* sembrava promettere una chiarezza che non ha poi mantenuto nella pratica. Contatto e incontro sono due parole chiave dell'intercultura, e intersezionalità, complessità, diversità, traduzione sono i metodi che presidiano il campo -- tracciando confini e limiti, opacità e disletture nelle loro zone di contatto. Questa considerazione si applica alla ricerca come all'insegnamento. Di fronte a tante persone giovani alle quali mi rivolgo senza avere

alcuna precisa conoscenza della loro vita e del loro ambiente, sento che “il mio incontro è un avvicinarmi agli altri per occupare o abitare la distanza che c’è tra di noi”¹³ – causata forse dalla disposizione dell’aula, o dalle differenze culturali fra di noi, o dalla differenza di età e dal differenziale di potere che mi tramuta nell’Altra/o – cose presenti anche quando si sente che circola empatia. Sembra piuttosto ironico che mentre chiedo agli studenti di resistere all’impulso di occupare il posto dell’Altra/o, o mentre li incoraggio a usare una critica mirata, a resistere (me), dissentire, occupare lo spazio dei dubbi e delle riserve (alcuni dei periperformativi di Sedgwick), stanno imparando a parlare dal posto dell’Altra/me stessa.

Discutendo alcuni cambiamenti nell’educazione universitaria americana, Mary Louise Pratt osserva che la classe non funziona più come “una comunità omogenea o come un’alleanza orizzontale, ma come una zona di contatto” – concetto che contrasta in parte con l’idea accademica “di comunità che sottende molto di quello che pensiamo rispetto alla lingua, la comunicazione e la cultura.” La sua esperienza è simile a quella del nostro gruppo dei paesi europei; anche noi stiamo cercando di fare i conti con il fatto che il nostro insegnamento viene ricevuto sempre di più “in modi radicalmente eterogenei.” Ho trovato un’altra somiglianza nel suo resoconto sulle “arti pedagogiche della zona di contatto” dove esercizi, esperimenti e regole assomigliano molto alla pratica collaborativa transculturale di *Raccontar/si*, la scuola estiva delle donne che ho organizzato per qualche anno. Tra le arti da sviluppare, Pratt elenca il raccontare storie, identificandosi con le storie e le idee di altre persone, e inoltre:

l’arte della critica, della parodie e del paragone (inclusi paragoni sconvenienti tra forme di elite e il vernacolo); la redenzione dell’oralità; modi per permettere alla gente di avvicinarsi ad aspetti soppressi della storia (incluse le loro storie), modi di muoversi *dentro e fuori* della retorica dell’autenticità; regole base per comunicare attraverso linee di differenza e gerarchia che vanno oltre la cortesia ma mantengono il rispetto reciproco; un approccio sistematico al concetto fondamentale di *mediazione culturale*.

Se diretti al contatto, i concetti e l’azione di incontrare sono aspetti cruciali della nostra interculturalità, e insegnare intercultura presuppone che ci occupiamo della pratica, etica, politica e poetica dell’incontro. Devo al libro di Sara Ahmed, *Strange Encounters*, un

rinnovato interesse per questo concetto. Nel capitolo introduttivo ricorda ai lettori che un soggetto esiste come entità solo attraverso l'incontro con gli altri, e che dovremmo evitare "il feticismo dello straniero", cioè evitare

di accogliere o espellere lo straniero come una figura che ha integrità linguistica o corporea -- esaminando i rapporti sociali nascosti da quel feticismo. Cioè dobbiamo considerare come lo straniero è un effetto dei processi di inclusione ed esclusione, o di incorporazione ed espulsione, che costituiscono i confini di corpi e comunità, incluse le comunità del vivere (abitare e viaggiare), come di comunità epistemiche. (6)

Ne consegue che non dobbiamo scindere i soggetti dalle storie che li hanno determinati e dobbiamo evitare di universalizzare le loro esperienze personali. "Feticismo dello straniero" è diventato un concetto condiviso con studenti e amici, le cui applicazioni si ritrovano in questi miei esempi di insegnamento. Il primo giorno del corso di solito chiedo agli studenti di aiutarmi a individuare pregiudizi correnti dando qualche informazione personale: provenienza, educazione, idee, abitudini. L'interculturalità emerge dalla complessità delle intersezioni, ma è necessario rispettare le differenze individuali se vogliamo tradurre la teoria nella pratica trasformativa a cui tende il nostro gruppo *ReSisters*.

Il nostro insegnamento come *ReSisters* ha affrontato, all'interno del tema complessità, la difficile questione della responsabilità nella pratica pedagogica. Negoziemo i processi di dis/identificazione e rimozione che aprono a contro-narrative, o meglio a quei discorsi *altrimenti* che non aspirano a rovesciare i regimi di repressione e proibizione che costituiscono la norma sociale, ma permettono posizioni alternative da cui parlare. Mi piace pensare che facciamo questo partendo da un senso di agentività etica o morale attivata da un nostro specifico senso della giustizia sociale che ci porti a contestare il canone e a cercare siti più congeniali dove applicare le nostre critiche.

Il tentativo di comunicare attraverso le culture richiede inoltre una messa a fuoco condivisa su *forti attrattori* – siano essi elementi più stabili nel caos dell'informazione che ci invade, oppure argomenti chiave che permettono investigazioni a largo raggio attraverso le culture. Da qui la nostra scelta di concetti: contenitori di pensieri per la complessità, marche di saperi con potere auto-riflessivo. Si nutrono dei nostri pensieri e delle nostre

rappresentazioni ripiegandosi su se stessi pronti a reiterati interventi, e aprono periperformativamente spazi discorsivi resistenti o devianti dove possono succedere delle 'cose' – come magari autorizzare forme relazionali di fare-mondo creando nuovi effetti di realtà nella condivisione del nostro insegnamento – oppure più modestamente permettendoci di percepire connessioni, macchinazioni e inganni accanto, sotto ed oltre le metanarrative e le favole che regolano la nostra vita.

Raccontar/si e ReSisters

Usare l'inglese come nostra lingua comune quando lavoriamo insieme ad altre *ReSisters* ha richiesto negoziati linguistici e culturali affettuosi ma impegnativi. Nonostante i nostri tre anni di conversazione su Rappresentazione, Responsabilità, Complessità e Pedagogia, c'è ancora molto da adattare e imparare da prospettive individuali e finalità di studio relative alla pedagogia comparativa, e così abbiamo accolto volentieri la possibilità di insegnare in classi di paesi e indirizzi diversi.

