

James Clifford

## *Diaspore*

(Traduzione dall'inglese di Giovanna Gallo)

Scopo di questo saggio è indagare cosa implichi l'uso contemporaneo del termine diaspora, sia dal punto di vista politico che da quello intellettuale. Si tratta di affrontare i problemi che si incontrano nel definire un termine fluttuante relativo al viaggio in situazioni di continua evoluzione globale. Quali esperienze di *displacement* [allontanamento forzato] dal paese d'origine, di fondazione in un altro paese rappresentano i discorsi sulla diaspora? E quali esperienze rifiutano, sostituiscono o marginalizzano? E come può il discorso raggiungere un ambito comparativo pur rimanendo legato e radicato in singole storie specifiche e spesso discrepanti? Il saggio indaga inoltre l'ambivalenza politica, la tensione utopica/distopica di quei modi di vedere la diaspora che sono sempre strettamente connessi ad eventi storici generali di vasta portata e afferma che le esperienze diasporiche contemporanee non possono essere ridotte ad epifenomeni dello stato-nazione o del capitalismo globale. Pur essendo definite e limitate da queste strutture, queste esperienze rappresentano il superamento e la critica alle stesse: le diaspore, vecchie e nuove, offrono un terreno fertile per i "postcolonialismi" emergenti. Il saggio accentra l'attenzione sulle recenti articolazioni di diasporismo provenienti dalla Gran Bretagna nera e dal giudaismo

antisionista contemporanei: ricerche di esperienze non esclusive di comunità, politica e differenze culturali.

A questo punto è necessario fare delle precisazioni: come ogni saggio anche questo possiede punti di forza e punti deboli che mettono in evidenza solo la punta dell'iceberg. Il saggio cerca inoltre di delineare una mappa del campo di indagine nonché di definire il contenuto degli studi sulla diaspora in termini polemici e talvolta utopistici. Nel testo è spesso percepibile una discrepanza fra riferimenti alle teorie sulla diaspora, ai discorsi sulla diaspora e alle specifiche esperienze storiche di diaspora che, ovviamente, non sono equivalenti. Ma, in pratica, non è stato sempre possibile fare delle distinzioni nette, soprattutto perché il saggio parla di un modo di "teorizzare" sempre radicato in mappe e storie particolari. Pur impostato in modo comparativo, il saggio ha una certa tendenza nordamericana. Ad esempio, talvolta ipotizza uno stato pluralista basato su ideologie (e talvolta anche pratiche) di assimilazione. Ma, anche se gli stati-nazione devono sempre, in una certa misura, integrare le diversità, non devono necessariamente farlo in questi termini. Per qualche lettore, parole come "minoranza", "immigrato" ed "etnico" potranno avere un sapore tipicamente locale. Locale ma trasferibile. Da parte mia, ho iniziato a tener conto delle tendenze determinate dal genere e dalle differenze di classe. C'è molto da fare in questo campo così come in altri campi di complessità diasporica per cui mi manca attualmente la competenza e la sensibilità.

### *Sulle tracce della diaspora*

Un'enorme quantità di termini descrittivi/interpretativi emergono nel tentativo di caratterizzare le zone di contatto fra nazioni, culture e regioni: termini come "confine", "viaggio",

“creolizzazione”, “transculturazione”, “ibridità” e “diaspora” (come anche il termine più generico “diasporico”). Nuove e importanti riviste come *Public Culture* e *Diaspora* (o la nuova edizione di *Transition*), sono dedicate alla storia e all'attuale produzione di culture transnazionali. Nell'editoriale che presenta il primo numero di *Diaspora*, Khachig Tölölian scrive: "Le diaspore sono comunità esemplari del momento transnazionale." Ma aggiunge che la diaspora non sarà privilegiata nella nuova rivista dedicata agli "studi transnazionali" e che "il termine che si usava un tempo per definire la dispersione ebraica, greca ed armena, viene oggi esteso ad un più vasto campo semantico che comprende parole del tipo immigrato, espatriato, rifugiato, lavoratore ospite, comunità esule, comunità d'oltremare, comunità etnica" (Tölölian 1991: 4-5). Si tratta di un campo di significati comuni e discrepanti, di mappe ed eventi storici adiacenti, che ha bisogno di essere riordinato in maniera specifica man mano che si procede negli studi comparativi interculturali.

Al giorno d'oggi è risaputo che le vecchie strategie per circoscrivere [i fenomeni diasporici] - in base al concetto di *comunità* delimitata, di *cultura* organica, di *regione*, di *centro* e *periferia* - possono rivelare ma, al contempo, nascondere qualcosa. Roger Rouse, nel numero inaugurale di *Diaspora*, ha tenuto a sottolineare questo fatto. Facendo riferimento ad una ricerca svolta nelle comunità messicane di Aguililla nel Michoacan e di Redwood City in California, Rouse afferma quanto segue:

Non si può più considerare la migrazione aguillillana come un movimento fra comunità distinte, intese come *loci* di modelli distinti di relazioni sociali. Oggigiorno gli aguillillani scoprono che i loro più importanti amici e parenti possono vivere a centinaia o migliaia di miglia di distanza così come nelle immediate vicinanze. Ancora

più significativo è il fatto che essi sono spesso in grado di mantenere queste relazioni estese nello spazio in modo altrettanto attivo ed effettivo quanto i vincoli che li legano ai loro vicini. Riguardo a questo fenomeno, la crescente diffusione del telefono è stata particolarmente significativa in quanto ha consentito alla gente non solo di tenersi in contatto occasionale ma di contribuire a prendere delle decisioni e a partecipare ad eventi familiari da una considerevole distanza. [Rouse 1991: 13]

Luoghi separati divengono effettivamente una singola comunità "attraverso la continua circolazione di persone, denaro, merci ed informazioni" (Rouse 1991 :14). "I circuiti migratori transnazionali" come Rouse li definisce, esemplificano i tipi di complesse formazioni culturali che la moderna antropologia e gli studi interculturali descrivono e teorizzano.<sup>1</sup>

I movimenti di aguilillani fra la California e il Michoacán non avvengono sotto forma di diaspora, anche se possono presentare, comunque, degli aspetti diasporici nelle loro pratiche e culture di *displacement*, in modo particolare per coloro che si fermano per lunghi periodi di tempo, o permanentemente, a Redwood City. Generalmente, gli aguilillani bilocali abitano un *confine*, un luogo di attraversamento regolare e sovvertitore. Rouse fa riferimento di continuo a questo paradigma transnazionale, e gli conferisce un'esplicita forza allegorica mostrando una fotografia del famoso matrimonio di Guillermo Gomez-Pena ed Emily Hicks, del Border Arts Workshop di San Diego-Tijuana, che ha per sfondo la *frontera* fra USA e Messico nel punto in cui si getta a precipizio nel Pacifico. I teorici della frontiera hanno di recente avanzato argomenti in favore della centralità critica di

---

<sup>1</sup> Un paragonabile circuito, che collega la Repubblica Dominicana con New York, viene trattato in profondità da Grasmuck and Pessar 1991. Vedi anche Brown 1991, Fischer and Abedi 1990, Marcus and Fischer 1986:94, per testi etnografici multi-locali.

eventi storici e di culture di attraversamento un tempo marginali (Anzaldúa 1987; Calderon and Saldívar 1991; Flores and Yudice 1990; Hicks 1991; Rosaldo 1989). Questi approcci hanno molto in comune con i paradigmi della diaspora. Ma le zone di frontiera sono distinte in quanto presuppongono un territorio delimitato da una linea geopolitica: due versanti separati e sorvegliati arbitrariamente ma, al contempo, uniti da pratiche di attraversamento e di comunicazione legali e illegali. Di solito le diaspore implicano maggiori distanze e una separazione simile all'esilio: la componente del tabù riguardo al ritorno, o il suo rinvio ad un futuro remoto. Inoltre le diaspore tengono insieme comunità multiple di una popolazione dispersa. L'attraversamento sistematico dei confini può essere parte di questa interconnessione, ma le culture di diaspora multilocale non sono necessariamente delimitate da uno specifico confine geopolitico. È utile mantenere la specificità storica e geografica dei due paradigmi riconoscendo, al contempo, che le concrete definizioni espresse dai termini “confine” e “diaspora” confluiscono una nell'altra. Come vedremo più avanti, le forme diasporiche di nostalgia, memoria, e (dis)identificazione sono condivise da una grande quantità di minoranze e di popolazioni migranti. E le popolazioni disperse, una volta separate dalla madrepatria da vasti oceani e barriere politiche, si trovano sempre più in relazione di frontiera con il vecchio paese grazie ad un andirivieni reso possibile dalle moderne tecnologie dei trasporti, della comunicazione, e dalla migrazione di forza lavoro. Gli aerei, i telefoni, le audiocassette, le videocamere e i mercati di lavoro mobile riducono le distanze e facilitano il traffico, legale e illegale, nei due sensi fra i vari luoghi del mondo.

Questo sovrapporsi di esperienze di confine e diaspora nella vita quotidiana dello scorcio del XX secolo, indica la difficoltà di conservare dei paradigmi totalizzanti nel tentativo di spiegare le formazioni di identità transnazionali. Quando parlo dell'esigenza di evidenziare dei paradigmi e di conservare la specificità storica, non intendo l'imposizione di significati ristretti e di prove di autenticità. (La terra di frontiera per eccellenza è El Paso/Juárez. O forse è Tijuana/San Diego? È possibile spostare *la ligna* a Redwood City nei quartieri Messicano-Americani di Chicago?) Il saggio di William Safran nel primo numero di *Diaspora*, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" (1991), sembra, a volte, impegnato in un'operazione di questo tipo. Il suo lavoro e i problemi che affronta possono aiutarci a comprendere che cosa è in discussione nell'identificare la gamma dei fenomeni che intendiamo chiamare *diasporici*.

Safran parla di varie esperienze collettive in termini di similitudini e differenze rispetto a un modello definitorio. Egli definisce le diaspore nel modo seguente: "comunità di minoranze espatriate" (1) che, da un "centro" d'origine sono disperse in almeno due luoghi "periferici"; (2) che conservano una "memoria, una visione o un mito del proprio paese d'origine" (3) che "credono di non essere – e forse di non poter essere – totalmente accettati dal paese ospite"; (4) che considerano la patria ancestrale come un luogo di ritorno finale, nel tempo opportuno; (5) che sono impegnati a conservare o a restaurare questo paese; e (6) la cui coscienza e solidarietà di gruppo sono "definiti in modo importante" da questa continua relazione con la madrepatria (Safran 1991: 83-84). Sono dunque queste le principali caratteristiche della diaspora: una storia di dispersione, miti/memorie della madrepatria, alienazione del

paese ospite (cattivo ospite?), desiderio di un ritorno finale, sostegno costante della madrepatria e un'identità collettiva definita in modo significativo da queste relazioni.

"Nei termini di questa definizione", scrive Safran, "oggi giorno possiamo a pieno diritto parlare di diaspora armena, magrebina, turca, palestinese, cubana, greca e forse anche cinese e di diaspora polacca del passato, benché nessuna di queste sia pienamente conforme al 'tipo ideale' della diaspora ebraica" (1991: 84). Forse un motivo di esitazione è rappresentato dalle virgolette che racchiudono l'espressione 'tipo ideale', un certo senso di pericolo nel costruire una definizione, in questo caso nella fase iniziale di un importante progetto comparativo, che tende a identificare il fenomeno diasporico troppo strettamente con un singolo gruppo. In realtà, vasti segmenti dell'esperienza storica ebraica non corrispondono esattamente agli ultimi tre criteri di Safran: un forte attaccamento e il desiderio di un letterale ritorno in una patria ben preservata. Lo stesso Safran, in seguito, nota che l'idea del ritorno per gli ebrei è spesso una proiezione escatologica o utopica in risposta ad una attuale distopia. E nella sua definizione, c'è ben poco spazio per l'*ambivalenza* di principio sul ritorno fisico e l'attaccamento alla terra che ha caratterizzato gran parte della coscienza diasporica ebraica, dai tempi biblici in poi. Sono anche escluse le critiche ebraiche antisioniste delle teleologie del ritorno. (Queste argomentazioni fortemente "diasporiche" saranno discusse più avanti).

Non è possibile sapere con certezza se la società ebraica cosmopolita del Mediterraneo (e dell'Oceano Indiano) dall'XI al XIII secolo, il *mondo geniza* documentato dal grande storico delle culture transnazionali, S.D. Goitein, fosse orientato come comunità, o insieme di comunità, principalmente attraverso

l'attaccamento ad una patria perduta (Goitein 1967-93). Questo mondo sociale che si espandeva in modo irregolare, era tenuto insieme da forme culturali, relazioni di parentela, circuiti economici e itinerari di viaggio come anche dalla fedeltà a centri religiosi della diaspora (a Babilonia, in Palestina e in Egitto). L'attaccamento a città specifiche (talvolta, tralasciando i legami religiosi ed etnici) caratteristico del mondo medioevale di Goitein getta dubbi su qualsiasi definizione che tenda a "centrare" la diaspora ebraica in un'unica terra. Fra i sefarditi, dopo il 1942, la nostalgia per la "patria" poteva focalizzarsi su una città in Spagna e, al contempo, sulla Terra Santa. In realtà, come ha fatto notare Jonathan Boyarin, l'esperienza ebraica implica spesso "esperienze multiple di ridiasporizzazione, che non si succedono necessariamente nella memoria storica ma riecheggiano di tanto in tanto" (Jonathan Boyarin, comunicazione personale, 3 Ottobre 1993).

In qualità di rete diasporica con centri multipli, la diaspora ebraica mediterranea può essere giustapposta alla moderna diaspora "nera atlantica" descritta da Paul Gilroy, del cui lavoro si parlerà in seguito. Anche se la base economica e politica delle due reti può differire – essendo l'una autosufficiente e l'altra coinvolta in forze coloniali/neocoloniali – le forme culturali che sostengono e collegano i due "popoli" dispersi possono essere paragonabili nell'ambito dei fenomeni diasporici. Nella prefigurazione che Safran fa di un campo comparativo – specialmente nel suo modello di diaspora "centrata", orientata da legami culturali ininterrotti con una fonte e da una teleologia del "ritorno" – non trovano posto le culture afro-americane/caraibico/britanniche. Queste storie di *displacement* rientrano nella categoria di semi-diaspore, presentando solo alcuni aspetti o momenti diasporici. Allo stesso modo, la

diaspora sud asiatica – che, come suggerisce Amitav Ghosh (1989), non è tanto orientata verso radici in un luogo specifico e da un desiderio di ritorno quanto verso la capacità di ricreare una cultura in località diverse – non rientra nella stretta definizione.

Safran ha ragione nel concentrare l'attenzione sulla definizione di *diaspora*. Quale ambito di esperienze ricopre questo termine? Dove comincia a perdere la definizione? Il suo approccio comparativo è sicuramente il modo migliore per definire un complesso campo discorsivo e storico. Inoltre le sue giustapposizioni sono spesso illuminanti e, in pratica, egli non rispetta strettamente il suo stesso elenco di definizioni. Ma si dovrebbe usare prudenza quando si costruisce una valida definizione di un termine come diaspora, nel fare ricorso ad un "tipo ideale", con la conseguenza che i gruppi finiscono per essere identificati come più o meno diasporici, avendo solo due, tre o quattro delle sei caratteristiche di base. Anche le forme "pure", cui ho fatto riferimento, sono ambivalenti e persino controverse riguardo le caratteristiche fondamentali. Inoltre, in momenti differenti della loro storia, le società possono accrescere o diminuire il diasporismo, in relazione alle mutevoli opportunità, – ostacoli, aperture, antagonismi e legami – nei paesi ospiti come pure a livello transnazionale.