Le nostre tre esperienze di insegnamento hanno evidenziato un coinvolgimento crescente nel progetto. Per me le più difficili sono state la prima e la terza sessione, mentre è stata relativamente facile la seconda, tenuta all'Università di Atene dove l'inglese era la lingua franca di studenti e docenti. Era la più facile perché avevo il compito di descrivere come il genere e l'intercultura siano stati insegnati e messi in pratica nella scuola estiva *Raccontar/si*.

Il primo incontro a Trento si era tenuto quando ancora cercavamo di capire come realizzare il progetto. La classe era composta per lo più ma non esclusivamente da studenti italiani. Come punto di partenza mi ero posta una domanda pratica: quali *oggetti di conoscenza* scegliamo per insegnare? Perché li scegliamo? Come li usiamo? Come li adottiamo/adattiamo? Quale rapporto pedagogico presupponiamo? La scelta di oggetti (metafora ed esperienza insieme) come si rapporta alla nostra prospettiva individuale, e come al nostro progetto condiviso? Il mio modello di insegnamento doveva applicare questi punti insieme a uno o più di uno dei "concetti in viaggio", e quindi ho deciso di

trattare un problema teorico che mi riguardava personalmente attraverso il tema delle “infestazioni diasporiche”. Questo perché sollevava l’irta questione di come riconciliare l’ebraismo diasporico migrante con gli eventi storici, le politiche territoriali di Israele e le sue radici coloniali. Pensavo di sviluppare il tema evocando una stringa di elementi collegati: riconoscendo la nostra condivisa implicazione in eventi storici, avremmo considerato la responsabilità del testimoniare, la politica del vedere e rappresentare, e la trasmissione di affetto – quest’ultimo un fattore periperformativo da considerare e osservare quando si comunicano esperienze e conoscenze sensibili al contesto, specie in classe.

Sapevo che la cultura caraibica faceva parte degli studi di genere a Trento, così per la mia presentazione di dieci minuti ho preparato delle diapositive atte a produrre un *effetto di realtà* plausibile nel collegare due narrative diverse. La prima narrativa era una memoria degli schiavi africani che avevano lavorato ed erano morti in tragiche circostanze intorno a un mulino da zucchero sull’isola di Tobago; l’avevo trovata in “Just Rain, Bacolet”, un racconto della scrittrice caraibica emigrata in Canada, Dionne Brand. La seconda era una piccola notizia storica, di 152 ebrei che nel 1660, attratti da promesse di ricchezza e libertà, erano partiti da Livorno (città della mia famiglia) verso un’altra parte di Tobago e lì erano stati lasciati senza alcun aiuto per due anni, finché i pochi sopravvissuti erano stati rimbarcati e ricollocati in Guyana (vedi in internet “sefarad and colonial voyage”, e Schorsch). Attraverso questo accostamento -- che metteva in primo piano la schiavitù mostrando allo stesso tempo che altri corpi considerati abietti e spendibili avevano nutrito lo sfruttamento coloniale – speravo di suscitare un’identificazione attraverso l’affetto e il contagio affettivo. La descrizione che fa Brand della “vertigine orizzontale” sofferta mentre era in vacanza, quando guarda giù dalle rovine del mulino da zucchero e capisce che si trova sopra il cimitero di innumerevoli schiavi, periperformava l’atto del testimoniare una cancellazione storica, e mutava quella *ri-membranza* in un archivio accessibile che richiedeva riconoscimento e restituzione. In poche pagine Brand aveva ampliato quello che Ann Cvetkovich ha chiamato “il vocabolario affettivo della migrazione” (*Archives* 119).

Ho lavorato alla presentazione con l'emozione suscitata dai testi e dai ricordi ancestrali che suscitavano. L'ansia che sentivo non era causata dal pubblico amico che mi aspettavo, ma dalla mia insicurezza nel presentare un oggetto di conoscenza in forma di una narrativa post-coloniale basata su oggetti che non conoscevo personalmente, ma solo attraverso altre narrative o i media. Sarei stata capace, in così breve tempo, di comunicare attraverso le foto del mare blu dei Caraibi e altri paesaggi esotici che non ho mai visitato, e attraverso una campionatura di possibili incontri i miei pensieri su soggetti e saperi che hanno corpo, e sui molti possibili radicamenti delle rappresentazioni corporee? Ero stata capace di produrre una "affordance" – un qualcosa che non appartiene né all'oggetto né a chi lo usa, ma nasce dalla relazione tra di loro -- un oggetto interattivo come quello che aveva creato Joan Anim-Addo (vedi "Inventare il sé") mostrando il quadro del Settecento delle due mezze sorelle di cui una sola era nera -- rivelando il loro diverso statuto nell'inumano sistema di schiavitù, svelando la complessa situazione storica che l'artificiosa civetteria del ritratto di Zoffany nascondeva? Le colleghe amiche che insegnavano con me avevano capito quanto la mia presentazione dipendesse dalla fiducia che avevamo sviluppato lavorando insieme al progetto? Stavamo sperimentando come trasmettere un sapere e una pratica femminista, interculturale & interdisciplinare, ma che tipo di (auto) coscienza produceva la nostra performance? Che tipo di incontro era il nostro con le/gli studenti?

Negli studi interculturali ci basiamo sul riconoscimento di somiglianze e affinità per insegnare differenza e diversità, ma dobbiamo anche considerare le biopolitiche che formano i corpi in un dato contesto. Nella mia presentazione gli schiavi africani e gli ebrei sefarditi erano stati irretiti e abbandonati sulla stessa isola del Nuovo Mondo come parte di una impresa coloniale europea; ma com'erano diversi, nel loro rispettivo stato abietto, le loro richieste, aspettative e storie, il loro diritto a muoversi, parlare, lamentarsi, chiedere riparazione? Gli studenti riuscivano a sentire con me l'affinità che nasceva nel nostro fugace incontro con essere umani "sacrificabili", sottratti a casa e paese? Sarebbero riusciti a estendere questo sentimento agli immigranti che vediamo e conosciamo, magari

intimamente? Questo sentimento di affinità sarebbe riuscito a penetrare il nostro “feticismo dello straniero” e ad attivare il desiderio di sapere, capire, intervenire?



Alla scuola estiva erano riusciti tentativi simili, da parte mia e di altre,¹⁴ di produrre “affordance” – almeno a giudicare dalle valutazioni delle partecipanti e dagli “oggetti” da loro prodotti nei laboratori. Decisi di descrivere uno di questi oggetti nella mia lezione agli studenti di Atene. Dopo aver delineato brevemente le finalità e i metodi della scuola, mi sono concentrata su una delle mappe mentali disegnate e assemblate durante un laboratorio recente (vedi *Figura: Raccontar/si*). Rappresenta una cartografia della globalizzazione in forma di donna, interpretando bene il concetto di “Figur/azione” (figura⇒azione) che avevamo

estesamente analizzato nei laboratori, con citazioni da Donna Haraway, Rosi Braidotti e altri. “Le figurazioni sono immagini che si possono abitare [...] mappe del mondo condensate” (179) suggerisce la Testimone Modesta di Donna Haraway. Per Braidotti, le figurazioni,

evocano i cambiamenti e le trasformazioni che stanno avvenendo nel contesto g-locale delle società avanzate. [...] Esprimono le letture cartografiche della posizione radicata e incarnata del soggetto. Come tali, esse sono radicate all’immaginario sociale da una complessa rete di relazioni, tanto di tipo repressivo quanto di tipo potenziante. L’idea di figurazione dà dunque risposta a domande epistemologiche e estetiche, oltre che politiche: come si fa a inventare nuove strutture di pensiero? Da dove prende il via il cambiamento concettuale? Quali sono le condizioni che possono determinarlo? (207)

Noi ci chiedevamo piuttosto come inventare nuove strutture del desiderio. Non esattamente una novità iconografica, la mappa disegnata dalle partecipanti al laboratorio rappresenta la terra in forma di donna. Nel suo saggio Renata Morresi critica l’uso che viene fatto della donna come icona e metafora di terra e nazione, ma nel nostro caso personale e politico combaciavano. La violazione e l’esproprio delle risorse della terra

vengono messe in scena e performato come una condizione corporea personale dalle disegnatrici della mappa, una delle quali si è sdraiata per permettere di tracciare sulla carta la forma del corpo. Affascinata dalle stelle, con la testa tra le nuvole di un mondo alternativo, il corpo illustrato nella cartografia cartografa le discussioni nei laboratori.

Raccontar/si era iniziato con il proposito di portare donne italiane native e donne immigrate a lavorare insieme a livello anche teorico su testi letterari. Perciò avevamo collaborato con associazioni di donne immigrate di diverse città, in particolare con il gruppo toscano *Punto di Partenza* che aveva lasciato il suo imprinting positivo sulla scelta di argomenti, insegnanti, studenti e su un piccolo gruppo di studenti che tornavano spesso, chiamato *Le Acrobate*.¹⁵ La mappa mentale che proiettavo indicava alcuni degli argomenti discussi: le asimmetrie tra il nord e sud del mondo, tra donne native e immigrate, e l'inadeguatezza di gran parte delle teorie della differenza usate dalle femministe bianche a rendere conto di questi scompensi: non spiegano – su questo le partecipanti alla scuola erano d'accordo -- le forme di razzismo, discriminazione e sfruttamento alle quali vengono sottoposte le immigrate, e neppure il fatto che corpi, identità e culture diverse abbiano priorità diverse. Non tengono conto che la libertà di alcune donne si fonda sulla subordinazione e lo sfruttamento di altre, dicevano. E chiedevano perché le donne immigrate non sono rappresentate in politica. Quando cambieranno le leggi sull'immigrazione? Dove e come le donne immigrate e le native possono ragionare insieme e condividere strategie di resistenza, studiare teoria, letteratura, politica da punti di vista diversamente situati che attraversano razza, classe, genere, sessualità e altre differenze? Da tutte le parti del mondo le persone migrano cercando lavoro, molti rischiando salute e vita, e metà sono donne. E allora chi bada ai bambini e agli anziani che lasciano a casa? Presumibilmente altre donne formano gli anelli della catena "lavoro-pagato-cura-pagata-amore-pagato" dove antichi ruoli vitali sono diventati beni in vendita, sempre vitali ma non valutati e ricompensati come tali. Gli altri valori tradizionali femminili – seminare, raccogliere, nutrire – sono diventati obsoleti ora che le industrie agricole sostituiscono gli orti. I forti costruiscono i muri (come in Palestina e nel Messico) per tenere fuori i deboli, per privatizzare le terre comuni, limitare

movimenti e cittadinanza. Gente come George Bush, Condoleeza Rice e Giulio Andreotti (si vedono alla base nella mappa), conniventi le chiese e i fondamentalismi, cementano il muro. Pacchetti sicurezza progettati e implementati dai governi spargono sfiducia, sospetto, panico e odio razziale, imponendo comportamenti “normalizzati”. Sebbene il 62% degli stupri e della violenza domestica abbiano luogo in casa, restringono la libertà di strada delle lavoratrici del sesso. Le donne come riusciranno ad abbattere i muri? Non sappiamo come, concludevano le partecipanti alla scuola. Eppure, se notate delle crepe, sono le nostre reti, il nostro attivismo, le nostre letture, i nostri scritti che le causano.

Affordances: Il libro del sale di Monique Truong

La nostra terza sessione di insegnamento era la più impegnativa perché la rotazione delle insegnanti nelle classi non ci permetteva di sapere quello che le colleghe avevano presentato prima di noi. Nel frattempo io avevo letto altre cose sulla complessità, la democrazia cognitiva, le connessioni cognitive-affettive nell’insegnamento e apprendimento, e mi chiedevo come usare quel materiale. Mentre pensavo al *sapere affettivo* e a come autorizzare l’affetto in classe, trovai un articolo pubblicato trent’anni fa da James Gibson¹⁶, tornato alla ribalta alla luce dei nuovi studi sulla cognizione e l’apprendimento interattivo. L’affordance, nella teoria di Gibson, descrive la relazione interattiva di certi agenti con altri agenti e sistemi fisici, l’attrazione esercitata da un oggetto, il suo invito a interagire (una mela, una scarpa, un coltello...), a usare, imparare, oppure, secondo la definizione di Donald Norman nel 1988, “la proprietà di un oggetto o sistema le cui possibilità di azione si possono facilmente scoprire” (cit. in Prinz).