Dovremmo essere in grado di riconoscere la forte implicazione della storia ebraica nel discorso sulla diaspora senza fare di questa storia un modello definitivo. La diaspora ebraica (come quella greca ed armena) possono essere considerate come dei punti di partenza non normativi per una trattazione in movimento o che produce ibridi in nuove condizioni globali. Nel bene e nel male, il dibattito sulla diaspora è quanto mai appropriato. È diffuso in tutto il mondo

per motivi connessi alla decolonizzazione, alla cresciuta immigrazione, alle comunicazioni globali e ai trasporti – una gran quantità di fenomeni che incoraggiano l'attaccamento a più luoghi, la residenza e il movimento all'interno e fra le nazioni. Una definizione più politetica (Needham 1975) di quella di Safran potrebbe conservare le sei caratteristiche assieme ad altre. Ho già messo in risalto, ad esempio, come i legami transnazionali che tengono insieme le diaspore non hanno bisogno di essere articolati principalmente attraverso una patria reale o simbolica – per lo meno non fino al punto suggerito da Safran. I legami decentrati, laterali, possono essere altrettanto importanti quanto quelli formati intorno a una teleologia dell'origine/ritorno. E una storia comune e persistente di *displacement*, sofferenza, adattamento o resistenza può essere altrettanto importante quanto la proiezione di un'origine specifica.

Per quanto funzionale possa essere un elenco di caratteristiche diasporiche, non si può pretendere che le società si conformino perfettamente in tutti i suoi punti nel corso della storia. E il discorso sulla diaspora dovrà essere necessariamente modificato quando tradotto e adottato. Ad esempio, oggi si discute esplicitamente della diaspora cinese.<sup>2</sup> In che modo questa storia, questa articolazione di viaggi, patrie, memorie e legami transnazionali si confà o contraddice il discorso sulla diaspora? Mappe diasporiche differenti di *displacement* e legame possono essere confrontate sulla base della rassomiglianza familiare, degli elementi comuni, nessun sottogruppo dei quali è considerato essenziale al dibattito. Un campo politetico potrebbe

---

<sup>2</sup> Ad esempio, vedi il recente libro di Lynn Pan, *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora* (1990). Vedi anche Chow 1992, Ong 1993, e Xiaoping Li 1993.

più probabilmente condurre a rintracciare (piuttosto che tenere sotto controllo) la gamma delle forme diasporiche contemporanee.

*I confini della diaspora*

Si potrebbe tentare un approccio differente cercando di definire il campo discorsivo in modo diacritico. Piuttosto che cercare di evidenziare le caratteristiche essenziali, potremmo accentrare l'attenzione sui confini della diaspora, rispetto ai quali essa si identifica. E, potremmo chiederci, quali articolazioni di identità siano attualmente sostituite da rivendicazioni di diaspora. È importante sottolineare che la posizione di relazione che qui si discute non è un processo di assoluta alterizzazione, bensì una tensione complicata. Le diaspore sono coinvolte e definite in rapporto (1) alle norme delle nazioni e (2) alle rivendicazioni indigene, e soprattutto autoctone, da parte di popolazioni "tribali".

Lo stato-nazione, così come il territorio e il tempo comune, è attraversato e, a vari livelli, sovvertito da legami diasporici. Le popolazioni diasporiche non provengono da qualche altra parte così come avviene per gli "immigrati". Nelle ideologie nazionali assimilazioniste come quella degli Stati Uniti, gli immigrati possono provare un senso di perdita e di nostalgia, ma solo in viaggio verso una casa totalmente nuova in una nuova località. Tali ideologie hanno lo scopo di integrare gli immigrati non i popoli in diaspora. Sia che la storia nazionale sia di origine comune o di popolazioni riunite, essa non può assimilare gruppi che rimangono fedeli e che mantengono contatti pratici con la madrepatria o con una comunità dispersa che si trova da qualche altra parte. Le popolazioni il cui senso di identità è definito centralmente da storie comuni di *displacement* e di perdita

violenta non possono essere "curate" facendole confluire in una nuova comunità nazionale. Ciò è particolarmente vero quando queste popolazioni sono vittime di un continuo pregiudizio strutturale. Le articolazioni positive dell'identità diasporica vanno al di là delle normative territoriali e temporali (mito/storia) dello stato-nazione.<sup>3</sup>

Ma le culture diasporiche sono decisamente antinazionaliste? Che dire a proposito delle loro aspirazioni nazionali? La resistenza all'assimilazione può assumere la forma della rivendicazione di un'altra nazione che è stata persa, in qualche punto nello spazio e nel tempo, ma pur sempre potente come formazione politica. Esistono, naturalmente, dei nazionalismi antinazionalisti, e non voglio affermare che le politiche culturali delle diaspore siano esenti da mire nazionalistiche o da programmi sciovinistici. In realtà, alcune delle più violente espressioni di purezza e di esclusivismo razziale provengono da popolazioni diasporiche. Ma tali discorsi sono generalmente armi del (relativamente) debole. È importante fare delle distinzioni fra un'esigenza critica nazionalista e le visioni nostalgiche o escatologiche, e la reale costruzione della nazione – con l'aiuto di eserciti, scuole, polizia e mass media. La nazione e lo stato-nazione non sono la stessa cosa.<sup>4</sup> Un certo

---

<sup>3</sup> Non si dovrebbe fare abuso della distinzione fra esperienze di immigrazione e di diaspora, evidenziata per chiarezza di definizioni in questo paragrafo. Ci sono momenti diasporici nelle storie assimilazioniste classiche, antiche e recenti, in cui i nuovi arrivati mantengono, e le generazioni successive recuperano, i legami con la madrepatria. Di solito le popolazioni diasporiche "perdono" membri a vantaggio della cultura dominante.

<sup>4</sup> Riguardo all'anti-sionismo ebraico vedi, ad esempio, il lavoro del "nazionalista della diaspora" Simon Dubnow, la cui visione secolare di un "autonomismo" proiettava un'identità "nazionale" culturale/storico/spirituale al di là del politico/territoriale (1931, 1958). Con una vena (non)ortodossa,

antinazionalismo normativo, in questi giorni portato frequentemente all'attenzione dagli orrori bosniaci, non deve renderci ciechi alle differenze fra rivendicazioni dominanti e subalterne. Le diaspore hanno di rado costruito degli stati nazionali: Israele è l'esempio principale. E tali "ritorni a casa" sono, per definizione, la negazione della diaspora.

Nonostante le ideologie di purezza, le forme culturali diasporiche non possono mai, nella pratica, essere esclusivamente nazionaliste: sono schierate in reti transnazionali create da legami multipli e codificano pratiche di accomodamento, come anche di resistenza, nei confronti dei paesi ospiti e delle loro norme. La diaspora è diversa dal viaggio (anche se opera attraverso pratiche di viaggio) per il fatto che non è temporanea. Essa comporta la residenza, il mantenimento delle comunità, il possesso di case collettive lontano dalla patria (e in questo differisce dall'esilio con la sua carica spesso individualistica). Il discorso della diaspora tende ad articolare, o a manipolare sia le radici *che* gli itinerari per costruire ciò che Gilroy definisce le sfere pubbliche alternate (1987): forme di coscienza della comunità e di solidarietà che conservano l'identificazione al di fuori del tempo/spazio nazionale allo scopo di vivere all'interno, con qualche differenza. Le culture diasporiche non sono separatiste pur manifestando talvolta momenti separatisti o irredentisti. La storia delle comunità della diaspora ebraica mostra un accomodamento selettivo nei confronti delle forme politiche, culturali, commerciali e della vita quotidiana delle società "ospiti". E la cultura della diaspora nera che va attualmente articolandosi nella Gran Bretagna post-

---

Jonathan e Daniel Boyarin sostengono che una rigorosa escatologia del "ritorno" alla fine del tempo storico può produrre una critica radicale del sionismo alla lettera (1993).

coloniale è impegnata a lottare per modi diversi di essere "britannica" – modi di essere e rimanere diversa, di essere britannica e *qualcos'altro* che ha una complessa relazione con l'Africa e le Americhe, con la storia comune di schiavitù, sottomissione razzista, sopravvivenza culturale, ibridazione, resistenza e ribellione politica. Per questo il termine *diaspore* sta a significare, non solo la transnazionalità e il movimento, ma le lotte politiche per definire la particolarità della comunità locale in contesti storici di *displacement*. Le strategie simultanee di mantenimento e interazione fra le comunità avvalorano le affermazioni e la validità di ciò che Vijay Mishra ha definito “diaspore dell'esclusivismo” e “diaspore di confine” (1994).

Gli specifici cosmopolitismi messi in evidenza dal dibattito sulla diaspora sono in tensione costitutiva con le ideologie assimilazioniste della stato-nazione. Sono anche in tensione con le rivendicazioni indigene e, in modo particolare, autoctone. Queste mettono in discussione in modi differenti l'egemonia dei moderni stati/nazione. Le affermazioni di sovranità e di "prima nazionalità" tribale o del "Quarto Mondo" non si basano su storie di viaggio e insediamento, anche se queste possono far parte dell'esperienza storica indigena. Mettono invece l'accento sulla continuità dell'abitazione, l'aboriginalità e spesso un legame "naturale" con la terra. Le culture della diaspora, costituite dal *displacement*, sono in grado di resistere a questo fascino per principio politico – come negli scritti di ebrei antisionisti, o nelle decisioni da parte di neri di "resistere" e "far cadere Babilonia a forza di cantare". Ed esse possono essere strutturate intorno ad una tensione fra ritorno e rinvio: "religione della terra" / "religione del libro" nella tradizione ebraica; o l'estetica delle "radici" / "cut 'n' mix" nelle culture nere indigene.

La diaspora esiste in tensione pratica, e a volte di principio, con la formazione di identità nativiste. Il saggio di Daniel e Jonathan Boyarin di cui parlerò più avanti porta una critica diasporista delle formulazioni autoctone ("naturali") ma non indigene ("storiche"). Quando le affermazioni di identità "naturale" o "originale" con la terra si accompagnano ad un progetto irredentista e alla forza coercitiva di uno stato esclusivista, i risultati possono essere profondamente ambivalenti e violenti, come nello stato ebraico di Israele. In realtà, le affermazioni di un legame primario con la "patria" devono solitamente prevalere sui diritti contrastanti e la storia di altri in quella terra. Persino le patrie antiche sono state raramente pure o isolate. Inoltre, quali sono i diritti storici e/o indigeni dei *relativamente* nuovi arrivati – gli indiani di quarta generazione nelle isole Fiji, o anche i messicani degli Stati Uniti sudoccidentali a partire dal XVI secolo? Quanto tempo è necessario per divenire "indigeni"? Linee tracciate in maniera un po' troppo rigida fra abitanti "originari" (che hanno spesso preso il posto di popolazioni antecedenti) e successivi immigrati rischiano di far cadere nell'astoricismo. Con tutti questi requisiti, comunque, è chiaro che le rivendicazioni di legittimità politica fatte da popoli che hanno abitato un territorio sin da tempi precedenti alla storia documentata e coloro che sono arrivati con la barca a vapore o con l'aeroplano saranno fondate su principi totalmente differenti.

Le storie diasporiste e autoctoniste, le aspirazioni di migranti e nativi si trovano in realtà in una condizione di antagonismo politico diretto; Fiji ne rappresenta l'esempio attuale più evidente. Ma quando, come si verifica spesso, entrambe funzionano come rivendicazioni di "minoranze" nei confronti di uno stato egemonico/assimilazionista, l'antagonismo può

assumere forme diverse in quanto esistono significative aree di sovrapposizione. Certe condizioni "tribali", in certe circostanze storiche, sono diasporiche. Ad esempio, essendo le diaspore reti di popoli dispersi uniti da esperienze storiche comuni di deprivazione, *displacement*, perdita della terra, adattamento e via dicendo, i tipi di alleanze transnazionali che vanno instaurandosi attualmente fra i popoli del Quarto Mondo contengono elementi diasporici. Uniti da affermazioni simili di "precedenza" sulla terra e da storie comuni di decimazione e marginalità, queste alleanze generano spesso visioni diasporiste di ritorno ad un luogo originario – una terra che di solito si articola in concezioni di natura, divinità, terra-madre e antenati.

I popoli tribali dispersi, quelli che sono stati privati della terra o che sono costretti ad allontanarsi dalle anguste riserve in cerca di lavoro, possono rivendicare identità diasporiche. Poiché il loro modo di percepire la propria particolarità è orientato verso una patria perduta o alienata definita come aborigena (per cui "al di fuori" della stato-nazione circostante), si può parlare di dimensione diasporica della vita tribale contemporanea. In realtà, il riconoscimento di tale dimensione ha avuto un risvolto importante nelle dispute relative all'appartenenza ad una tribù. La categoria tribù, che venne elaborata nella legislazione statunitense per distinguere gli indiani stanziali dalle pericolose "bande" nomadi, privilegia la condizione di essere radicato in un posto. Le tribù con molti membri che vivono lontani dalla madrepatria possono avere difficoltà nell'affermare il proprio stato politico/culturale. Fu questo il caso di un mashpee che, nel 1978, non fu in grado di provare la propria identità "tribale" ininterrotta davanti alla corte (Clifford 1988: 277-346).

Così, quando diviene importante affermare l'esistenza di un popolo disperso, entra in gioco la terminologia della diaspora

come momento o dimensione della vita tribale.<sup>5</sup> Tutte le comunità, anche le più radicate in un luogo, conservano circuiti di viaggio strutturati in modo da tenere insieme i membri "in patria" e quelli "lontani". In una situazione in evoluzione grazie alla comunicazione di massa, la globalizzazione, il post e neocolonialismo, questi circuiti vengono ristrutturati in maniera selettiva e reincanalati in base a dinamiche *interne* ed *esterne*. All'interno della variegata gamma di forme culturali diasporiche attuali, si distinguono le forme di *displacement* tribali come anche le reti tribali. Poiché, nell'affermare al contempo autoctonia e appartenenza transregionale al mondo, le nuove forme tribali bypassano l'opposizione fra l'essere radicato e l'essere lontano – un'opposizione che sottolinea molte visioni di modernizzazione viste come l'inevitabile distruzione di legami autoctoni da parte di forze globali. I gruppi tribali, naturalmente, non sono mai stati semplicemente "locali": sono stati sempre radicati e incanalati in paesaggi particolari, reti regionali e interregionali.<sup>6</sup> Ciò che può essere caratteristicamente *moderno*,

<sup>5</sup> In *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People*, lo storico Colin Galloway sostiene che la sopravvivenza degli abenaki in qualità di popolo fu ottenuta attraverso la "diaspora" (1900). Le famiglie mobili, sotto forma di bande, non il villaggio stanziale, costituivano l'unità di base della vita del gruppo. In risposta alla conquista, molti abenaki si trasferirono in Canada e in tutti gli Stati Uniti del Nord-Est, mentre altri rimasero in Vermont. Quando tanti villaggi sparirono, sembrò agli osservatori esterni che il gruppo fosse stato fatalmente decimato. Secondo Galloway, le comunità diasporiche come i mashpee - in cui i membri di alcune comunità di Cape Cod si ritrovarono - sembrano meno atipiche.

<sup>6</sup> Il recente interesse per la figura ossimorica del *nativo viaggiante* complica e storicizza, ma non elimina, la tensione fra rivendicazioni di legittimità tribale e diasporica. Sto attingendo qui all'interessante lavoro di Teresia Teaiwa (1993) che evoca una lunga storia di viaggi nelle isole del Pacifico (collegata

comunque, è il costante attacco alla sovranità indigena da parte delle forze coloniali, del capitale transnazionale e degli stati-nazioni emergenti. Se i gruppi tribali riescono a sopravvivere, ciò avviene di solito in condizioni ridotte artificialmente e di sradicamento, con segmenti di popolazione che vivono nelle città lontane dalla terra sia provvisoriamente che permanentemente. In queste condizioni, le forme più antiche di cosmopolitismo tribale (pratiche di viaggio, ricerca spirituale, commercio, esplorazione, guerra, migrazione di manodopera, visite e alleanze politiche) vengono integrate da forme più propriamente diasporiche (pratiche di residenza a lungo termine lontano dalla patria). La permanenza della dimora, la frequenza dei ritorni o delle visite in patria e il livello di estraniamento tra popolazione urbana e rurale varia in maniera considerevole. Ma la specificità delle diaspore tribali, caratterizzata da dimensioni di vita comunitaria sempre più determinanti, sta nella relativa vicinanza e frequenza di contatto con le comunità legate alla terra che rivendicano uno status autoctono.