Le affordance dimostrano che il cervello non solo conosce ma agisce, così che teoria e azione collassano performativamente l’una sull’altra. Quando teorizziamo, agiamo anche: i concetti, costruiti come sono da abitudini, regole e interazioni sociali, sono indicatori di azioni possibili. Estendendo il modello di Gibson, mi chiedevo quali oggetti di conoscenza potessimo considerare affordance: forse le mie infestazioni diasporiche? Erano una forma di pensiero, avvenimento, evento, situazione che attrae un incontro

corporeo, un affetto, un moto di identificazione? E in questo caso, a cosa poteva servire questa definizione? Il termine avrebbe forse indicato rapporti Soggetto/Oggetto atti a provocare esperienze di apprendimento? E in quel caso, quali oggetti di conoscenza e quali concetti possono essere definiti affordance – quelli che sollecitano relazioni e invitano alla possibilità di azione? Eve Sedgwick usa “affordance” nell’analizzare tessitura e affetto (*Touching*, 13) e nomina due delle proprietà interattive di Gibson illustrate nel suo *The Senses Considered as Perceptual Systems*, “Come è diventato così?” e “Cosa ci potrei fare?”. Ripensando alla presentazione di Trento, mi accorsi di aver applicato queste proprietà, traducendole in un modello: una investigazione storica risultante in un esempio da ricordare e usare in modo contingente.

Decisi che per la sessione finale di insegnamento congiunto avrei sperimentato con le affordance, partendo da me stessa. La conoscenza culturale include lingua, modi di pensare e sentire, modelli di parentela, pratiche sessuali, oggetti materiali, cibo e molte altre cose. Avrei scelto un oggetto non familiare ma attraente che mi suggeriva un incontro interculturale. Prevedibilmente date le mie propensioni culturali, l’oggetto fu un libro con il quale mi identificai subito: *Il libro del sale* (2003; 2007) di Monique Truong, un romanzo zeppo di riferimenti interculturali. Come parole chiave per il nostro “paniere” comune a Trento ho scelto dunque: Sangue, Cura, Classe, Colonialismo, Diaspore, Dis-Identificazione, Incontro, Famiglia, Cibo, Genere, Omosessualità, Identità, Viaggio, Lingua/Linguaggio, Libidine, Solitudine, Perdita, Amore, Memoria, Migrazione, Nomi, Luoghi, Precarietà, Razza, Razzismo, Religione, Sale, Segreto, Sessualità, Feticismo dello straniero, Tempo, Trauma. E per i concetti ho scelto: Oggetti, Intercultura, Affetto, Affordances, Attrattori, Effetto realtà, Come parlare dal posto dell’altro. Ovviamente non c’è stato il tempo di discuterli tutti, ma la lista illustrava ampiamente l’affordance interculturale del libro. Mi piace l’umorismo astringente usato da Truong per minare il patos dell’esilio e le difficoltà dei contatti interculturali. Può non suggerire apertamente una resistenza trasformativa, ma intesse una critica intelligente, favorisce risposte affettive e indagini comparative, rivela e contestualizza sessualità, razza e classe. Era ovvio cosa potevo farne: capire, commentare, condividere come e perché l’autrice raccontava quelle

storie. E per inquadrare la discussione ho cominciato chiedendo: Come definireste un incontro? Cosa si perde (o guadagna) in una traduzione? Quale ruolo hanno razza, classe, preferenza sessuale in questa narrativa? Dove sono i vostri attrattori, e quali oggetti scegliereste?

Scritto da una donna vietnamita emigrata negli Stati Uniti, questo romanzo dal titolo accattivante racconta una storia situata agli incroci di vari scenari culturali, alcuni familiari, altri inesplorati. Per una studiosa di letteratura come me l'affordanza immediata certamente proveniva dall'ambientazione generale: la casa di Gertrude Stein e Alice B. Toklas al 27 rue de Fleurus di Parigi, tra il 1934 e il 1937. Il mio incontro principale è stato con Binh, il cuoco gay vietnamita espatriato il cui cibo è Arte. È lui il narratore di questa finzione autobiografica dove la memoria si sperde, nel "presente continuo" di un monologo, tra la vita attuale in Francia, la sua gioventù a Saigon e la vita sulle navi dei suoi viaggi. Affascinata, frugavo nella prosa di Truong cercando somiglianze con la teoria della composizione di Stein riguardo alla memoria, chiedendomi quali oggetti attivino le reminiscenze latenti di Binh, e come la memoria costruisca la narrativa in un presente continuo.

Quando Gertrude Stein lascia Parigi per effettuare il suo famoso viaggio americano, Binh ha lavorato per lei come cuoco residente per cinque anni, e da undici anni ha lasciato casa. La maggioranza degli americani erano rimpatriati in seguito alla depressione del 1929, ma Parigi continuava a essere una zona protetta per ogni tipo di trasgressione; le attività di Binh danno ai lettori più di uno scorcio su come si pratica il sesso in contesto transnazionale. Contrariamente alle aspettative, fare di Binh il personaggio principale e il narratore non è soltanto un trucco per costruire un altro *roman a clef* sul ménage Stein-Toklas, i loro cani, quadri, visitatori, e il loro cibo. Truong ha scelto un protagonista memorabile per un romanzo complesso e ironico sulla perdita e l'esilio che dice molto anche sul genere e l'intercultura. Possiamo però chiederci come la femminilizzazione di Binh in quanto migrante gay si combini con il suo ruolo di osservatore, spia, testimone del ménage Stein-Toklas. Come vengono segnati dal trauma della perdita i suoi rapporti personali? Come sta Binh nella trama di seduzione ordita da Marcus Lattimore, il suo

“Uomo della dolce domenica” – un mulatto che passa per bianco (pronto a cancellare il suo passato), un iridologo imbroglione e ladro di manoscritti che gli vuol far rubare un testo di Stein? In una trama parallela, quasi necessaria in un’autobiografia dichiaratamente in pericolo di perdersi in traduzione, Binh ruba o prende a prestito -- per amore di Lattimore e per orgoglio ferito – il testo di Stein che scopre (nonostante il suo magro inglese) essere un suo ritratto. “Non vi ho dato il permesso, Madame, di trattarmi così. Sono qui per cibarvi, non per servirvi da cibo. [...] Mi pagate solo per il mio tempo. La mia storia, Madame, è mia. Io solo sono qualificato a raccontarla, abbellirla, o nasconderla”, monologa Binh con un’assente Gertrude Stein (i cui nomi sono uniti per tutto il romanzo).

Questo romanzo non era il mio primo incontro vietnamita in inglese. Storicamente, il Vietnam è per me un esempio della coraggiosa resistenza ai disastri della guerra. Teoricamente e visualmente è collegato ai saggi e film di Trinh-Ti-Minh-Ha che per anni hannocostituito un esempio fondamentale di poetica femminista de costruttiva postcoloniale. Il mio link più recente alla narrativa diasporica è stato però un altro romanzo sull’immigrazione vietnamita, scritto da Dionne Brand, l’autrice caraibica del racconto nella mia prima sessione di insegnamento. *Il libro dei desideri* (2005) di Brand parla di una familia in esilio tormentata dalla perdita della patria e dalla sparizione di un figlio, Quy, durante la fuga dal Vietnam. Mentre la famiglia si assimila in Canada venendo a patti con la cultura locale, Quy impara a sopravvivere nei campi per rifugiati dove è rinchiuso. Quando finalmente riesce ad arrivare a Toronto e il romanzo sembra avviato al lieto fine, viene ucciso per un futile caso. In questo romanzo diasporico come nel romanzo precedente di Brand, *Di luna piena e di luna calante* (1999; 2004) – che racconta storie dei discendenti di una schiava caraibica ribelle e assassina – i confini generazionali sono segnati da negoziati di affetto e disaffezione. I giovani della seconda generazione disprezzano l’“altrove” per cui vivono i genitori, eppure sono tormentati dallo spettro di una perdita che lo scambio simbolico con le merci non può né compensare né esorcizzare. Da parte degli anziani c’è insicurezza, sospetto e paura mentre i giovani che non trovano soddisfazione nelle prospettive materiali covano vuoto, frustrazione e rabbia. Due città coesistono come trama e ordito dentro Toronto: una monocultura morente si intesse alla

multicultura degli immigrati che è viva, vibrante, in espansione continua, composta di gruppi interraziali e vicinati collegati da musica e danza, dimentichi delle origini e incurante del futuro.

I collegamenti tra le narrative dispotiche di Brand e Tuong sarebbero tenui se non fosse per la migrazione da disperso di Quy e per la collocazione dell'oceano come spazio liminale, spazio-tra. Dal viaggio in mare nasce una coscienza diasporica che crea storia, auto-determinazione, identità. In ambedue i casi le autrici analizzano il ruolo della memoria nello spazio collegato al processo diasporico, indagando su quella che Cvetkovich ha definito l'"archeologia della perdita" – perdita di informazione, genealogia, affetti. Nel suo libro sul rapporto fra trauma, sessualità e affetto, Cvetkovich si propone di ampliare la teoria del vocabolario affettivo della migrazione scavando all'intersezione di razza e trauma per individuare le forme di violenza ed esclusione che portano all'esilio. Se colleghiamo la sua proposta al concetto allargato di performatività di Eve Sedgwick, possiamo leggere *Il libro del sale* come un romanzo diasporico peri-performativo. Allora la memoria della schiavitù che ossessiona Brand non è più distante dalla descrizione che fa Truong dei ricordi di Binh, della sua casa perduta, la sua povertà, le trasgressioni sessuali, la vita dura e le speranze perdute nell'immigrazione.

Come ho detto, *Il libro del sale* è una storia dell'esilio. Binh è figlio di un imbroglione alcolista, procacciatore di fedeli per una chiesa cattolica. Anche in Francia il ricordo del padre lo infesta come un perfido super io. La sua madre adorata di religione buddista, è una grande lavoratrice maltrattata e sfruttata dal marito. Binh è costretto a lasciare Saigon quando viene scoperta la sua relazione sessuale con lo chef del governatore francese. Nel Vietnam del 1920 una simile trasgressione sessuale interraziale non è tollerabile. Binh, il cui falso nome significa Pace, trova lavoro come cuoco a bordo di varie navi prima di approdare finalmente in Francia e raggiungere Parigi. Il marinaio Bão (falso nome che significa Tempesta), suo mentore e amante sulla *Latouche Tréville*, lo istruisce a vivere raccontandogli un'infinità di storie, alcune vere, altre chissà. Quando si separano, uno per rimanere in Francia, l'altro per imbarcarsi verso l'America, Bão gli ruba la borsetta rossa

che contiene i risparmi di sua madre – piena di foglie d’oro che alla fine restituirà al fratello di Binh a Saigon.

Il romanzo, di ambiente modernista coloniale e colonialista, è scritto da Truong con una sensibilità post-coloniale simile a quella di Brand. In ambedue i testi le sessualità queer offrono “un altro punto di osservazione per articolare storie revisioniste” (Cvetkovich, *Archive* 119-120). In questo caso si tratta di un triplice punto di osservazione: il cuoco vietnamita è gay, GertrudeStein e la sua compagna Alice B. Toklas sono lesbiche. Anche il fatto che le “Mesdames” siano ambedue ebreo californiane espatriate benestanti è rilevante: ci sono molti tipi di diaspora in questo romanzo, ciascuno con un suo accesso al linguaggio e una sua gerarchia. GertrudeStein è l’unico e solo genio in inglese ma non in francese, mentre Binh, tanto loquace e sensibile nei suoi monologhi silenziosi, è quasi completamente incapace di esprimersi in francese, “il vocabolario della servitù”, e conosce solo poche parole inglesi. Parla una “lingua di seconda mano” e dice sì,

per ogni espressione rozza, abborracciata, per ogni parola confusa, travisata, io pago un prezzo. Io, un uomo con una lingua presa in prestito, impacciata, non posso competere per l’attenzione di questa città. ... Il mio corpo [...] mi etichetta, spiattella la mia debolezza, la mette a nudo sotto forma di pelle gialla. Sbandiera la mia storia, o un sunto di storto di essa, a passanti abbastanza curiosi da lanciare un’occhiata nella mia direzione. Inibisce la loro creatività, detta loro la breve lista di chi potrei essere. Straniero, asiatique, e dato che questa è la Madre Francia, di conseguenza, indocinese. [...] Ogni giorno, camminando per le vie di questa città, non sono che quello. Sono un proletario indocinese, generico e indiscriminato, facile da adocchiare e altrettanto semplice da riconoscere. È questa strana combinazione di menefreghismo e brutta reputazione che mi fa venire voglia di riportare il mio corpo in un mercato gremito di Saigon e di smarrirlo nella calca. Lì, dico a me stesso, ero solo un uomo, anonimo e, di sfuggita, uno studente, un giardiniere, un poeta, uno chef, un principe, un facchino, un dottore, uno studioso. Ma in Vietnam, dico a me stesso, sono soprattutto e soltanto un uomo. (190-91)