Ho usato il termine “tribale” genericamente per designare quei popoli che rivendicano sovranità naturale o di “prima nazione”. Essi fanno parte dell'estremo autoctono di una gamma di attaccamenti indigeni: popoli che "appartengono" ad un luogo in

---

a pratiche contemporanee):

“Questa mobilità può essere rintracciata lungo antichi percorsi di scambio come il circolo *kula* che collegava la penisola orientale continentale della Nuova Guinea con le isole Trobriand e l'Arcipelago Louisiade; i viaggi epici fra le Hawaii, Tahiti e Actearca/Nuova Zelanda; gli intensi scambi e migrazioni all'interno del triangolo Fiji-Tonga-Samoa; e lo scambio di conoscenze in fatto di navigazione tra gli isolani delle Caroline e delle Marianne. Questi sono, ovviamente, solo alcuni dei circuiti all'interno dei quali gli isolani del Pacifico rappresentavano/mettevano in atto le proprie identità come modi sia specifici che dinamici in cui essi immaginavano la differenza attraverso i legami”.

forza dell'occupazione continuativa per un lungo periodo di tempo. (Quanto tempo sia necessario per *divenire* indigeni è sempre una questione politica.) Le culture tribali non sono diaspore; il loro senso di radicamento in una terra è esattamente ciò che i popoli diasporici hanno perso. E tuttavia, come abbiamo visto, l'opposizione tribale-diasporico non è assoluta. In qualità di altro confine di demarcazione della diaspora con il nazionalismo egemonico, l'opposizione è un'area di contrasto relazionale che comprende similitudini e complicate differenze. Alla fine del XX secolo, tutte o quasi tutte le comunità hanno dimensioni diasporiche (momenti, tattiche, pratiche, articolazioni). Alcune sono più diasporiche di altre. Ho affermato che non è possibile definire la diaspora in modo preciso, sia facendo ricorso alle caratteristiche essenziali sia alle opposizioni privative. Ma è possibile percepire una costellazione più o meno coerente di risposte di adattamento in una situazione di *displacement*. L'uso attuale di tali risposte è inevitabile.

*L'uso corrente dei discorsi della diaspora*

Il linguaggio della diaspora è sempre più invocato da popoli lontani dalla loro patria i quali sentono (conservano, reinstaurano o inventano) un legame con una terra di origine. Questo senso di legame deve essere tanto forte da resistere all'erosione dei processi normalizzatori dell'oblio, dell'assimilazione e della lontananza. Molti gruppi minoritari che non si sono mai identificati in tal modo, rivendicano ora origini e legami diasporici. Qual è l'uso attuale, il valore e la contemporaneità del discorso della diaspora?

Il riconoscersi in un'altra nazione, regione, continente o forza storica mondiale (come l'Islam) rafforza le rivendicazioni nei confronti di un'egemonia nazionale oppressiva. Al pari delle

affermazioni di sovranità tribale, le identificazioni diasporiche vanno al di là del mero status etnico all'interno del composito stato liberale. L'espressione "comunità diasporica" trasmette un senso della differenza più marcato di quanto rendesse, ad esempio, l'espressione "quartiere etnico" nel linguaggio del nazionalismo pluralista. Questa marcata differenza, questo senso di essere un "popolo" con radici storiche e destini al di fuori dello spazio/tempo della nazione ospite, non è separatista. (Gli aneliti separatisti rappresentano piuttosto uno dei suoi momenti). Quali che siano le brame escatologiche, le comunità diasporiche non si trovano "là" per rimanerci. Le culture diasporiche, pertanto, mediano in una tensione vissuta, l'esperienza della separazione e del forte attaccamento, del vivere in un luogo e del ricordarne/desiderarne un altro. Se pensiamo alle popolazioni migrate in quasi tutte le grandi città, quel turbine urbano transnazionale di recente analizzato da Ulf Hannerz (1992) sarà chiaro il ruolo di mediazione delle culture di questo tipo.

Il linguaggio diasporico sembra sostituire, o per lo meno integrare, il discorso sulle minoranze.<sup>7</sup> I legami transnazionali rompono la relazione binaria di comunità "minoritarie" e società "maggioritarie" – una subordinazione che dà luogo a progetti sia di assimilazione che di resistenza e conferisce un maggiore

---

<sup>7</sup> Nel mondo accademico statunitense, il discorso sulla "minoranza" è stato teorizzato come una pratica di resistenza (ad esempio, Jan Mohamed and Looyd 1990). Viene spesso istituzionalizzato in programmi definiti in base all'etnicità/razza. Il transnazionalismo diasporico complica e talvolta minaccia questa struttura, in modo particolare quando le "minoranze" si sono definite in modi etnicamente assolutisti o nazionalisti. In Gran Bretagna, la tensione fra le articolazioni di identità della minoranza e della diaspora si verifica in un contesto differente: "il discorso sulla minoranza" è stato un dibattito altamente ufficiale.

contenuto spaziale/temporale a concetti di mediazione più vecchi come l'idea di "doppia consapevolezza" di W.E.B. Du Bois. Inoltre le diaspore non sono esattamente delle comunità di immigrati. Queste ultime potrebbero essere considerate temporanee, un luogo in cui le tre generazioni canoniche hanno attraversato un duro periodo di transizione per raggiungere lo status etnico americano. Ma per gli africani, sia liberi che schiavi, il processo di "immigrazione" nel Nuovo Mondo non ha mai funzionato bene. E, allo stesso modo, le cosiddette nuove immigrazioni di popoli di colore non europei contraddicono le teorie di assimilazione lineare (vedi in particolare Schiller et al. 1922).<sup>8</sup> Mentre c'è una certa forma di accettazione e di alienazione legata alle varianti etniche e di classe, le masse di questi nuovi arrivi vengono mantenute in posizioni subordinate da strutture consolidate di esclusione razziale. Inoltre, la loro immigrazione ha una qualità meno "all-or-nothing" [o tutto o niente], date le tecnologie nei trasporti e nelle comunicazioni che facilitano le comunità multilocali. (Sul ruolo della televisione vedi Naficy 1991). Vaste zone della città di New York, si dice, sono "parti dei Caraibi", e viceversa (Sutton and Chaney 1987). I discorsi diasporisti riflettono il senso di far parte di una rete transnazionale continua che comprende la patria, non come qualcosa semplicemente abbandonata, ma

---

<sup>8</sup> La distinzione fra immigrati vecchi e nuovi, europei e non europei, pur essendo critica, non dovrebbe essere usata troppo. Gli immigrati dall'Irlanda e dall'Europa centrale, meridionale e orientale sono stati razzializzati. E l'antisemitismo rimane come una forza spesso latente, talvolta esplicita. Ma in genere, gli immigrati europei, col tempo, hanno finito per far parte dell'America multiculturale in qualità di "bianchi" etnici. La stessa cosa non si può globalmente dire delle popolazioni di colore – anche se la regione d'origine, la sfumatura del colore della pelle, la cultura e la classe possono attenuare l'esclusione razzista.

come un luogo di attaccamento in una modernità contrappuntistica.<sup>9</sup>

La consapevolezza diasporica perciò evolve sia in maniera negativa che positiva. Si forma in maniera negativa in seguito alle esperienze di discriminazione ed esclusione. Le barriere che si trovano ad affrontare i residenti razzializzati sono spesso rinforzate da esigenze socioeconomiche, in modo particolare nell'America del Nord, dove lo sviluppo di un settore post-Fordista, non sindacalizzato e a salari bassi offriva ben poche possibilità di avanzamento. Un tale regime di "accumulazione flessibile" richiede ingenti flussi di capitale e manodopera transnazionale che dipendono da, e al contempo producono, popolazioni diasporiche. La casualizzazione della manodopera e l'incremento della produzione a domicilio, ha accresciuto la percentuale di donne nella forza lavoro, molte delle quali di recente immigrate nei centri industriali (Cohen 1987; Harvey 1989; Mitter 1986; Potts 1990; Sassen-Koob 1982). Questi

---

<sup>9</sup> Edward Said ha usato il termine "contrappunto" per caratterizzare uno degli aspetti positivi della condizione dell'esilio.

"Il vedere "l'intero mondo come una terra straniera" rende possibile l'originalità della visione. La maggior parte delle persone sono principalmente coscienti di una cultura, un'ambientazione, una casa; gli esuli sono coscienti di almeno due cose, e questa pluralità di visioni dà origine alla consapevolezza di dimensioni simultanee, una consapevolezza che – per prendere in prestito un'espressione musicale – è di contrappunto... Per un esule, le abitudini di vita, l'espressione o l'attività nel nuovo ambiente si verificano inevitabilmente in contrasto con la memoria delle stesse cose in un altro ambiente. Di conseguenza, entrambi gli ambienti sono vivi, reali, e si manifestano insieme in maniera contrappuntistica". [Said 1984: 171-172; vedi anche Said 1990: 48-50]

Queste riflessioni sull'esilio si applicano alle esperienze della diaspora, ma con la differenza che il punto focale più individualistico, esistenziale dell'esilio, nella condizione della diaspora è mitigato da reti di comunità, da pratiche collettive di residenza in situazione di *displacement*.

sviluppi hanno prodotto una sempre maggiore mobilità familiare "tipo clessidra", cioè masse di manodopera sfruttate alla base e un passaggio molto stretto verso una vasta e relativamente agiata media e alta borghesia (Rouse 1991: 13). I nuovi immigrati che si trovano di fronte a questa situazione, come gli aguillilani di Redwood City, possono stabilire delle identità transregionali, conservate attraverso i circuiti telefonici e di viaggio, che non mettono tutto in gioco per un futuro sempre più rischioso in una sola nazione. Vale la pena aggiungere che un'esperienza negativa di emarginazione razziale ed economica può anche portare a nuove coalizioni: basti pensare alla coscienza diasporica maghrebina che tiene uniti algerini, marocchini e tunisini che vivono in Francia, dove una storia comune di sfruttamento coloniale e neocoloniale contribuisce alla formazione di nuove solidarietà. E quel momento nell'Inghilterra degli anni 1970, in cui immigrati sud asiatici, afro-caraibici e africani si appropriarono del termine di discriminazione "nero" per formare fra loro alleanze anti-razziste, fornisce un altro esempio di un'articolazione negativa delle reti della diaspora.

La coscienza diasporica si forma in maniera positiva attraverso l'identificazione con forze storiche, politico-culturali esistenti nel mondo, come l' "Africa" o la "Cina". Il processo forse non sta tanto nell'essere africano o cinese, come non sta nell'essere americano o inglese o nel quando e nel come ci si è stabiliti in un luogo. Sta anche nel sentirsi globale. L'Islam, come il giudaismo in una cultura prevalentemente cristiana, può mostrare il sentimento di attaccamento ad un altro luogo, ad una temporalità e ad una visione diversa: una modernità discrepante. Parlerò più avanti del diasporismo positivo, a dir meglio utopico, nell'attuale momento transnazionale. Per ora basti dire che la coscienza diasporica "fa del suo meglio in una brutta

situazione". Le esperienze di perdita, emarginazione ed esilio (vissute in modo diverso in base alla classe) sono spesso rafforzate dallo sfruttamento sistematico e dal blocco nell'avanzamento. Questa sofferenza costitutiva coesiste con l'arte della sopravvivenza: forza nella distinzione adattiva, cosmopolitismo discrepante e una tenace visione del cambiamento. La coscienza della diaspora vive la perdita e la speranza come una tensione caratterizzante. L'uso dei discorsi sulla diaspora è diffuso fra una gran quantità di popoli e situazioni storiche a rischio. Le persone coinvolte in movimenti transnazionali di capitali improvvisano quella che Aihwa Ong ha definito "cittadinanza flessibile" con sorprendenti diversità di poteri e privilegi. Rientrano in questa categoria sia i cittadini binazionali di Aguililla/Redwood City o di Haiti/Brooklyn, sia l'imprenditore cinese "con sede" a San Francisco che dichiara "Posso vivere in qualsiasi parte del mondo, ma devo essere vicino all'aeroporto" (Ong 1993: 41). Questa spacconeria cosmopolita pseudouniversale va un po' oltre i limiti del termine "diaspora". Ma, nel momento in cui l'imprenditore si identifica e viene di fatto identificato come "cinese", che conserva importanti punti di riferimento in un altro luogo, allora il termine è appropriato. Di questa categoria di immigrati cinesi, Ong dice: "La loro soggettività viene subito deterritorializzata in relazione ad un particolare paese, pur essendo localizzata in base alla famiglia" (Ong 1993: 771-772). Ma poiché i membri della famiglia si trovano raramente in un unico posto, dove "vivono" esattamente?

Qual è il significato politico di questo particolare incrociarsi di identità nazionali da parte di un viaggiatore dei circuiti del capitalismo del "Pacific Rim"? Alla luce delle sanguinose lotte nazionaliste di tutto il mondo, il diasporismo transnazionale

dell'imprenditore può apparire progressista. Visto in relazione ai regimi "flessibili" sfruttatori di manodopera nelle nuove economie asiatiche e del Pacifico, la sua mobilità potrebbe evocare delle risposte meno positive. L'apparato politico e critico dei sovvertimenti diasporici non è mai garantito. Si potrebbe dire molto sulle differenze di classe fra le popolazioni diasporiche. Facendo, ad esempio, una distinzione fra famiglie benestanti di imprenditori asiatici che vivono nell'America del Nord e gli scrittori creativi, i teorici accademici e i poveri "boat people" di kmer che fuggono al genocidio, sarà chiaro che i livelli di alienazione diasporica, quel misto di coercizione e libertà nelle (dis)identificazioni culturali, e il dolore della perdita e del *displacement*, sono molto relativi.

Le esperienze e i discorsi relativi alla diaspora sono intricati, mai esenti da mercificazioni. (E la mercificazione non è la loro unica conseguenza). Il diasporismo può interessare una gran quantità di pluralismi multiculturali, alcuni con uno status semi ufficiale. Ad esempio, il Festival di Los Angeles del 1991, orchestrato in grande da Peter Sellars, celebrava l'ormai ammaccato "melting pot" dando alla sbalorditiva diversità di Los Angeles una portata globale. Il festival collegava i quartieri thailandesi con danzatori fatti arrivare dalla Thailandia. La stessa cosa fu fatta per la gente proveniente dalle isole del Pacifico e per vari popoli del "Pacific Rim".<sup>10</sup> Etnicità transnazionali

---

<sup>10</sup> In una critica di ampio respiro del discorso sul Pacific Rim e sulle ideologie liberali/neoliberali del "libero commercio", Chris Connery identifica un pericolo nell'immaginare siti controegemonici di incrocio/cosmopolitismo "all'interno della categoria concettuale dominante dell'Oceano, dato che è l'elemento mitico favorito del Capitale" (Connery, 1994). Egli esige un'attenta storicizzazione dei discorsi sull'Oceano, una preoccupazione che si applica alla proiezione fatta da Gilroy di un Atlantico nero, di cui si tratterà più avanti.

vennero raccolte e messe in mostra in una giustapposizione d'avanguardia, allo scopo palese di consacrare un ambiente artistico/culturale non eurocentrico. Los Angeles, che ospitava con successo i Giochi Olimpici, poteva essere una vera e propria "città del mondo". Il festival era stato ben finanziato da società di sponsor giapponesi e americani, e per la maggior parte dava l'idea di un transnazionalismo non minaccioso, estetizzato. Le aziende che sfruttano la manodopera a basso costo in cui lavorano molti rappresentanti di questi popoli celebrati non facevano parte del programma "artistico" o "culturale" di questo festival delle diaspore.<sup>11</sup>

In risposta a certe tendenze del mondo accademico statunitense, Bell Hooks ha fatto notare che è molto più comodo affrontare argomenti internazionali o postcoloniali che antagonismi più vicini al proprio paese, differenze strutturate in base alla razza e alla classe (Hooks 1989, 1990; vedi anche Spivak 1989). Adattando il suo punto di vista al contesto attuale, vediamo che le teorie e i discorsi che tendono a diasporizzare o a internazionalizzare le "minoranze" possono distogliere l'attenzione da ineguaglianze di classe e di razza a lungo radicate. È come se il problema fosse il multinazionalismo – problemi di traduzione, istruzione e tolleranza – piuttosto che lo sfruttamento economico e il razzismo. Ovviamente la creazione di uno spazio *culturale* per salvadoregni, samoani, sikh, haitiani, kmer e via dicendo, anche se necessaria, non produce di per sé salari equi, abitazioni decenti e assistenza sanitaria. Inoltre, a livello della pratica sociale quotidiana, le differenze culturali esistono costantemente in base alla razza, alla classe e al genere.