Eppure, nella Saigon coloniale le chiese sono repliche delle cattedrali francesi; la regola del Governatore che copre ogni situazione è “proprio come in Francia”; e il fratello di Binh crede che “la lingua francese ci salverà”, poiché per resistere e sopravvivere bisogna conoscere intimamente i padroni. Binh ha imparato a memoria tutte le strade di Parigi, cuore dell’impero coloniale, e mette a profitto le sue conoscenze vincendo le scommesse sulla loro esatta collocazione e guadagnandosi cibo e bevande. Per mantenere

il suo impiego deve osservare e conoscere sia le strade che i s datori di lavoro. “Cucinerà sempre da tutti i posti dove è stato. È il suo modo per ricordare il mondo.” Ma di solito i suoi padroni questo non lo riconoscono:

Non nutrono un sincero interesse verso i posti verso cui sono stato o le cose che ho visto. Smaniano per i frutti dell’esilio, i succhi amari e i cuori oppressi. Sbavano per assaggiare la tristezza pura, salmastra, del reietto che si non presi in casa. E io non sono che uno dei tanti della fila. L’algerino rimasto orfano dopo una carestia, il marocchino violentato dallo zio, il malgascio scacciato dal villaggio perché la mano sinistra rattappita era il marchio delle malefatte della madre; questi sono i trofei malconci che mi hanno preceduto. Ogni cucina è un ritorno a casa, una tregua, dove io sono il capo anziano del villaggio, saggio e riverito. Ogni cucina è una storia di famiglia che posso arricchire con zafferano, cardamomo, alloro e lavanda. (30-31)

La cucina sta anche per la casa dove aiutava sua madre a preparare i pacchetti di riso da vendere in strada – l’unica fonte di reddito per una famiglia di sei persone. Mentre lavoravano, la mamma nutriva i sogni di Binh bambino con storie erranti e vagabonde (periperformative) dove lei era una principessa o una pescatrice, ma la casa era sempre un padiglione in teak abitato da un principe saggio e gentile. Binh non ha mai detto a sua madre che sognava e ancora sogna di essere lui quello che conquisterà gli abbracci del principe saggio. Anche spostando l’oggetto di desiderio, la ricerca dell’amore rimane. Ma la ricerca del principe saggio sembra destinata a fallire. Lo chef Blériot lo tradisce per la segretaria di madame; Bão ruba i risparmi della madre; GertrudeStein gli ruba la vita per metterla in un racconto; Lattimore non ama lui ma il suo feticcio – il manoscritto di Stein che ruba. L’unico vero principe saggio è probabilmente l’uomo che incontra su un ponte una notte e solo per quella notte: Nguyen Ai Quoc [patriota, il nome che Ho Chí Minh usava in Francia], in precedenza pasticciere, scrivano sulla *Latouche Tréville*, filosofo, insegnante, e ritoccatore fotografico per il famoso Lené. “Cosa ti ha portato qui?”. “Cosa ti porta qui?” domandano l’uno all’altro su un ponte di città che non li collega “né qua né là”.

I sintomi della perdita e della solitudine di Binh sono ben nascosti ma non sfuggono agli occhi acuti di Alice B. Toklas che tutto vedono. Il bere, le bugie, tutto viene notato ma rimane segreto. Ai tagli sulle dita fatti in memoria della cura di sua madre (“il sangue mi

rende uomo. Nessuno mi può togliere quello”) dovrà rinunciare perché Miss Toklas ispeziona le sue mani ogni giorno. Sono cose non spiegabili eccetto attraverso la scusa dei servi – imparata da una donna delle pulizie bretone che l’aveva imparata da una bambinaia italiana – adottata come una battuta dalle Mesdames e forse scippata da Gertrude Stein per la sua storia di Binh: “È la mia salute— [...] Ma sto già meglio ora che parliamo”. I trucchi e gli equivoci linguistici che le Mesdames raccolgono deliziate sono strumenti di sopravvivenza per Binh.

Se la lingua fallisce, il linguaggio del cibo trionfa. Cvetkovich legge l’interesse di Truong per il gusto come un approccio affettivo alla storia, come modello per il linguaggio dell’affetto (amore, sessualità, memoria, solitudine, dolore sono punti di ingresso in episodi e luoghi), come risposta obliqua a questioni di identità, e come un nuovo modello di esperienza transnazionale (vedi “Tasting History”). E in questa frase c’è un’altra intrigante affordance critica che attira ulteriori interazioni.

TESTI CITATI

- Acrobate. “La nostra precarietà”. *Forme della diversità. Genere e intercultura*. A cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli. Cagliari: CUEC, 2006.
- Ahmed, Sara. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge, 2000.
- . *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2004.
- . “Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism” *Borderlands* 3, 2, 2004. <http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/issues/index.html>.
- . *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Duke UP: Durham/London, 2006.
- Amin, Samir. *Delinking: Towards a Polycentric World*. Trans. Michael Wolfers. London: Zed Books, 1985.
- Andrijasevic, Rutvica. “Geometries of Passion. A Conversation with Rosi Braidotti.” *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, eds. Marina Grzinic and Rosa Reitsamer. Vienna: Löcker Verlag, 2008.
- Anim-Addo, Joan. “Sister Goose’s Sisters: African-Caribbean Women’s Nineteenth-Century Testimony.” *Women: A Cultural Review*, 15, 1 (2004): 35-56, ed. riv. In *the Body. History, Language & African-Caribbean Women’s Writing*. London: Mango Pubs, 2007.

- . "Inventing the Self: An Introduction to the Black Woman Subject/Object in Britain from 1507," *I Am Black/White/Yellow. An Introduction to the Black Body in Europe*. A cura di Joan Anim-Addo e Susan Scafe. London: Mango Publishing, 2007: 17-36.
- Bellagamba, Alice, Paola Di Cori e Marco Pustianaz, a cura di. *Generi di traverso*. Vercelli: Mercurio, 2000.
- Borghi, Liana. "Insegnare il queer: marginalità, resistenza, trasgressione." *Otia Labronica '97. Atti del convegno di studi*, a cura di. Gigi Malaroda and Massimo Piccione. Firenze: Edifir, 2000: 68-80.
- Borghi, Liana e Clotilde Barbarulli, a cura di. *Forme della diversità. Genere e intercultura*. Cagliari: CUEC, 2006.
- Braidotti, Rosi. *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity, 2006; trad. it. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*. Roma: Luca Sossella, 2008.
- . *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002. trad. it. *In metamorfosi*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- Brand, Dionne. "Just Rain, Bacolet" in *Bread Out of Stone: Recollections on Sex, Recognitions, Race, Dreaming, and Politics*. Toronto: Coach House Press, 1994: 51-66.
- . *At the Full and Change of the Moon*. Toronto: Vintage, 1999.
- . *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*. Toronto: Doubleday, 2001.
- . *What We All Long For*. Toronto: Vintage, 2005.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990; trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Roma: Sansoni, 2004.
- . *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "Sesso"*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- . *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004; trad. it. *La disfatta del genere*. Roma: Meltemi 2006.
- . . "Per fare movimento mettiamo a frutto quello che ci divide," *Liberazione* 3.5.2008.
- Capussotti, Enrica. "The experience of the 'punto di partenza' group: women's diaspora and politics," [Feminist Review](#), 87, 1, 2007: 85-93(9).
- Castillo, Debra A. "Book Review," *Postcolonial, Emergent, and Indigenous Feminisms. Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 20, 4, 1995: 1050-1054.
- COLONIAL VOYAGE www.colonialvoyage.com/Tobago.html
- Cvetkovich, Ann. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham NC: Duke UP, 2003
- . "Tasting History in Monique Truong's *The Book of Salt*," *Paper presented at the annual meeting of the American Studies Association*, 11.12, 2008.
http://www.allacademic.com/meta/p112348_index.html.
- De Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana UP, 1987.
- . "Eccentric Subjects," *Feminist Studies*, vol. 16, no. 1 (Spring 1990).
- . *Sui generis : scritti di teoria femminista*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- . *Figures of Resistance. Essays in Feminist Theory*. Urbana: U of Illinois P, 2007.
- Frabetti, Federica. "Decostruire Sedgwick: Affetti, Tecnologia, Performatività," *Il sorriso dello Stregatto: Genere e intercultura*. A cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli. Pisa: ETS, 2010: 95-112.

- . "Performatività del canone," *Il canone e le sue revisioni*. A cura di Ornella De Zordo e Fiorenzo Fantaccini. Firenze: Firenze UP, in preparazione.
- Gibson, James. "The Theory of Affordances," *Perceiving, Acting, and Knowing*. Eds. Robert Shaw and John Bransford. Hillsdale, N.J. : Erlbaum, 1977: 67-82.
- . *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.
- Greeno, James G. "Gibson's Affordances," *Psychology Review* 101, 2, 1994: 336-342.
- Haraway, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*. New York and London: Routledge, 1996; trad. it. *Testimone - modesta @ femaleman - incontra - Oncotopo. Femminismo e tecno scienza*. Milano: Feltrinelli, 2000.
- Held, Virginia. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago P., 1993.
- Norman, Donald, Prinz, Jesse J. e Lawrence. W. Barsalou, "Steering a Course for Embodied Representation." *Cognitive Dynamics: Conceptual and Representational Change in Humans and Machines*. A cura di Eric Dietrich e Arthur Markman. Mahwah, N.J. Lawrence Erlbaum, 2000: 51-77.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone", *Ways of Reading*. Eds. David Bartholomae and Anthony Petrofsky. New York: Bedford/St. Martin's, 1999. <http://web.nwe.ufl.edu/~stripp/2504/pratt.html>.
- Prinz, Jesse J. and Lawrence W. Barsalou, "Steering a Course for Embodied Representation," *Cognitive Dynamics: Conceptual and Representational Change in Humans and Machines*. A cura di Eric Dietrich e Arthur Markman. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum, 2000: 51-77.
- Pulcini, Elena. *Modernity, Love and Hidden Inequality*. Badia Fiesolana: EUI Working Papers, European University Institute, 2/2000.
- . *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Punto di Partenza. Il lavoro di cura nel mercato globale: responsabilità e diritti*. Poggibonsi, Progetto Lavoro, 2004.
- Schorsch, Jonathan. "American Jewish Historians, Colonial Jews and Blacks, and the Limits of Wissenschaft: A Critical Review," *Jewish Social Studies*, 6, 2, Winter 2000 (New Series): 102-132.
- Sedgwick, Eve Kosofski. "Gender Criticism," *Redrawing the Boundaries*. A cura di Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: MLA, 1992: 271-302.
- . *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham NC: Duke UP, 2003.
- SEFARAD <http://www.sefarad.org/publication/lm/036/8.html>.
- Slote, Michael A. *The Ethics of Care and Empathy*. London/ New York: Routledge, 2007.
- Stoler, Laura *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton UP, 2009.
- Truong, Monique. *The Book of Salt*. Boston: Houghton Mifflin, 2003; trad. it. *Il libro del sale*. Firenze: Giunti, 2007.
- Vazquez. Carmen. "Voice and Visibility: Looking Up At The Stars," *Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality*. A cura di Adi Knutsman ed Esperanza Miyake. York: Raw Nerve Books, 2008.

¹ In Andrijasevic 25.

² È un campo sempre più esteso. Ci sono ora più di 700 scuole di mediazione interculturale, e molte università offrono corsi di intercultural. Vedi per esempio <http://www.edscuola.it/archivio/handicap/mediazione_culturale.htm>.