---

<sup>11</sup> Per opinioni e critiche varie al Los Angeles Festival, vedi Getty Center 1991, in particolare i commenti di Lisa Lowe sugli effetti depoliticizzanti del pluralismo/multiculturalismo postmoderno, alle pp. 124-128.

Le teorie relative alla diaspora devono tenere in considerazione queste concrete strutture trasversali.

Le esperienze diasporiche sono connotate dal genere. Ma gli scritti teorici sulle diaspore e sulle culture delle diaspore tendono generalmente a nascondere questo fatto, e a parlare di viaggio e *displacement* in modo neutro, facendo, in tal modo, dell'esperienza maschile la norma. È importante a questo proposito la recente indagine condotta da Janet Wolff sulla differenza di genere nelle teorie sul viaggio (Wolff 1993). Quando l'esperienza diasporica è vista in termini di *displacement* piuttosto che di stanziamento, di viaggio piuttosto che di residenza e di disarticolazione piuttosto che riarticolazione, allora le esperienze maschili tenderanno a predominare. Specifiche storie di diaspora, co-territori, pratiche comuni, dominazioni e rapporti di contatto possono essere così generalizzate in forme di globalismo post-moderno connotate dal genere, in astratte forme di nomadologia.

Concentrando l'attenzione su specifiche storie di *displacement* e di residenza si evidenzia l'ambivalenza politica della diaspora. Le esperienze fatte dalle donne sono particolarmente indicative. Le esperienze della diaspora accrescono o allentano la subordinazione dei generi? Da un lato, la conservazione di legami con la madrepatria, con una rete di parentela e con le tradizioni religiose e culturali può rafforzare le strutture patriarcali. Dall'altro, nuovi ruoli ed esigenze, nuovi spazi politici si aprono grazie alle interazioni della diaspora. Ad esempio, un numero sempre crescente di donne migrano verso nord dal Messico e da varie parti dei Caraibi, indipendentemente, o quasi, dagli uomini. Pur essendo spesso spinte a far ciò dalla disperazione, per forti pressioni economiche o sociali, le donne talvolta scoprono che la loro

difficile situazione diasporica le può portare ad una positiva rinegoziazione dei rapporti con l'altro sesso. Con gli uomini tagliati fuori dai ruoli e dai supporti tradizionali, e le donne che guadagnano un proprio salario, anche se iniquo, possono crearsi nuove aree di relativa indipendenza e controllo. La vita per le donne in situazioni diasporiche può essere doppiamente dolorosa: può significare lottare con le incertezze materiali e spirituali dell'esilio, con le esigenze della famiglia e del lavoro, e con le esigenze di vecchi e nuovi patriarcati. Nonostante queste sofferenze, è probabile che esse rifiutino la possibilità del ritorno quando si dovesse presentare, specialmente se i termini sono stabiliti dagli uomini.

Al contempo, le donne della diaspora rimangono attaccate e rafforzate dalla cultura e dalla tradizione della "patria" in maniera selettiva. I fondamentali valori morali e religiosi, i modelli linguistici e sociali, il cibo, il corpo e il protocollo relativo al vestiario vengono conservati ed adattati in una rete di costanti legami al di fuori del paese ospite. Ma come Maxim Hong Kingston, il quale redime il mito della donna guerriero da tutte le storie che le sono state attribuite dalla Cina (1976), le donne che sostengono e riallacciano i legami della diaspora, lo fanno in modo critico, come strategie di sopravvivenza in un nuovo contesto. E come le donne delle Barbados ritratte in *Brown Girl, Brownstones* (1981) di Paule Marshall, che lavorano sodo per farsi una casa a New York pur mantenendo un "distacco" di base da "questo paese di uomini" - le donne della diaspora sono intrappolate fra nuovi patriarcati, fra passati e futuri ambigui. Esse collegano e scollegano, dimenticano e ricordano in modi complessi e strategici.<sup>12</sup> Le esperienze vissute

---

<sup>12</sup> Naturalmente l'uomo opera delle selezioni e delle strategie all'interno delle proprie limitazioni e dei propri privilegi. La differenza fra le affermazioni di

da donne della diaspora implicano perciò dolorose difficoltà nel mediare mondi discrepanti. La “comunità” può rappresentare un luogo di conforto o di oppressione. Un paio di citazioni tratte da Rahila Gupta offrono un'idea della dolorosa situazione di una donna del sud-est asiatico ("britannica nera"):

Le giovani donne stanno... iniziando a mettere in discussione alcuni aspetti della cultura asiatica, ma non esiste una rete di gruppi a sostegno delle donne nere (anche se in quest'area è stato fatto un notevole lavoro) tale da consentir loro di operare senza il sostegno della comunità e della famiglia. Molte donne cadono in questa contraddizione fra gli aspetti di sostegno e di oppressione della comunità asiatica...

L'oppressione patriarcale era una realtà nella nostra vita prima di arrivare in Inghilterra, e il fatto che la famiglia e la comunità agissero come luoghi di resistenza all'oppressione razzista ha ritardato e distorto la possibilità di mettersi insieme come donne per combattere questa oppressione patriarcale. [Gupta 1988: 27, 29]

Il libro da cui sono tratte queste citazioni, *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women* (Grewal 1988), traccia la mappa di un complesso campo di articolazioni e disarticolazioni che si sovrappongono nella Gran Bretagna contemporanea, quello che Avtar Brah ha definito “spazio diasporico”.<sup>13</sup> L'antologia di Grewal presenta esperienze comuni

---

diaspora orientate in base al genere, è importante per la emergente prospettiva comparativa. Lo studio condotto da Ganguly nel 1992 sulle memorie di uomini e donne della diaspora sud-asiatica negli U.S.A. è esemplare; Bottomley fornisce un'eccellente trattazione delle articolazioni di genere e classe in uno studio della migrazione greca come processo culturale (1992).

<sup>13</sup> Chandra Mohanty (1987), Stuart Hall (1988, 1990), Kobena Mercer (1988, 1990), e Radakrishnan (1991), fra gli altri, discutono questo spazio diasporico di determinazioni trasversali.

di *displacement* postcoloniale, razzializzazione e lotta politica, come anche le enormi differenze di generazione, di area geografica, di sessualità, di cultura e di religione. Un'eventuale eterogenea coalizione di donne "britanniche nere" e del "Terzo Mondo" esige una costante negoziazione e una particolare attenzione alle storie discrepanti.

L'appartenenza diasporica inibisce o favorisce le coalizioni? Non c'è una risposta univoca. Molte persone provenienti dai Caraibi, ad esempio, hanno mantenuto a New York un senso del legame con le isole di provenienza, uno spiccato senso di identità culturale e talvolta di classe che le distingue da altri afro-americani, pur condividendone le condizioni materiali e la subordinazione razziale e di classe. Le scarse risorse e i meccanismi di un sistema sociale gerarchico accrescono questo tipo di risposte. Ma ciò non è inevitabile. Da una parte, i sentimenti di identità diasporica possono incoraggiare l'antagonismo, un senso di superiorità nei confronti di altre minoranze e di popolazioni immigrate.<sup>14</sup> Dall'altra, storie comuni di colonializzazione, *displacement* e razzializzazione possono costituire una base per le coalizioni, come avvenne per le alleanze anti-Thatcher della "Gran Bretagna nera" che negli anni '70 mobilitarono africani, afrocaribici e sudasiatici. Ma tali alleanze si sfaldano e si ricompongono quando emergono altri ideali diasporici, come ad esempio, la fedeltà all'Islam nella

---

<sup>14</sup> Sulle tensioni fra popolazioni caraibiche e africane americane a New York, vedi Foner 1987; l'analisi condotta da Diana Velez su un racconto scritto da una scrittrice portoricana, Ana Lydia Vega, "Encancaranublado" (Vega 1987), evoca con enorme sensibilità le differenze nazionali/culturali/razziali/linguistiche che separano gli immigrati caraibici, e al contempo l'ordine razziale statunitense che invece li accomuna. Resta da vedere se quest'ultimo riposizionamento porterà o meno a nuove alleanze o a nuovi conflitti nell'economia diasporica di lotta e scarse risorse.

questione di S. Rushdie. Non esiste la garanzia di solidarietà “postcoloniale”. La politica interdiasporica funziona grazie a tattiche collettive di articolazione e disarticolazione. Come ha scritto Avtar Brah partecipando al dibattito della fine degli anni ‘80 sulla terminologia riguardante la comunità diasporica in Inghilterra, "l'uso dei termini 'nero', 'indiano' o 'asiatico' è determinato non tanto dalla natura del referente quanto dalla funzione semiotica all'interno dei diversi ambiti di discorso. I vari significati segnalano strategie politiche e conseguenze che differiscono e che mobilitano ambiti differenti di identità culturale e politica e stabiliscono i limiti dove sono fissati i confini di una ‘comunità’" (Brah 1992: 130-131).

#### *L'Atlantico Nero*

Le comunità della diaspora, caratterizzate dal *displacement*, si mantengono in circostanze storiche ibride. A vari livelli di priorità, esse negoziano e si oppongono a realtà sociali come povertà, violenza, controllo poliziesco, razzismo e ineguaglianza politica ed economica. Esse articolano sfere pubbliche alternate, comunità interpretative in cui possono essere espresse criticamente le alternative (sia tradizionali che emergenti). L'opera di Paul Gilroy delinea una complessa mappa/storia di una delle principali componenti dell'Inghilterra diasporica: l'“Atlantico nero” afro-caraibico/britannico/americano.

In *There Ain't No Black in the Union Jack* (1987), Gilroy dimostra come la cultura della diaspora delle comunità di residenti neri della Gran Bretagna articoli un ambito specifico di attaccamenti locali e globali. Ad un certo livello, le forme espressive delle culture della diaspora (soprattutto la musica) funzionano in difesa di un particolare quartiere dal controllo poliziesco e da varie forme di violenza razziale. Ad un altro

livello, esse offrono una più ampia "critica del capitalismo" e una rete di legami transnazionali. Nel resoconto di Gilroy, la diaspora nera è un fenomeno atlantico cosmopolita pregno e al contempo trascendente le forme di antagonismo nazionale come "la politica culturale della razza e della nazione" dell'Inghilterra Thatcheriana. Essa reinventa vecchi elementi di panafricanismo, ma con una piega post-coloniale e un'inclinazione britannico-europea degli anni '90. St. Clair Drake ha fatto una distinzione fra movimenti panafricanisti "tradizionali" e "continentali" (1982: 353-359). I primi ebbero origine nelle Americhe e si imposero alla fine del XIX secolo grazie all'opera delle chiese nere, dei college e dei movimenti politici che facevano riferimento a Marcus Garvey e W.E.B. Du Bois. Si trattava di un fenomeno transatlantico. Con l'emergere degli stati africani nel dopoguerra, i leaders nazionalisti africani vennero in primo piano e il centro di gravità del panafricanismo si spostò nell'Africa continentale. Le visioni politiche affini di Kwame Nkrumah e George Padmore avrebbero indicato la via. Scrivendo negli anni '80 e '90, sull'onda della sconfitta di tale visione, Gilroy riporta la tradizione culturale "nera" in uno spazio atlantico storicamente decentrato, o multicentrato. Nel far ciò, egli spezza il legame primario dell'America nera con l'Africa, introducendo una terza esperienza paradigmatica: le migrazioni e i trasferimenti di popolazioni nere britanniche nel periodo del declino del colonialismo europeo.

L'ultimo libro di Gilroy, brillantemente congegnato e provocatorio, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993a), proietta in profondità storica una diversa cultura della diaspora nera che non può essere ridotta ad alcun tipo di tradizione a base nazionale o etnica. Questa mappa narrativa mette in primo piano storie di incroci, migrazioni,

esplorazioni, interconnessioni e viaggi – liberi o forzati. Raccolta di saggi sulla storia intellettuale nera, *Black Atlantic* è una rilettura delle figure canoniche in prospettiva transoceanica che mette in discussione la loro iscrizione ad una tradizione definita dal punto di vista etnico e razziale: Du Bois in Germania, Frederick Douglass come calafatore di navi e facente parte di una cultura politica marittima; Richard Wright a Parigi, che teneva i contatti con il movimento anticolonialista *Présence Africaine*. Ha molto rilievo anche la creazione di culture transnazionali da parte di musicisti, dai Fisk University Jubilee Singers del XIX secolo, ai contemporanei *reggae*, *hip-hop* e *rap*. Gilroy si interessa di navi, di dischi per grammofoni, di *sound systems* e di tutte quelle tecnologie che attraversano e creano forme culturali. Le culture della diaspora che egli delinea sono totalmente moderne, ma con una differenza.

Gilroy va alla ricerca di dischi di vinile, incisi e doppiati a livello locale. Ma egli radica – o incanala – la musica in una più ampia storia transculturale e subalterna dell'Atlantico. Facendo riferimento alla recente ricerca storica condotta da Peter Linebaugh e Markus Rediker, che mette in luce una cultura politica radicale multirazziale relativa all'Atlantico del XVIII secolo (1990), il resoconto di Gilroy mette in discussione "paradigmi nazionali, nazionalistici ed etnicamente assolutisti" (Gilroy 1992a: 193) sia da parte della destra che della sinistra. Egli rifiuta discorsi reazionari come quelli di Enoch Powell (e un coro crescente) che invocano uno spazio nazionale "puro" di recente invaso da minacciosi alieni, che asseriscono che il coinvolgimento della Gran Bretagna nella storia nera sia un fenomeno postbellico, post-Impero Britannico (vedi anche Shyllon 1982). Alla "creazione di una classe lavoratrice *inglese*" di E.P. Thompson egli affianca inoltre la creazione di una classe

lavoratrice *Atlantica* (un gruppo multirazziale) e sfida le recenti posizioni dall'interno del movimento operaio britannico per un "nazionalismo popolare di sinistra" con lo scopo di contrastare il Thatcherismo. Per finire, l'Atlantico nero di Gilroy decentra le narrazioni afro-americane inserendo nel quadro i Caraibi, la Gran Bretagna e l'Europa.

"La storia dell'Atlantico nero", scrive, "[...] continuamente intersecata da movimenti di popoli neri – non solo come merce – ma anche come popoli impegnati in lotte per l'emancipazione, l'autonomia e la cittadinanza è uno strumento per riesaminare i problemi di nazionalità, luogo, identità e memoria storica" (Gilroy 1992a: 193). Gilroy porta all'attenzione le "controculture della modernità", introducendo il "nero" non solo nell'Union Jack, ma anche nei dibattiti sulla tradizione della razionalità dell'Illuminismo. L'elemento "nero" è sia negativo (la lunga storia della schiavitù, l'eredità del razzismo scientifico e la complicità della razionalità e del terrore in forme tipicamente moderne di dominazione) sia positivo (una lunga lotta per l'emancipazione politica e sociale, e le visioni critiche di uguaglianza e differenza che hanno avuto origine nella diaspora nera).