³ La mappa 2 si riferisce alle intersezioni interdisciplinari usate alla scuola estiva di genere e intercultural che ho diretto tra il 2001 e il 2008. "Raccontar(si), Laboratorio di genere e intercultural" è iniziato nel 2001 come progetto della Società Italiana delle Letterate, l'associazione fiorentina Il Giardino dei Ciliegi, il progetto regionale Portofranco, in intesa con l'Università di Firenze. L'abbiamo chiamata una "comunità di pratica" nel senso che abbiamo usato pratiche di "empowerment", autorizzando negoziati tra discorsi dominanti e autocoscienza individuale e promuovendo azioni transformative. Una descrizione della teoria femminista, dei metodi e delle pratiche sperimentate alla scuola si trova in rete: vedi "Travelling concepts: teaching complexity as the core of inter/transcultural literary studies" <<http://www.travellingconcepts.net/borghi1.html>>, e per un resoconto esteso anno per anno dell'informazione in italiano vedi il sito della scuola <<http://www.xoomer.virgilio.it/raccontarsi>>. Devo qui riconoscere anche il mio debito di esperienza ai campi internazionali Lesbici e Gay (Inghilterra, Olanda, Francia, Italia) dove venivano dibattuti problemi di trasmissione. Vedi il mio saggio, "Insegnare il queer: marginalità, resistenza, trasgressione."

⁴ In una intervista con Anna Simone nel marzo 2008, Judith Butler definisce il "queer" un approccio critico all'imprevedibile relazione tra genere e sessualità per il quale non abbiamo né un linguaggio né una pratica pronta.

⁵ Il termine "glocale" è ampiamente usato come riferimento all'inevitabile connessione di situazioni e reti sociali politiche e commerciali locali e globali. Probabilmente è stato Samir Amin a coniare il termine quando discuteva come proteggere globalmente il locale.

⁶ È il titolo di una canzone del New York group “God is my Pilot”, adottata come titolo di un convegno su genere e post genere tenuto Vercelli nel novembre 1997. Vedi *Generi di traverso*.

⁷ Possiamo considerare questo un punto fermo nelle teorie queer transnazionali, a cominciare dal testo di Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990; trad. it. 2004) e *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* (1993; trad. it. 1996). La sua teoria che il genere viene prodotto e riprodotto come norma poggia su altri dibattiti (da John Austin a Jacques Derrida, Stanley Fish, Soshana Felman, Eve Sedgwick, Sara Ahmed e altri) riguardo alla performatività degli atti linguistici e alla loro capacità di trasformare la realtà. La performatività fornisce una teoria linguistica, una critica politica e un’analisi culturale che collegano teoria e pratica suggerendo di performare il genere fino a disfarlo. Vedi Judith Butler, *Undoing Gender* (2004; trad. it. 2006). Recentemente, con la tendenza a rivalutare l’affetto, ben rappresentata pedagogicamente da Eve Sedgwick, studioso neo-materialiste come Rosi Braidotti e Sara Ahmed hanno indagato la performatività di affetto ed emozioni – cosa *fanno* le emozioni; come influenzano e costituiscono i soggetti. Nel libro di Ahmed, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (2006) affetto e performatività orientano il modo in cui corpi/soggetti occupano lo spazio sociale. Due saggi recenti di Federica Frabetti discutono la teoria di Sedgwick. Un riconoscimento speciale va al lavoro di Teresa De Lauretis – da *Technologies of Gender* (1987) che ci ha insegnato a considerare il genere un prodotto e processo delle tecnologie sociali che costituiscono il soggetto, fino all’interculturalità di “Eccentric Subjects,” *Feminist Studies*, vol. 16, no. 1 (Spring 1990) – eccentricamente queer in relazione alla cultura WASP e all’eterosessualità normativa – e a tutto il suo recente lavoro neo-freudiano sulla negatività.

⁸ Vedi Eve Kosofski Sedgwick, *Touching Feeling* 5 e 68. Nel capitolo 2, “Around the Performative”, la sua analisi di una cerimonia di nozze nei romanzi vittoriani, alla presenza di queer che la cerimonia esclude (72), e la sua discussione dell’uso che Dickens del topos del “matrimonio come schiavitù” (79) che rivela il suo interesse nell’uno e nell’altro in quanto lotta periperformativa” sulla “delineazione spaziale della privacy e della testimonianza performativa” (83).

⁹ Nella mia classe del secondo anno, uno degli esempi più validi per insegnare questo fenomeno storico nel caso di schiave e altre donne è stato il saggio di Joan Anim-Addo, “Sister Goose’s Sisters: African-Caribbean Women’s Nineteenth-Century Testimony”.

¹⁰ Qui mi riferisco all’uso che è stato fatto delle emozioni dai poteri coloniali al fine di ottenere servizi e consensi (Laura Stoler).

¹¹ Vedi in particolare Carol Gilligan, Virginia Held, Elena Pulcini, e la ricerca sulle donne immigrate e il lavoro di cura in Italia a cura delle partecipanti all’associazione Punto di Partenza. Vedi anche Michael A. Slote e la nostra discussione sulla cura e la responsabilità nel nostro libretto *ReSisters in Conversation: Representation Responsibility Complexity Pedagogy*.

¹² Riguardo al concetto di performatività, vorrei qui ricordare il saggio di Sara Ahmed, “Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism” dove sostiene che gli studi sulla bianchezza non possono produrre condizioni per l’anti-razzismo – un ragionamento che ho discusso con gli studenti.

¹³ La citazione si trova in Ahmed (*Cultural Politics* 157-58); la raccomandazione di imparare a parlare dal posto dell’altra/o si trova in Teresa De Lauretis, *Figures of Resistance*.

¹⁴ Joan Anim-Addo, Marina Calloni, Giovanna Covi, Renata Morresi e Paola Zaccaria hanno partecipato a varie edizioni della scuola.

¹⁵ Vedi Enrica Capussotti sull’esperienza di *Punto di Partenza*. Le *Acrobate* sono Francesca Bonsignori, Elisa Coco, Pamela Marelli, Maria Chiara Patuelli, Antonella Petricone, Roberta Rebori, Alessia Rocco. Di loro vedi “La nostra precarietà”; altri contributi si trovano nei resoconti dei laboratori pubblicati sul sito di Raccontar/si.

¹⁶ Oltre a “The Theory of Affordances,” di James Gibson vedi “Gibson’s Affordances” di James G. Greeno.