Se esiste un programma utopistico nella controstoria transnazionale di Gilroy, questo viene bilanciato dalla violenza antagonista, dal *displacement* e dalla perdita che caratterizzano le culture che egli celebra: il *Middle Passage* [viaggio fra l'Africa e le Indie Occidentali per il traffico degli schiavi], la schiavitù nelle piantagioni, i vecchi e nuovi sistemi razzisti di predominio e le limitazioni economiche della migrazione di viaggio e di lavoro. In *There Ain't No Black in the Union Jack*, l'effetto del lungo capitolo quinto sulla musica e la cultura espressiva ("Diaspora, Utopia and the Critique of Capitalism")

dipende dai quattro capitoli precedenti che asseriscono il potere politico discorsivo delle strutture razziste nella Gran Bretagna del dopoguerra. Un certo aspetto di questa tensione utopico/distopica è presente in tutte le culture della diaspora.<sup>15</sup> Tutte cominciano con lo sradicamento e la perdita. Le accomunano l'esilio, il terrore, tipico dell'*outsider*, della polizia, del linciaggio e dei pogrom. Al contempo, le culture della diaspora operano per preservare la comunità, conservando e recuperando le tradizioni in maniera selettiva, "perpetuandole" e "traducendole" in situazioni nuove, ibride e spesso antagoniste.

Esperienze di instabilità, perdita e terrore ricorrente producono temporalità discrepanti – storie interrotte che turbano i discorsi lineari, inclini al progressismo degli stati-nazione e la modernizzazione globale. Homi Bhabha sostiene che il tempo omogeneo della comunità immaginata della nazione non potrà mai eclissare le discontinuità e gli equivoci derivanti dalle temporalità minoritarie e diasporiche (1990). Egli indica dei processi antiprogresisti di ripetizione (memorie della schiavitù, emigrazione e colonizzazione, rinnovati in attuali contesti di controllo poliziesco e di educazione normativa), di ridondanza (l'esperienza di essere "in ritardo", extra, fuori sincronia) e di eccentricità (un fuoriuscire del tempo/spazio nazionale negli esterni strutturali: "Il problema degli inglesi", scrive Rushdie nei

---

<sup>15</sup> Qui si potrebbe sviluppare un parallelo con le culture di frontiera, mettendo in risalto la reiterata violenza costitutiva della linea arbitraria, la frontiera sorvegliata militarmente – e gli attraversamenti disperati/utopistici che ne conseguono. Questa ambivalenza ricorda le immagini conflittuali e simultanee di Nestor Garcia Canclini delle culture di "frontiera" transnazionali: l' "aeroporto" o la "garage sale" [vendita nel garage], l'uno istituzionale e disciplinato, l'altro popolare e improvvisato (1992). L'immagine del "garage sale" è presa dal ritratto delle culture di frontiera, *Culture and Truth*, di Renato Rosaldo (1989:44).

*Versetti Satanici*, "è che la loro storia si è svolta oltremare, e così ne ignorano il significato." [1989]). I postcoloniali diasporici, nella visione di Bhabha, vivono e narrano queste realtà storiche come discrepanti modernità critiche. Egli evoca le popolazioni disperse che si raccolgono nelle città globali, quella *diaspora* che può far emergere idee e politiche nuove della comunità.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Nella sua discussione Bhabha tende ad equiparare i termini "diasporico" e "postcoloniale". Il fatto solleva una questione interessante che non posso trattare ampiamente in questa sede. Fino a che punto le teorizzazioni delle proiezioni di postcolonialità sono riferibili a specifiche diaspore? Ella Shohat collega articolazioni di ibridità in nome di una condizione "postcoloniale" agli intellettuali del Terzo Mondo in diaspora che scrivono principalmente in centri del Primo Mondo (1992). I teorici sud asiatici hanno un posto di notevole preminenza, soprattutto in Gran Bretagna e in Nord America. Non si parla spesso di postcolonialità per altri posti – l'America Latina e l'Africa, ad esempio, dove le storie di de-, anti-, e neocolonialismo sono differenti in modo significativo. Se la teoria postcoloniale può essere storicizzata in relazione alle diaspore sud asiatiche, sarebbe utile distinguerne due tipi, come fa Vijay Mishra (1983, 1994): la prima, un secolo fa, di lavoratori costretti per contratto a migrare verso luoghi come Trinidad, Guyana, Surinam, Fiji, Mauritius, Sud Africa e Malesia; e la seconda, una migrazione "libera" del dopoguerra verso la Gran Bretagna, gli Stati Uniti, l'Australia e il Canada. Lo scrittore rappresentativo del primo tipo sarebbe V.S. Naipaul; il secondo tipo, quello del momento delle visioni "post-coloniali", sarebbe rappresentato da Salman Rushdie. Il lavoro di Mishra, ancora in corso, costituirà un contributo per delineare questa storicizzazione nei dettagli. Ovviamente, la sostanza del teorizzare postcoloniale non è interamente riducibile alle storie di certi intellettuali sud asiatici. Il concetto chiave dell'ibridità, ad esempio, fa rima con le teorizzazioni latino-americane della *mestizaje*, o della *créolité* Caraibica. Non si tratta di concetti identici, essi emergono da situazioni storiche distinte; talvolta si sovrappongono ed insieme denotano un dominio di complesse formazioni culturali prodotte dalle dicotomie e dalle gerarchie

Gilroy analizza la specifica "temporalità e storicità della diaspora, la memoria e la narrabilità – i principi che articolano le controculture politiche nere che crescono nella modernità in una caratteristica relazione di obblighi antagonisti" (1993a: 266). Respingendo sia il progressismo lineare modernista sia le attuali proiezioni di un legame ininterrotto con l'africanità, egli scopre una "temporalità sincopata – un diverso ritmo nel vivere e nell'essere" (Gilroy 1993a: 281). Gilroy cita Ralph Ellison:

L'invisibilità, lasciatemi spiegare, conferisce una percezione leggermente differente del tempo, non si è mai proprio nel giusto ritmo (si è quasi sempre fuori tempo). Talvolta si è avanti, talvolta indietro. Invece di essere coscienti del rapido e impercettibile scorrere del tempo, si è coscienti dei suoi nodi, di quei punti in cui il tempo rimane fermo o dai quali salta in avanti. Si scivola così nelle pause e ci si guarda attorno. [Gilroy 1993a: 281]

Ellison (per mezzo di Gilroy) offre una versione nera della contro-memoria di Walter Benjamin, una politica di interruzione delle continuità storiche per comprendere le "monadi" (i "nodi" di Ellison?) o le "fessure" in cui il tempo si ferma e ricomincia in modo profetico (Benjamin 1968). Nel tempo sincopato, le storie nascoste vengono recuperate e si immaginano dei futuri diversi.

Nell'esperienza della diaspora, la copresenza di un "qui" e un "là" è articolata con una temporalità antiteleologica (a volte messianica).

La storia lineare è interrotta, il presente costantemente oscurato da un passato che è anche futuro desiderato ma ostacolato: una dolorosa smania rinnovata. Per la coscienza della diaspora nera dell'Atlantico la pausa ricorrente dove il tempo si ferma e riparte è rappresentata dal *Middle Passage*. La schiavitù

---

coloniali.

e le sue conseguenze – ripetute strutture dislocate di razzializzazione e sfruttamento – costituiscono un modello di esperienze nere intessute in modo inestricabile nella modernità egemonica. Queste esperienze costituiscono le controstorie, le critiche culturali fuori tempo che Gilroy si dà da fare per riscattare. Tentativi afrocentrici di restaurare un legame diretto con l'Africa, spesso tralasciando questa difficile situazione costitutiva, evadono la realtà e sono quindi astorici. Lo "spazio della morte" riaperto dalle memorie della schiavitù e dalle continue esperienze di terrore razziale getta un'ombra critica su tutte le forme di progressismo modernista. Gilroy completa le analisi di Zygmunt Bauman (1989) e Michael Taussig (1986) sulla complicità di razionalità e terrore razziale. Nei momenti cruciali, la scelta della morte, o il rischio di morte, è la sola possibilità per la gente senza futuro in un sistema oppressivo. La lettura fatta da Gilroy della lotta di Frederick Douglass con lo *slave breaker* [persona che cerca di interrompere il commercio degli schiavi], indaga un simile momento insieme alla storia di Margaret Garner il cui gesto di uccidere i propri figli per risparmiarli loro la schiavitù è ripreso in *Beloved* di Toni Morrison. Il conseguente sentimento di rottura, di vivere una temporalità radicalmente diversa, è espresso in un'intervista alla Morrison citata abbondantemente in *The Black Atlantic*:

La vita moderna ha inizio con la schiavitù [...] Dal punto di vista di una donna che si trova ad confrontarsi con il problema di dove si trovi ora il mondo, le donne nere hanno dovuto affrontare i problemi postmoderni nel XIX secolo e ancor prima. La gente di colore si è trovata a dover fare i conti con tutto ciò molto tempo fa: alcune forme di dissoluzione, la perdita e il bisogno di ricostruire certe forme di stabilità, certe forme di pazzia – impazzire deliberatamente "allo scopo di non perdere la mente", come dice uno dei personaggi del libro. Queste strategie di sopravvivenza

fanno la vera persona moderna. [Gilroy 1993a: 308]

La "persona moderna" della Morrison è il risultato della lotta contro una "patologia". "La schiavitù ha spaccato il mondo in due" prosegue la Morrison. E non solo per gli africani: "Ha spaccato l'Europa" (Gilroy 1993a: 308). Ha fatto degli europei dei negrieri.

Le culture della diaspora sono, a vari livelli, prodotte da regimi di predominio politico e ineguaglianza economica. Ma questi violenti processi di *displacement* non privano la gente della capacità di supportare particolari comunità politiche e culture di resistenza. Ovviamente il misto di distruzione, adattamento, conservazione e creazione varia a seconda del caso e del momento storico. Come i contro-discorsi di modernità, le culture della diaspora non possono rivendicare una purezza d'opposizione o purezza primaria. Fondamentalmente ambivalenti, si trovano intrappolate fra sovversione e legge, invenzione e limitazione – complicità di distopia e utopia. Kobena Mercer affronta questa complicata situazione costitutiva nel suo interessante saggio, "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination".

Non si sfugge dal fatto che in qualità di popolo della diaspora, catapultato da una storia in un'altra dalla "deportazione commerciale" della schiavitù (George Lamming) e dal *displacement* forzato, la nostra identità nera è totalmente piena di modelli e codici a cui siamo arrivati come masse disseminate di una dispersione migratoria. Ciò che è in discussione (nel recente cinema inglese nero) non è l'espressione di una qualche origine perduta o una qualche essenza incontaminata nel linguaggio cinematografico nero, ma l'adozione di una "voce" critica che porta alla consapevolezza della collisione fra culture

e storie che costituisce la nostra condizione di esistenza. [Mercer 1988: 56]

Esistono delle importanti differenze fra l'idea di diaspora di Mercer e quella di Gilroy. La visione di Mercer è rigorosamente antiessenzialista, un luogo di *displacement* multipli e di riarticolarioni di identità, senza privilegi di razza, tradizione culturale, classe, genere o sessualità. La coscienza della diaspora è interamente un prodotto di culture e storie in collisione e dialogo. Secondo Mercer, la genealogia della "blackness" britannica di Gilroy continua a privilegiare un'origine "africana" e forme "locali" – nonostante l'accento posto sulla rottura storica e l'ibridismo e il suo attacco agli afrocentrismi romantici (Mercer 1990).<sup>17</sup> Per Gilroy, Mercer rappresenta un "pluralismo prematuro", un'evasione postmoderna dell'esigenza di dare specificità e complessità storica al termine "nero", visto come una serie di formazioni razziali, controstorie e culture di resistenza (Gilroy 1993a: 32, 100).

Non voglio semplificare eccessivamente nessuna delle due posizioni di un importante dialogo in evoluzione che è probabilmente sintomatico di un momento della politica culturale non risolvibile in maniera definitiva. In questo contesto sarà bene notare che poiché il significante "diasporico" denota una delicata situazione di luoghi multipli, esso scivola facilmente nei discorsi teorici improntati al poststrutturalismo e a nozioni di soggetto multiposizionale. In realtà molte di queste affermazioni sono state fatte da teorici le cui categorie sono, a

---

<sup>17</sup> *The Black Atlantic*, in modo più esplicito, cerca di evitare i problemi che Mercer trova nel concetto di "modernismo populista" di Gilroy, con la sua implicita prova di autenticità basata sulla cultura e sulla classe. La controtradizione critica della modernità di questo libro collega forme vernacolari, "popolari" ed argomenti culturali (espliciti ed impliciti) con la filosofia illuministica.

vari livelli, diasporiche. L'approccio che adottato (insieme a Gilroy) cerca di incanalare i discorsi della diaspora in specifiche mappe/storie. I soggetti diasporici sono, perciò, versioni distinte di un'esperienza moderna, transnazionale e interculturale. Storicizzata in tal modo, la diaspora non corre il rischio di divenire un grande traslato o l' "immagine" per le moderne, complesse identità, tagliate trasversalmente e disperse in base a razza, genere, classe e cultura.

La mappa/storia specifica di Gilroy è certamente aperta ad emendamenti e critiche – per il fatto di aver orientato la “Gran Bretagna nera” in direzione di un mondo atlantico con l'area afrocaribica al centro, per aver accentrato l'attenzione sul viaggio e sulla produzione culturale cui, tranne alcune importanti eccezioni, le donne non hanno avuto accesso, per non aver dato sufficiente rilievo a quelle forme di sessualità che si incrociano trasversalmente e contribuiscono a formare la coscienza diasporica. Inoltre, il suo intervento diasporico sulla storia nera riflette una condizione difficile: ciò che egli ha definito "le peculiarità degli inglesi neri" (Gilroy 1993b: 49-62). *The Black Atlantic* decentra, fino a un certo punto, una storia africana americana, talvolta normativa. Fino a un certo punto. L'esperienza specifica della schiavitù nelle piantagioni, dell'emancipazione, della mobilità fra nord e sud, l'urbanizzazione e i rapporti etnico-razziali hanno un punto focale regionale, e in realtà "nazionale" che non può essere classificato da una mappa/storia, orientata verso l'Atlantico, fatta di incroci di culture. Mentre le radici e i percorsi delle culture africane americane attraversano ovviamente i Caraibi, la storia ha dato loro forme distinte di lotta e marchi di autenticità. Esse non sono diasporiche o transnazionali nello stesso modo e allo stesso livello. Emergono importanti interrogativi comparativi

sulle diverse storie di viaggio e di residenza definiti in base all'area geografica (ad esempio "il sud" come luogo di nostalgia diasporica), alla storia (neo)coloniale, al coinvolgimento nazionale, alla classe e al genere. È inoltre importante specificare che il Sud America nero e le culture ibride ispaniche nere dei Caraibi e dall'America Latina non sono, per il momento, comprese nella proiezione di Gilroy. Egli scrive da una postazione nord atlantico/europea.<sup>18</sup>

Gilroy è sempre più esplicito circa i limiti della sua impresa "rigorosamente provvisoria" (1993a: xi), presentandola come lettura di un diasporismo "maschilista" e come una prima fase aperta a correzioni e rielaborazioni. Non c'è alcun motivo per cui la preminenza che egli dà all'Atlantico nero allo scopo di scrivere una controstoria approfondita, debba necessariamente mettere a tacere altre controstorie diasporiche. Se pensiamo all'odierna Gran Bretagna, è possibile immaginare delle storie che si intersecano basate, ad esempio, sugli effetti dell'Impero Britannico in Sud Asia o sul contributo delle culture islamiche alla creazione e alla critica della modernità. Col suo lavoro Gilroy definisce una mappa/storia in una maniera che potrebbe essere considerata "anti-antiessenzialista", il doppio negativo non convertibile in positivo. Se la diaspora deve divenire

---

<sup>18</sup> Non c'è alcun motivo di principio per cui non dovrebbero essere comprese, fissando un fuoco differente. Scritto con una prospettiva nord atlantico/europea, *The Black Atlantic* è un intervento incisivo nella tradizione intellettuale e nella storia culturale afro-americana. Ciò ha significato una tradizione genuinamente afro-Nord-americana, comprese quelle aree dei Caraibi direttamente legate agli Stati Uniti di lingua Inglese. Nuove letture latino/chicane delle Americhe come complesse zone di confine mettono in discussione le storie di diaspore palesemente lineari. Vedi, ad esempio, la lettura fatta da José David Saldívar di Ntozake Shange in termini di realismo magico e *mestizaje* (1991: 87-104).

materiale con cui si possa scrivere una storia – e questo è lo scopo politicamente orientato di Gilroy – deve essere qualcosa di più di un nome per un sito di *displacement* multipli e di ricostituzione di identità. Come l' "Inghilterra nera", l'Atlantico nero è una formazione sociale prodotta in modo storico. Sta ad indicare una genealogia che non si basa su connessioni dirette con l'Africa o su un appello fondativo alla parentela e all'identità razziale.

Nell'attuale clima teorico di un antiessenzialismo normativo, i discorsi della diaspora come quello di Gilroy rifiutano di trascurare un “*changing same*” [una stessa cosa che si trasforma], un qualcosa che è continuamente ibridato ed in movimento ma è costantemente là: memorie e pratiche di identità collettiva conservata per lunghi periodi di tempo. Gilroy tenta di concepire la continuità di un "popolo" senza far ricorso alla terra, alla razza o alla parentela come "fondamenti" primari di continuità.<sup>19</sup> Allora, qual è l'oggetto costante della sua storia?

---

<sup>19</sup> Vedi, nel mio "Identity in Mashpee", un analogo tentativo di ritrarre una cultura/identità interattiva come un qualcosa che è sempre lì, in modo persistente ma non continuativo (Clifford 1988: 277-346). Le differenze concernenti la terra, la tradizione orale, il viaggio, la razzializzazione e così via, sono naturalmente di estrema importanza. Ma l'approccio generale ai popoli che sono riusciti a prevalere attraverso storie fortemente determinate da relazioni culturali, politiche e di potere economico è comparabile. Vedi Gilroy 1991 e 1992b per la nozione di un “*changing same*” (presa da Leroi Jones/Amiri Baraka). Credo che l'espressione non renda esattamente giustizia alle tensioni e alle violente discontinuità che costituiscono la "tradizione" che egli ricerca. Le sue più recenti affermazioni combattono forzatamente i vari organicismi, mentre asseriscono una continuità storica complessivamente ibrida. Gilroy sta esplicitamente attento a non privilegiare i ricorsi alla parentela o alla "famiglia" (Gilroy 1992b). Helmreich (1993) asserisce il contrario ma non parla di *The Black Atlantic* né di una gran quantità di scritti recenti di Gilroy. La suggestiva lettura etimologica fatta da Helmreich della

Come circoscrivere questo "*changing same*"? Quella dell'Atlantico nero, vista come controstoria dell'era moderna è fin troppo ben definita dalla ferita ancora aperta della schiavitù e della subordinazione razziale. Si tratta anche di una "tradizione" di sopravvivenza e invenzione culturale che spinge Gilroy a scrivere. Ma prima che egli possa invocare il termine "tradizione" – sito di mille forme di essenzialismo – egli ha bisogno di ridefinirlo, di "aprirlo con forza":

[La tradizione] può essere vista come un processo piuttosto che un fine e qui non viene usata per identificare un passato perduto né per designare una cultura di compensazione che ne ristabilisca l'accesso. Qui inoltre non sta in opposizione alla modernità, né ha lo scopo di evocare sane immagini pastorali dell'Africa che possano contrastare la forza corrosiva, afasica della storia post-schiavitù delle Americhe e dei Caraibi. La tradizione può ora divenire un modo di concettualizzare *le fragili relazioni di comunicazione attraverso il tempo e lo spazio* che sono alla base *non delle identità della diaspora ma delle identificazioni della diaspora*. Ridefinita in tal modo, [la tradizione] non si riferisce ad un comune contenuto per le culture della diaspora ma a delle qualità evasive che rendono possibili *fra loro le conversazioni* sulle diaspore interculturali e transnazionali. [Gilroy 1993a: 276, enfasi aggiunta]

Identificazioni non identità, atti di relazioni piuttosto che forme prestabilite: questa *tradizione* è una rete di storie tendenza verso le genealogie maschili insita nel concetto/metafora di diaspora, si applica meglio a quelle visioni fortemente lineari, genealogiche di diaspora che Gilroy è interessato a mettere in discussione. Nonostante il generale, anche se non esclusivo, rilievo dato agli uomini, il lavoro di Gilroy - credo che anche Helmreich sia d'accordo - non è chiuso alle esperienze delle donne o a complesse intersezioni di genere, razza, classe e sessualità. Etimologia non significa destino. Sono pienamente d'accordo col progetto di Helmreich di "mettere in moto il termine *diaspora* verso nuovi significati" (Helmreich 1993: 248).

parzialmente collegate, uno spazio/tempo di incroci dislocato e reinventato.<sup>20</sup>

### *Collegamenti ebraici*

La storia della diversità dell'Atlantico nero delineata da Gilroy, le sue argomentazioni, il suo rifiuto dell' "Africa" come fonte privilegiata (una sorta di Terra Santa), pur riconoscendo il mutevole contributo dell'Africa ad una controcultura della modernità, riecheggia il linguaggio del diasporismo ebraico contemporaneo, quelle posizioni anti-sionistiche derivate da esperienze storiche sia ashkenazite che sefardite. Come vedremo, questi atteggiamenti critici nei confronti delle teleologie del ritorno in una nazione totalmente ebraica in Palestina corrispondono al rifiuto di Gilroy delle proiezioni di una diaspora afrocentrica. L'attuale confusione delle visioni della diaspora nera ed ebraica, spesso radicate nell'immaginario biblico, è tanto rilevante in questa sede quanto lo sono le radici comuni del pan-africanismo e del sionismo nelle ideologie nazionaliste dell'Europa del XIX secolo – l'influenza di von Treitschke su Du Bois, o l'interesse di Blyden per Herder, Mazzini e Hertzl. Così come non bisognerebbe dimenticare la storia comune di immolazione da parte delle varie forme di razzismo/anti-semitismo scientifico e popolare, una storia che tende ad essere persa di vista negli attuali antagonismi nero-ebraici. (Come correttivo, vedi Philip 1993 e West 1993). Nell'ultimo capitolo del suo *The Black Atlantic*, Gilroy affronta

---

<sup>20</sup> La formulazione da parte di Gilroy della diversità interconnessa delle esperienze storiche "nere" non è riducibile all'immagine di un albero – radice, tronco e rami – proposta da St. Clair Drake (1982: 397). Questa differenza distingue la sua diaspora dalle forme "tradizionali" o "continentali" evocate da Drake.

questi legami talvolta insidiosi. In questo studio propongo semplicemente un'omologia fra gli aspetti caratterizzanti delle due diaspore. Un discorso esauriente sulle differenze, le tensioni e le attrazioni delle tradizioni, va al di là delle mie attuali competenze.

Considerata come pratica di residenza (in maniera differente), come rifiuto ambivalente o rinvio indefinito del ritorno, nonché come transnazionalismo positivo, la diaspora trova conferma nelle esperienze storiche di *displacement* sia di africani che di ebrei. Nel discutere della definizione di un campo comparativo proposta da Safran, mi preoccupava vedere fino a che punto la diaspora, definita come dispersione, presupponesse un centro. Se tale centro viene associato ad un reale territorio "nazionale" – piuttosto che ad una "tradizione" reinventata, ad un "libro", una sorta di escatologia portatile – si corre il rischio di svalutare quelli che ho definito gli assi laterali della diaspora. Queste reti decentrate di comunicazione, viaggi, commercio e parentele che in parte si sovrappongono, collegano le varie comunità di "popoli" transnazionali. Cercando di incentrare le diaspore intorno ad un asse di origine e di ritorno, si perdono di vista le specifiche interazioni locali (identificazioni e "disidentificazioni", sia costruttive che difensive) necessarie al mantenimento delle forme sociali diasporiche. Il paradosso della diaspora consiste nel fatto che il risiedere *qua* presume la solidarietà e il legame con un *là*. Ma il *là* non è necessariamente un unico luogo o una nazione totalizzante.

Ma come viene ricordato e riarticolato il legame (in un altro luogo) che fa la differenza (*qua*)? In un saggio sostenuto con notevole energia, "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", Daniel e Jonathan Boyarin difendono una concezione interattiva di genealogia – parentela non riducibile a

“razza” nelle sue moderne accezioni – vista come matrice per le popolazioni ebraiche disperse (1993). I Boyarin ci offrono una documentata polemica contro due forti alternative al diasporismo: l'umanesimo universalista Paolino (siamo un tutt'uno nel corpo spirituale di Cristo) e il nazionalismo autoctono (siamo un tutt'uno nel luogo che appartiene solo a noi, sin dal principio). Il primo raggiunge un amore per l'umanità al prezzo di una conversione/inclusione imperialista. Il secondo acquisisce un sentimento di radicamento al costo di escludere altri con vecchie e nuove rivendicazioni sulla terra. L'ideologia della diaspora, per i Boyarin, comporta una rinuncia di principio sia dell'universalismo che della sovranità – un abbraccio delle arti dell'esilio e della coesistenza, propensioni a mantenere la distinzione come popolo nelle relazioni di dialogo quotidiano con altri.

Condizioni permanenti di relativa impotenza e di status di minoranza giustificano e rendono relativamente innocue le tattiche di sopravvivenza etnocentrica – ad esempio, l'imposizione di segni di distinzione sul corpo (circoncisione), oppure la restrizione delle opere di carità e di auto-sostegno della comunità al "nostro popolo". In condizioni di esilio storico permanente – o, in altre parole, in un esilio che può finire *solamente* con il Messia – l'etnocentrismo è solo una tattica, mai fine a se stessa. Le ideologie diasporiste rabbiniche, evolutesi nel corso di venti secoli di dispersione durante i quali si attingeva alle tradizioni bibliche critiche della monarchia davidica e di tutte le rivendicazioni di autenticità nella "terra", in realtà portano avanti la linea "nomade" del primo giudaismo. Per i Boyarin questa è la tendenza dominante dell'esperienza storica ebraica. Essi affermano inequivocabilmente che la soluzione sionista al "problema" della diaspora, considerata solo

negativamente come *galut* (esilio), rappresenta "la sovversione della cultura ebraica e non il suo culmine [...] poiché imprigiona il giudaismo in uno stato" (Boyarin e Boyarin 1993: 722, 724). Facendo ricorso agli studi condotti da W.D. Davis (1992) ed altri, i Boyarin enfatizzano l'ambivalenza della tradizione ebraica, dai tempi biblici fino ad oggi, prendendo in considerazione le rivendicazioni di identità su base territoriale. Il "ritorno", definito come possesso esclusivo "della terra", non rappresenta l'autentica conseguenza della storia ebraica. Contro l'assolutismo nazionale/etnico del sionismo contemporaneo, Jonathan Boyarin scrive, "noi ebrei dovremmo riconoscere la forza che deriva dalla diversità di accordi e concentrazioni comuni sia fra gli stessi ebrei che fra numerosi altri popoli. Dovremmo riconoscere che la presenza di questi altri non è una minaccia, piuttosto la condizione essenziale delle nostre vite" (1992: 129).

La posizione dei Boyarin sulla diaspora aspira ad essere sia un modello *di* (esperienza storica ebraica) che un modello *per* (identità ibride contemporanee). Tale scopo è evidente in questo brano:

L'identità culturale diasporica ci insegna che le culture non si preservano proteggendole dal "mescolarsi" ma probabilmente possono continuare ad esistere solo come prodotto di tale mescolanza. Le culture, così come le identità, sono di continuo ricreate.

Se ciò può esser vero per tutte le culture, è ancor più evidente per la cultura della diaspora ebraica data l'impossibilità di associare in modo naturale questa gente con una terra particolare – da qui l'impossibilità di vedere la cultura ebraica come un fenomeno chiuso, delimitato. La forza critica di questa dissociazione fra gente, lingua, cultura e terra ha rappresentato un'enorme minaccia per i nativismi e gli integrismi culturali, una minaccia che è una

delle fonti dell'anti-semitismo e forse uno dei motivi per cui l'Europa è stata preda di questo problema in maniera molto maggiore rispetto al Medio Oriente. In altre parole, l'identità diasporica è un'identità disgregata. L'ebraicità contraddice le categorie di identità in quanto non è nazionale, non è genealogica, non è religiosa, ma è tutte queste cose in tensione dialettica fra loro. Quando gli arabi liberali e alcuni ebrei affermano che gli ebrei del Medio Oriente sono ebrei arabi, noi siamo d'accordo e crediamo che l'ideologia sionista impedisca qualcosa di molto importante quando cerca di rendere oscuro questo punto. La produzione di un'ideologia di una pura essenza culturale ebraica che è stata sminuita dalla Diaspora non sembra corretta né storicamente né eticamente. L'identità "diasporizzata", cioè disgregata, consentiva ad uno dei primi studiosi medievali, Rabbi Sa'adya, di essere un arabo egiziano cui capitava di essere ebreo, ed anche un ebreo cui capitava di essere un arabo egiziano. Entrambe queste proposizioni contraddittorie devono essere tenute insieme. [Boyarin and Boyarin 1993: 721]

Questo stralcio esprime una posizione energica e toccante, in modo particolare in un mondo lacerato dall'antagonismo assoluto fra arabo ed ebreo. Non si tratta di sminuirne ingiustamente la forza chiedendosi se l'identità disgregata di Rabbi Sa'adya sarebbe stata ristretta, o incanalata in modo differente, se egli fosse stato donna. In che modo le donne "mescolano" le culture? E come hanno trasmesso "genealogicamente", i segni e i messaggi della tradizione? In che modo le donne hanno impersonato il giudaismo diasporico, e in che modo il giudaismo ha segnato, rafforzato o limitato i loro corpi?

I Boyarin, per lo meno in questo saggio, non parlano di tali questioni. In realtà essi fanno ricorso ad argomenti femministi nelle frasi che seguono immediatamente il passo su citato.

Allo stesso modo, a nostro parere, l'identità diasporizzata in base al genere è possibile e positiva. Essere donna è una condizione particolare, ed esistono alcuni aspetti di vita e di pratica che ribadiscono e celebrano tale particolarità. Ma questo non significa semplicemente fissare o congelare tutte le pratiche e le manifestazioni dell'identità in base al genere in un gruppo di parametri. Gli esseri umani si dividono in uomini e donne per certi fini, ma ciò non esaurisce il discorso sulla loro identità corporea. Piuttosto che il dualismo di corpi sessuati e anime universali – il dualismo fornito dalla tradizione occidentale – si potrebbe parlare di corpi in parte ebraici, in parte greci, corpi che a volte hanno un sesso a volte no. Questa è l'idea che definiamo identità diasporizzata. [Boyarin and Boyarin 1993:721]

Qui sono implicitamente schierate in campo argomentazioni riguardanti il femminismo antiessenzialista e la figura della "donna" è affiancata a quella dell'ebreo per evocare un modello di identità come rappresentazione di una tensione/raggruppamento di posizionalità.<sup>21</sup> Avrebbe senso affermare che un corpo è stato talvolta nero, talaltra no, talvolta lesbico, talaltra no, talvolta povero, e così via? Sì e no. Poiché si affronta un livello di generalizzazione in cui vengono annullate le determinazioni diasporiste, razzialiste, in base alla classe, al sesso e al genere. Inoltre, in questa affermazione di una delicata condizione comune si intravedono le possibilità egemonizzanti del discorso diasporista. Nell'identificare l'identità di genere "diasporizzata" si sfiorano una serie di particolarità storiche. "Gli esseri umani si dividono in uomini e donne per certi fini". I fini di chi? Quali sono le strutture di divisione impari? Come appaiono questi "fini" funzionali visti dai due differenti versanti dello

---

<sup>21</sup> Vedi Daniel Boyarin 1993a per un resoconto storico della costruzione discorsiva simmetrica di "donna" ed "ebreo" nell'universalismo cristiano paolino.

spartiacque fra i sessi? Ho già affermato l'importanza di resistere alla tendenza delle identità diasporiche di sfociare nell'equivalenza con le identità rappresentate, disgregate e posizionali in genere. Poiché queste attingono necessariamente al femminismo antifondazionalista, alla critica postcoloniale, come a varie forme di postmodernismo, i discorsi contemporanei sulla diaspora conservano un legame con corpi specifici, con esperienze storiche di *displacement* che richiedono una tensione comparativa ed una parziale traducibilità.

Mi sono soffermato su un esempio di equivalenza diasporica un po' affrettata presente nel saggio dei Boyarin per mettere in luce un rischio ricorrente nei paragoni "teorici", un rischio che ossessiona il mio progetto. In termini generali, i Boyarin sostengono la specificità del loro punto d'aggancio, il loro "cosmopolitismo discrepante" (Clifford 1992). Come quando osservano gli ebrei ashkenaziti, essi lottano per una tradizione dall'interno. Ma la loro teoria e la loro pratica precludono questo "interno" come luogo ultimo, se non principale. Forse, come essi stessi riconoscono, nel fare l'allegoria del diasporismo, corrono il rischio di fare ancora una volta dell'esperienza ebraica un modello normativo. Ma nel passo appena citato, la diaspora è dipinta nei termini di una visione quasi postcoloniale di ibridismo. L'esperienza di chi, esattamente, viene teorizzata? In dialogo con chi? E' evidente che i Boyarin leggono e reagiscono agli autori del Terzo Mondo e delle minoranze. E Paul Gilroy è un attento studioso di Walter Benjamin. Inoltre, i teorici della diaspora asiatica e americana stanno attualmente leggendo gli studi sulla cultura nera britannica. Le diaspore, e i teorici delle diaspore si incrociano in uno spazio mobile di traduzioni, non di equivalenze.

I Boyarin, infatti non dicono molto degli specifici meccanismi di *genealogia* (o *generazione*, in un'altra loro definizione). Il loro impegno principale è dedicato ad un'apertura critica del campo, per far posto alle trasmissioni – dalle molte sfaccettature e non riduttive – dei segni e dei messaggi dell'essere popolo. In opposizione alla spiritualità paolina, essi affermano la fisicità dei corpi socialmente differenziati. I corpi sono di genere maschile, non sono cioè contraddistinti dal sesso – per lo meno in questo saggio.<sup>22</sup> (*Carnal Israel* di Daniel Boyarin [1993b], come anche il suo studio su San Paolo [1993a], hanno per tema argomenti femministi). I Boyarin affermano con convinzione che le trasmissioni sociali multiple di genealogia non devono essere ridotte ad una matrice di identità "razziale". Ma nell'espore termini come "generazione" e "discendenza", essi rischiano di incorrere in un sistema di parentela androcentrica. Come nella storia di Gilroy che tende a prendere in considerazione le pratiche diasporiche degli uomini, esiste un

---

<sup>22</sup> Un'altra area di specificazione che non sono preparato ad affrontare: le sessualità diasporiche e/o i discorsi sulla diaspora sessualizzata. Nell'idea di "spazio diasporico" che Brah ci fornisce, c'è la possibilità di sviluppare una tale analisi. Il lavoro di Mercer ci indica il cammino, insieme alle produzioni del Sankofa Film Collective. Nel commentare una bozza di questo saggio, Kathleen Biddick mi fa pensare a *Passion of Remembrance* del Sankofa "e lo strano posto cui il film ritorna, con le voci e i corpi dell'uomo e della donna fratturati in modi interessanti attraverso il film" (Biddick, comunicazione personale, 1993). Le storie diasporiche possono anche non essere condizioni indispensabili per sviluppare visioni performative di genere, sessualità, razza ed etnicità, bensì i loro spazi liminali, gli incontri in situazioni di *displacement* e le affiliazioni tattiche forniscono le giuste ambientazioni per tali visioni. Da questo punto di vista sarebbe interessante storicizzare la complessa articolazione di razza, genere e sessualità che Audre Lorde ci fornisce in *Zami, A New Spelling of My Name* (1982) nei termini dei quartieri di New York visti come spazi diasporici.

enorme spazio per la descrizione di esperienze diasporiche orientate dal genere.

*Passati e futuri diasporici*

I Boyarin fondano la loro valorizzazione della diaspora su duemila anni di ideologia rabbinica, come anche sulle concrete esperienze storiche delle comunità disperse. Essi affermano:

Proponiamo la Diaspora come modello teorico e storico per sostituire l'autodeterminazione nazionale. Ad essere sinceri, questa sarebbe una Diaspora idealizzata e generalizzata in base a quelle situazioni nella storia ebraica in cui gli ebrei erano relativamente liberi da persecuzioni e rappresentavano ancora una forte identità - in base a quelle situazioni, inoltre, all'interno delle quali la prometea creatività ebraica non era antitetica, era anzi sinergica ad una attività culturale generica. [Boyarin and Boyarin 1993: 711]

La vita degli ebrei nella Spagna musulmana prima delle espulsioni – momento di ricca fioritura multireligiosa, multiculturale – è uno dei momenti storici esenti da questa visione. "La stessa figura, un Nagid, un Ibn Gabirol, o un Maimonides, può essere contemporaneamente il veicolo per la conservazione delle tradizioni e della mescolanza di culture" (Boyarin and Boyarin 1993: 721). E qui entriamo nell'intero mondo *geniza* di S.D. Goitein, il Mediterraneo fra l'XI e il XII secolo (e oltre) in cui ebrei, musulmani, e cristiani vivevano, commerciavano, prendevano in prestito e dialogavano nel processo di mantenere comunità distinte.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Geniza*, in questo contesto, si riferisce al "magazzino" della sinagoga di Fustat (Cairo vecchia) dove un ricco archivio di documenti – di natura commerciale, privata e religiosa – sopravvisse dal X al XIX secolo. Tali documenti formano la base della visione straordinaria di Goitein della vita ebraica transregionale, interattiva del Medio Evo (vedi Goitein 1967-93, vol. 1; anche Ghosh 1992).

Nella storia non ci sono momenti innocenti, e il mondo *geniza* aveva la sua parte di intolleranza. Senza ridurre questi secoli ad un multiculturalismo romanticizzato, è possibile riconoscere una straordinaria rete cosmopolita. Come Goitein e i suoi seguaci hanno dimostrato, le linee di identità venivano tracciate in maniera differente, spesso meno assoluta. Per lunghi periodi e in molti luoghi, coesistevano popoli di differenti religioni, razze, culture e lingue. La differenza si articolava attraverso il legame non attraverso la separazione. In un libro recente, *After Jews and Arabs* (1993), che attinge abbondantemente alla ricerca e alla visione di Goitein, Ammiel Alcalay dipinge un mondo levantino caratterizzato dalla mescolanza culturale, dalla relativa libertà di viaggiare, dall'assenza di ghetti e dal multilinguismo – l'antitesi delle attuali separazioni nazionali, razziali e religiose. Lo studio di Alcalay, un ampio lavoro di contro storia e critica culturale, comincia a dar spazio alla storia delle donne, definite in base alla classe, in un mondo di culture cosmopolite intersecantesi. Lo studio si rifà alla consapevolezza di Goitein dell' "abisso fra la locale subcultura popolare delle donne e la cultura dei testi ebraici degli uomini a livello mondiale" (cit. da Alcalay 1993: 138). Questo "abisso" non deve essere interpretato nel senso che gli uomini erano cosmopoliti e le donne no: le donne agiate, per lo meno, viaggiavano (talvolta sole), svolgevano affari, gestivano proprietà, attraversavano confini culturali – ma in modi particolari che gli studi sulla Diaspora ebraica hanno solo iniziato a riconoscere nei dettagli.

La storia di Alcalay conferisce concretezza "regionale" a una storia diasporista ebraica che, nella versione dei Boyarin, non è in rapporto ad una specifica mappa/storia. La storia degli ebrei è, naturalmente, varia e contestata. Nell'attuale stato israeliano la divisione fra popolazione ashkenazita e sefardita/mizrahi riflette

esperienze diasporiche distinte. Come si afferma nel libro di Alcalay, la sponda sefardita fornisce una controstoria specifica di esistenza e di attraversamento arabo/ebraico. Le storie sefardite/mizrahi possono anche generare critiche "diasporiste" da parte di esuli arabo-ebraici all'interno della "madrepatria" israeliana. (Lavie 1992; Shohat 1988, 1989). Radici regionali sefardite ed emergenti alleanze con movimenti "terzo-mondisti" o "arabi" possono creare reti che decentrano sia la figura diasporista dell' "ebreo errante", sia la agghiacciante importanza dell'Olocausto come momento determinante nella moderna "storia ebraica". In Israele, una minoranza di ebrei europei hanno assunto un ruolo da protagonisti nel definire uno stato ebraico esclusivista – fondato sulla subordinazione religiosa, etnica, linguistica e razziale. Le controstorie sefardite/mizrahi mettono in discussione l'autodefinizione egemonica di questo stato. Per quanto queste lotte possano essere importanti, non si dovrebbe mai generalizzare troppo in base alle attuali opposizioni gerarchiche in Israele. Sia la tradizione sefardita che quella ashkenazita sono complesse poiché contengono tendenze nazionaliste e antinazionaliste. Nella storia ashkenazita pre-Olocausto ci sono delle notevoli potenzialità per un anti-sionismo *diasporista*. (In realtà, la recente firma di un fragile accordo di pace fra Israele e l'O.L.P., fa sembrare questa visione, queste potenzialità storiche, meno anacronistiche. Se finalmente dovesse emergere una soluzione politica fattibile che consenta ad arabi e israeliani di convivere nella terra della Palestina, entrambi i popoli avranno bisogno di recuperare le capacità diasporiste di conservare la differenza nel contatto e nell'adattamento.)

La ricerca storica di Max Weinreich ha dimostrato che il mantenimento dell'ebraicità ashkenazita (*yidishkeyt*) non era il

risultato primario della separazione forzata o deliberata in quartieri delimitati o ghetti. Questo mito relativamente recente del ghetto sostiene un assolutismo etnico (come direbbe Gilroy) che nega il processo interattivo e di adattamento dell'identità storica ebraica.

La realtà Ashkenazita è da ricercare fra i due poli dell'assoluta identità e dell'assoluta lontananza dalle comunità coteritoriali non ebraiche. Per sintetizzare tutto ciò in una formula, ciò cui aspiravano gli Ebrei non era l'isolamento dai cristiani ma l'isolamento dal cristianesimo. Sebbene sia probabile che nel corso delle epoche molti ebrei abbiano abbandonato il gregge, la comunità come entità è riuscita a sopravvivere e ad evolversi. D'altra parte, gli stretti e continui vincoli degli Ebrei con i loro vicini, che sono stati recisi solo per un breve periodo durante lo scoppio reale delle persecuzioni, si sono manifestati nei costumi e nelle credenze popolari; nelle leggende e nelle canzoni; nella produzione letteraria, ecc. I modelli culturali prevalenti fra gli ebrei ashkenaziti devono essere classificati come ebraici, ma un gran numero di questi sono caratteristici ashkenaziti. Si tratta di formazioni a metà strada come quelle che si ritrovano quando le culture si incontrano lungo le frontiere, in zone di confine o in territori con popolazioni miste. [Weinreich 1967: 2204]

Il principale esemplare di cultura di confine ashkenazita che Weinreich propone è l'yiddish, la *lingua di fusione* di cui egli stesso è storico eminente. Egli dà anche grande risalto al processo aperto dell'interpretazione talmudica per mezzo della quale le leggi (*dinim*) e i costumi (*minhogim*) sono di continuo adattati e resi nuovamente chiari alla luce della Torah (che, secondo un detto yiddish, "contiene tutto"). La fedeltà determinante in questo caso è nei confronti di un testo aperto, un insieme di norme interpretabili, non nei confronti di una "madrepatria" o di una tradizione "antica". Sto citando da un

saggio riassuntivo del 1967 in cui Weinreich caratterizza la storia diasporica ashkenazita senza alcun riferimento al ritorno, né in Terra Santa né in Israele. La distinzione fra ebreo e non ebreo è critica, ma processuale e non essenzialista: "Ne risulta che la stessa esistenza di una divisione è molto più importante della reale posizione della linea di divisione [...] Pare che il più delle volte la distanza fra modello ebraico e non ebraico è creata non tanto dalla differenza di ingredienti propriamente detti, quanto dal modo in cui questi vengono interpretati come elementi di un dato sistema" (Weinreich 1967: 2205). La differenza, per Weinreich, è un processo di continua rinegoziazione in nuove circostanze di coesistenza pericolosa e creativa.<sup>24</sup>

Cosa comporta rivendicare queste differenti visioni diasporiste ashkenazite e sefardite, al di là del loro evidente contributo alla critica del sionismo e ad altri nazionalismi esclusivisti? Una risposta viene suggerita dal mio stesso tardivo percorso verso il mondo *geniza* e la compagnia degli ammiratori di Goitein: *In an Antique Land* di Amitav Ghosh (1992), un notevole ibrido di etnografia/storia/viaggio. Romanziere-antropologo indiano, Ghosh scrive del suo lavoro sul campo sul delta del Nilo e nel processo rivela una storia profonda di legami transnazionali fra il Mediterraneo, il Medio Oriente e l'Asia meridionale – una storia su cui egli innesta il suo stesso ultimo viaggio del XX secolo da un posto del "Terzo Mondo" ad un altro. Nell'archivio

---

<sup>24</sup> In molti punti Weinreich anticipa attuali prospettive di contatto riguardo a zone di confine coloniali e neocoloniali, a processi di "transculturazione" e di formazione di identità interattiva. Confronta, in modo particolare, la definizione data da Mary Louise Pratt alla "zona di contatto", derivata anche da termini etnolinguistici come "contatto" o "fusione" (1992). Vedi inoltre Dubnow (1931) per una visione storicamente radicata di una ebraicità che presuppone la permanenza della diaspora.

della *geniza* dispersa del Cairo, egli rintraccia la storia quasi dimenticata di un viaggiatore indiano ad Aden, schiavo e agente di affari di un mercante ebreo residente a Mangalore. (La storia di questo archivio è essa stessa un'altra avvincente trama). La ricerca da parte di Ghosh del suo precursore del XII secolo, apre una finestra sull'Oceano Indiano medievale, un mondo straordinario fatto di viaggi, commerci e coesistenza fra arabi, ebrei e sudasiatici. Come l'importante punto di vista di Janet Abu-Lughod espresso in *Before European Hegemony* (1989), e le visioni storiche di un mondo precedente di Marshall Hodgson (1993), anche il resoconto di Ghosh ci aiuta a ricordare/immaginare i "sistemi mondiali", economici e culturali, che precedettero l'ascesa dell'Europa espansionista. Alla fine del XX secolo è difficile delineare un quadro concreto delle reti transregionali non prodotte dall'egemonia e/o che si oppongono all'egemonia della società tecnointerindustriale occidentale. Queste storie di cosmopolitismi alternati e reti diasporiche sono riscattabili (in senso benjaminiano) come visioni politiche cruciali: mondi "dopo" ebrei e arabi, "dopo" l'Occidente e il "Resto", e "dopo" nativi e immigrati.

Tali visioni e controstorie possono sostenere strategie per una "globalizzazione dal basso" non totalizzante. Questa espressione, abbinata ad una "globalizzazione dall'alto", viene proposta da Brecher et al. per indicare movimenti sociali transregionali che al contempo si oppongono e utilizzano tecnologie e comunicazioni egemonizzanti (1993). Credo che tale coinvolgimento costitutivo sia caratteristico delle moderne reti diasporiche. Coinvolgimento non significa necessariamente cooptazione. Rievocare vecchie storie di contatti cosmopoliti discrepanti può dar vigore a nuovi modi di essere "tradizionali" su una scala che non sia solo locale. Il recente recupero da parte

di Epeli Hau'ofa di una lunga storia di viaggi nel Pacifico nella proiezione di un nuovo regionalismo "Oceanico" ("il nostro mare di isole") rappresenta un esempio calzante (Hau'ofa et al. 1993).

Le opere che ho preso in esame mantengono una chiara, a volte schiacciante consapevolezza degli ostacoli a tali futuri: la costante pressione di capitale transnazionale e di egemonie nazionali. Tuttavia esse esprimono anche una ferma speranza. Non si lamentano semplicemente di un mondo ormai perduto. Al contrario, come generalmente avviene quando si parla di diaspore, sia la perdita che la sopravvivenza sono da prefigurative. Ma di cosa? Ci manca una descrizione e ci riduciamo ad un linguaggio puramente reattivo di ripiego, quello dei "post". Il termine "postcoloniale" (come "postnazionale" di Arjun Appadurai) hanno senso solo in un contesto emergente, o utopistico.<sup>25</sup> Non esistono culture o luoghi postcoloniali: solo

---

<sup>25</sup> Negli ultimi anni i termini "postcoloniale" e "postcolonialismo" – che spesso confondono approcci teorici e momenti storici – sono stati oggetto di critiche meticolose, spesso scettiche e sintomatiche. Vedi in modo particolare During (1987), Appiah (1991), Shohat (1992), Chow (1992), Frankenberg and Mani (1993), Miyoshi (1993), Dirlik (1994), e molti fra gli articoli in *Social Text* 31/32 (1992). In questa sede non posso affrontare le molte questioni irrisolte sollevate da queste argomentazioni; posso solo dire che mi convince l'insistenza da parte di Frankenberg e Mani per una comprensione rigorosamente critica dei differenti modi di essere "postcoloniale" (1993). Qualunque sia il destino del termine, i siti di complesso coinvolgimento e impulso storico che esso designa provvisoriamente, non dovrebbero essere ridotti ad epifenomeni di frammentazione postmoderna, di transnazionalità neocoloniale o di capitalismo globale. Sui legami del postcolonialismo con le recenti teorie sulla diaspora, vedi Frankenberg e Mani (1993: 302). Per i nostri attuali interessi è importante l'identificazione fatta da Rey Chow delle tre possibili temporalità connesse con il prefisso *post-*, in modo particolare la terza: (1); "avere passato"; (2) "dopo"; (3) "una nozione del tempo che non è

momenti, tattiche, discorsi e così via. Il "post" è sempre adombrato dal "neo". Tuttavia il termine postcoloniale descrive reali, anche se incomplete, rotture con vecchie strutture di dominio, luoghi di attuali lotte e di futuri immaginati. Forse la posta in gioco nella proiezione storica di un mondo *geniza* o di un Atlantico nero è "la preistoria del postcolonialismo". Visti in questa prospettiva, la storia e il dibattito sulla diaspora, attualmente in voga, avrebbero a che vedere con il recupero di modelli di vita cosmopolita non occidentali, o non solo occidentali, con transnazionalità non allineate in lotta all'interno e contro nazione-stato, tecnologie e mercati globali – risorse per una difficile coesistenza.

### **Ringraziamenti**

Questo articolo è stato concepito nel contesto di un gruppo di lettura sulle diaspore all'Università di California a Santa Cruz. Ringrazio i partecipanti: Gordon Bigelow, Susan Harding, Galen Joseph, Katie Stewart, Anna Tsing, e in modo particolare Avtar Brah. Ho ascoltato delle letture critiche molto utili da Kathleen Biddick, Jonathan Boyarin, Iain Chambers, Paul Gilroy, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Vijay Mishra e David Schneider.

### *Bibliografia*

1. ABU-LUGHOD, Janet 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250 - 1350*. Oxford: Oxford University Press.
2. ALCALAY, Ammiel 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---

lineare ma costante, segnata dagli eventi che potrebbero essere tecnicamente finiti ma possono essere compresi totalmente solo con la considerazione della devastazione che hanno lasciato dietro alle loro spalle" (1992: 152).

3. ANZALDÚA, Gloria 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
4. APPIAH, Kwame Anthony 1991. "Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonial?", *Critical Inquiry* 17 (Winter): 336-357.
5. BAUMAN, Zygmunt 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
6. BENJAMIN, Walter 1968. "Theses on the Philosophy of History". In *Illuminations*. Hannah Arendt, ed. Harry Zorn, trans. pp. 253-265. New York: Schocken Books.
7. BHABHA, Homi K. 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation". In *Nation and Narration*. Homi K. Bhabha, ed. pp. 291-322. London: Routledge.
8. BOTTOMLEY, Gillian 1992. *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. BOYARIN, Daniel 1993a. "Paul and the Genealogy of Gender". *Representations* 41 (Winter): 1-33.
10. ID., 1993b. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press.
11. BOYARIN, Daniel, and Jonathan BOYARIN 1993 "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity". *Critical Inquiry* 19 (4): 693-725.
12. ID., 1995. "Self Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew". In *The Rhetorics of Self-Making*. Deborah Battaglia, ed. Berkeley: University of California Press.
13. BOYARIN, Jonathan 1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
14. BRAH, Avtar 1992. "Difference, Diversity and Differentiation". In *"Race", Culture and Difference*. James Donald and Ali Rattansi, eds. pp. 126-145. London: Sage.
15. ID., 1993. "Diasporas and Borders". University of California, Santa Cruz, unpublished manuscript.

16. BRECHER, Jeremy, John Brown CHILOS, and Jill CUTLER, eds. 1993 *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press.
17. BROWN, Karen McCarthy 1991 *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
18. CALDERON, Hector, and José SALDIVAR, eds. 1991 *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.
19. CANCLINI, Nestor Garcia 1992 "Museos, aeropuertos y ventas de garage". Paper presented at the Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, Borders/Diasporas Conference.
20. CHOW, Rey 1992 "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s", *Diaspora* 2 (2): 151-170.
21. CLIFFORD, James 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
22. ID., 1992 "Traveling Cultures". In *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler, eds. pp. 96-116. New York: Routledge.
23. COHEN, Robin 1987 *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour*. Aldershot. England: Gower.
24. CONNERY, Christopher 1994, "Pacific Rim Discourse: The U.S. Global Imaginary in the Late Cold War Years". *Boundary* 2 21 (2): 30-56.
25. DAVIES W.D. 1992 *The Territorial Dimension of Judaism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
26. DIRLIK, Arif 1994 "The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry* 20 (2): 328-356.
27. DRAKE, St. Clair 1982 "Diaspora Studies and Pan-Africanism". In *Global Dimensions of the African Diaspora*. Joseph E. Harris, ed. pp. 341-404. Washington, DC: Howard University Press.
28. DUBNOW, Simon 1931 "Diaspora". In *Encyclopedia of the Social Sciences*. pp. 126-130. New York: Macmillan.

29. ID., 1958 *Nationalism and History: Essays in Old and New Judaism*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
30. DURING, Simon 1987 "Postmodernism or Post-Colonialism Today". *Textual Practice* 1 (1): 32-47.
31. FISCHER, Michael M. J., and Mehdi ABEDI 1990 *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
32. FLORES, Juan, and George YUDICE 1990 "Living Borders/Buscando America". *Social Text* 24: 57-84.
33. FONER, Nancy 1987 "West Indians in New York City and London: A Comparative Analysis". In *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. Constance Sutton and Eisa Chaney, eds. pp. 117-130. New York: Center for Migration Studies.
34. FRANKENBERG, Ruth, and Lata MANI 1993 "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality,' and the Politics of Location". *Cultural Studies* 7 (2): 292-310.
35. GALLOWAY, Colin 1990 *The Western Abenakis of Vermont, 1600 - 1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People*. Norman: University of Oklahoma Press.
36. GANGULY, Keya 1992 "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood", *Cultural Studies* 6 (1): 27-50.
37. GETTY Center 1991 "New Geographies of Performance: Cultural Representation and Intercultural Exchange on the Edge of the 21st Century: Summary Report". Los Angeles: Getty Center for the History of Art and the Humanities.
38. GHOSH, Amitav 1989 "The Diaspora in Indian Culture". *Public Culture* 2 (1): 73-78.
39. ID., 1992 *In An Antique Land*. London: Granta Books.
40. GILROY, Paul 1987 *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.
41. ID., 1991 "Sounds Authentic: Black, Music Ethnicity, and the Challenge of the Changing Same". *Black Music Research Journal* 11 (2): 111-136.

42. ID., 1992a "Cultural Studies and Ethnic Absolutism", In *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, eds. pp. 187-199. New York: Routledge.
43. ID., 1992b "It's a Family Affair". In *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*. Gina Dent, ed. pp. 303-316. Seattle, WA: Bay Press.
44. ID., 1993a *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
45. 1993b *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail.
46. GOITEIN, Solomon Dob Fritz 1967-93 *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Six volumes. Berkeley: University of California Press.
47. GRASMUCK, Sherri, and Patricia R. Pessar 1991 *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley: University of California Press.
48. GREWAL, Shabnam, ed. 1988 *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*. London: Sheba Feminist.
49. GUPTA, Rahila 1988 "Women and Communalism, A Tentative Inquiry". In *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*. Shabnam Grewal, ed. pp. 23-29. London: Sheba Feminist.
50. HALL, Stuart 1988 "New Ethnicities". In *Black Film, British Cinema*. Kobena Mercer, ed. pp. 27-30. London: Institute of Contemporary Arts.
51. ID., 1990 "Cultural Identity and Diaspora". In *Identity: Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford, ed. pp. 222-237. London: Lawrence and Wishart.
52. HANNERZ, Ulf 1992 *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
53. HARVEY, David 1989 *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

54. HAU'OFA, Epeli, Vijay Naidu, and Eric WADDELL, eds. 1993 *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*. Suva, Fiji: School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific.
55. HELMREICH, Stefan 1993 "Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora". *Diaspora* 2 (2): 243-249.
56. HICKS, Emily 1991 *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
57. HODGSON, Marshall 1993 *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
58. HOOKS, Bell 1989 "Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism". In *Traveling Theories, Traveling Theorists*. James Clifford and Vivek Dhareshwar, eds. *Inscription* 5: 159-164.
59. ID., 1990 *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
60. JANMOHAMED, Abdul, and David LLOYD, eds. 1990 *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York: Oxford University Press.
61. KINGSTON, Maxine Hong 1976 *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood among Ghosts*, New York: Knopf.
62. Lavie, SMADAR 1992 "Blow-Ups in the Borderlands: Third World Israeli Authors' Gropings for Home". *New Formations* 18:84-106.
63. LINEBAUGH, Peter, and Marcus REDIKER 1990 "The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the 18th Century". *Journal of Historical Sociology* 3 (3): 225-352.
64. LORDE, Audre 1982 *Zami, A New Spelling of My Name*. Trumansburg, NY: Crossing Press.
65. MARCUS, George, and Michael M. J. FISCHER 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
66. MARSHALL, Paule 1981 *Brown Girl, Brownstones*. New York: Feminist Press.

67. MERCER, Kobena 1988 "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination". In *Blackframes: Celebration of Black Cinema*. Mbye Cham and Claire Andrade-Watkins, eds. pp. 50-61. Cambridge, MA: MIT Press.
68. ID., 1990 "Black Art and the Burden of Representation". *Third Text* (Spring): 61-78.
69. MISHRA, Vijay 1983 "The Girit Ideology Reconsidered". In *Language and Literature*. Satendra Nandan, ed. pp. 240-253. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
70. ID., 1994 "The Familiar Temporariness" (V.S. Naipaul): Theorizing the Literature of the Indian Diaspora". Paper presented at the Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, February 2.
71. MITTER, Swasti 1986 *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*. London: Pluto Press.
72. MIYOSHI, Masao 1993 "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State". *Critical Inquiry* 19 (Summer): 726-751.
73. MOHANTY, Chandra 1987 "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience". *Copyright*, 1 (Fall): 30-44.
74. NAFICY, Hamid 1991 "Exile Discourse and Televisual Fetishization". *Quarterly Review of Film and Video* 13 (1-3): 85-116.
75. NEEDHAM, RODNEY 1975 "Polythetic Classification". *Man* 10: 349-369.
76. ONG, Aiwah 1993 "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora". *Positions* 1 (3): 745-778.
77. PAN, Lynn 1990 *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. Boston: Little Brown.
78. PHILIP, Marlene Nourbese 1993 "Black Jewish Relations". *Border/Lines* 29/30: 64-69.
79. POTTS, Lydia 1990 *The World Labour Market: A History of Migration*. London: Zed Books.

80. PRATT, Mary Louise 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
81. RADAKRISHNAN, R. 1991 "Ethnicity in an Age of Diaspora". *Transition* 54: 104-115.
82. ROSALDO, Renato 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press
83. ROUSE, Roger 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora* 1 (1): 8-23.
84. RUSHDIE, Salman 1989 *The Satanic Verses*. New York: Viking.
85. SAFRAN, William 1991 "Diasporas in Modern Societies; Myths of Homeland and Return". *Diaspora* 1 (1): 83-99.
86. SAID, Edward 1984 "Reflection of Exile". *Granta* 13: 59-172.
87. ID., 1990 "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture". *Raritan* 9 (3): 27-50.
88. SALDIVAR, José David 1991 *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, NC: Duke University Press.
89. SASSEN-KOOB, Saskia 1982 "Recomposition and Peripheralization at the Core". *Contemporary Marxism* 5: 88-100.
90. SCHILLER, Nina Glick, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton, eds. 1992 *Towards a Transnational Perspective on Migration, Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York Academy of Sciences, 645. New York: New York Academy of Sciences.
91. SHOHAT, Ella 1988 "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims". *Social Text* 19/20: 3-45.
92. ID., 1989 *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*. Austin: University of Texas Press.
93. ID., 1992 "Notes on the Post-Colonial". *Social Text* 41/42: 99-113.
94. SHYLLON, Folarin 1982 "Blacks in Britain: A Historical and Analytical Overview". In *Global Dimensions of the African*

- Diaspora*. Joseph E. Harris, ed. Pp. 170-194. Washington, DC: Howard University Press.
95. SPIVAK, Gayatri Chakravorty 1989 "Who Claims Alterity?" In *Remaking History*. Barbara Kruger and Phil Mariani eds. pp. 269-292. Seattle: Bay Press.
96. SUTTON, Constance, and Eisa Chaney, eds. 1987 *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies.
97. TAUSSIG, Michael 1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
98. TEAIWA, Teresia 1993 "Between Traveler and Native: The Traveling Native as Performative/Informative Figure". Paper presented at the University of California Humanities Research Institute, Minority Discourse II Conference, Santa Cruz, June.
99. TÖLÖLIAN, Khachig 1991 "The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface". *Diaspora* 1 (1): 3-7.
100. VEGA, Ana Lydia 1987 "Encancaranublado". In *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*. pp. 73-79. Ria Piedras, PR: Editorial Antillana.
101. VELEZ, Diana L. 1994, "We Are (Not) in This Together: The Caribbean Imaginary in 'Encancaranublado'" by Ana Lydia Vega. *Callaloo*, 826-833.
102. WEINREICH, Max 1967 "The Reality of Jewishness Versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish". In *To Honor Roman Jakobson*. pp. 2199-2211. The Hague: Mouton.
103. WEST, Cornel 1993 *Race Matters*. Boston: Beacon Press.
104. WOLFF, Janet 1993 "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism". *Cultural Studies* 7 (2): 224-239.
105. XIAOPING Li 1993 "New Chinese Art in Exile". *Border/Lines* 29/30: 40-44.