

Perle per il mondo: origine ed evoluzione della diaspora postcoloniale

Alessandra Di Maio

Siamo una collana di perle che è stata recisa; le perle sono rimbalzate da tutte le parti.

Cristina Ali Farah

Il termine diaspora deriva dal greco *diasporá* (διασπορά), un composto del prefisso *diá* (attraverso) e del verbo *speírein* (seminare), e nella sua accezione originaria significa “dispersione”, “disseminazione”. Già nell’antichità, tuttavia, il vocabolo presenta il significato specifico che mantiene tutt’oggi in molte lingue e che è diventato sempre più diffuso negli ultimi decenni, in concomitanza con l’assetto globale del pianeta e i suoi crescenti flussi migratori transnazionali. L’espressione si riferisce alla dispersione in varie regioni del mondo di un popolo costretto ad abbandonare la propria terra natia a causa di forza maggiore, che può essere di natura politica (persecuzione etnica o religiosa) ovvero un disastro naturale (tsunami, carestia).

La parola “diaspora” è attestata per la prima volta col significato di dispersione di un popolo nella versione greca del Deuteronomio, uno dei cinque libri che costituiscono il Pentateuco dell’Antico Testamento condiviso da cristiani ed ebrei (che lo chiamano Torà), con riferimento alla popolazione ebraica esiliata da Israele nel VI secolo a.C. per mano dei babilonesi. Da allora, per lungo tempo, il vocabolo è stato principalmente associato alla storia ebraica, contrassegnata nel corso dei secoli da una lunga dispersione attraverso i continenti proseguita con la cacciata dalla Giudea per volere dell’imperatore romano Tito, che nel 70 d.C. saccheggiò Gerusalemme e ne distrusse il tempio, fino alla più recente Shoah perpetrata dalla Germania

nazista nella prima metà del XX secolo. Per oltre due millenni, generazione dopo generazione, la condizione diasporica ha contribuito a formare l'identità culturale del popolo ebraico – un popolo che anche oggi, dopo la costituzione dello Stato di Israele del 1948, vive in gran parte in diaspora¹. Di recente, tuttavia, il termine, per estensione, è sempre più di frequente riferito a tutti i popoli che nel corso dei secoli hanno lasciato la terra d'origine sparpagliandosi per il mondo, per sfuggire a genocidi, guerre civili, calamità naturali, ovvero a condizioni di estrema povertà o di privazione dei diritti umani. Si parla dunque di diaspora armena (anch'essa antichissima, culminò in tempi moderni nel genocidio del 1915 per opera dei turchi), africana (esplosa con la tratta degli schiavi che, cominciata subito dopo la conquista dell'America, perdurò fino al XIX secolo), cinese (iniziata convenzionalmente con l'invasione mongola della Cina del 1276), nonché, in tempi più recenti, della diaspora tibetana, vietnamita, tamil, cubana, somala, ruandese, curda, bosniaca e palestinese, tra le altre.

La diaspora, dunque, è un fenomeno che ha colpito molte comunità nella storia dell'umanità ed è contemporaneamente una configurazione sociopolitica transnazionale che coinvolge popolazioni varie e diverse, una condizione esistenziale che assicura la sopravvivenza di un gruppo costretto a disperdersi, nonché un processo dinamico di continua rinegoziazione dell'identità culturale collettiva. È soltanto nel XX secolo che tuttavia si è cominciato a studiarla e a teorizzarla, tanto che negli ultimi decenni del novecento si è andato formando il campo disciplinare degli studi sulla diaspora (l'espressione, che è un calco dall'inglese *Diaspora Studies*, non è ancora molto utilizzata in italiano ma sta sempre più prendendo piede²). Definire cosa costituisce esattamente una diaspora non si è rivelata im-

¹ Sulla diaspora ebraica e in particolare sul rapporto con la diaspora postcoloniale, cfr. J. BOYARIN, D. BOYARIN, *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002.

² Paola Zaccaria è tra i primi studiosi a usare la denominazione «Studi sulla diaspora», nell'omonima voce del *Dizionario degli studi culturali* curato da Michele Cometa (Meltemi, Roma 2004).

presa facile, così come non è semplice da parte degli studiosi concordare quali siano i limiti territoriali della disciplina, che si interseca con settori di studio affini tra i quali gli studi migratori e di confine (i cosiddetti *Border Studies*), insieme a cui converge nel più vasto ambito degli studi culturali e, in particolare, negli studi postcoloniali. Molte tra le diaspore contemporanee sono infatti le conseguenze ultime di un processo storico lungo e complesso cominciato con il colonialismo e proseguito con la decolonizzazione e i suoi postumi locali e globali³. Pertanto il primo problema teorico che si pone è: come poter dare una definizione univoca e universalmente valida e condivisibile di diaspora quando le esperienze specifiche che la sottendono sono così diverse l'una dall'altra, talvolta al punto tale da risultare discrepanti?

Khachig Tölölyan e James Clifford, due degli studiosi più eminenti del settore, sottolineano la necessità di utilizzare un approccio comparativo nel definire la diaspora sia come processo storico sia come concetto teorico. Tölölyan, nella prefazione al primo numero della nota rivista «Diaspora» di cui è direttore responsabile, e in cui programmaticamente accoglie contributi provenienti da scuole di pensiero e discipline tra le più disparate (sociologia, letteratura, politica, storia, economia), riflette sul fatto che se la recente diffusione e apertura semantica del termine in questione da un lato lo irrobustisce, rendendolo a buona ragione una parola chiave del discorso culturale contemporaneo, d'altro lato causa ulteriori problemi di definizione. Lo stu-

³ Un commento esemplificativo a riguardo è offerto da Nuruddin Farah, massimo scrittore somalo, che da decenni ormai vive in diaspora come la maggior parte dei suoi connazionali, nel suo testo *Rifugiati. Voci della diaspora somala* (Meltemi, Roma 2003). Farah spiega che la diaspora somala, che fa da protagonista nel suo libro, è diretta conseguenza della guerra civile, la quale tuttavia è a sua volta il risultato ultimo di un corso storico disastroso originatosi con la colonizzazione europea (di Italia, Inghilterra e Francia, che si spartirono il territorio somalo) e continuato con una breve indipendenza immediatamente interrotta dalla dittatura di Siad Barre, cui è infine seguito, dopo più di venti anni, il disfacimento del regime. La diaspora somala, dunque, secondo Farah, rappresenta l'epitome dello sfacelo del mondo postcoloniale. Nel suo libro, Farah dedica una sezione alla diaspora postcoloniale somala in Italia. Tra le scrittrici italofone della diaspora somala si ricordano Cristina Ali Farah, autrice dell'epigrafe di questo saggio, e Igiaba Scego.

dioso spiega che se un tempo l'espressione designava le grandi dispersioni storiche, vale a dire principalmente quella ebraica, armena (a cui egli stesso appartiene) e greca; oggi, quando cioè la diaspora costituisce la «comunità esemplare del momento transnazionale», la parola richiama e implica concetti quali quelli di rifugiato, immigrato, espatriato, lavoratore migrante, comunità esule e società etnica⁴. Lo stesso punto è ripreso da Robin Cohen nel suo volume *Global Diasporas* (1997), uno degli studi più accreditati del settore, in cui l'autore distingue tre fasi storiche della diaspora – quella antica basata sul trauma e l'esilio collettivo, quella moderna determinata dalle politiche imperiali e la contemporanea legata alle migrazioni internazionali e al nuovo assetto economico globale – e ne propone una sistematizzazione per tipo⁵. In definitiva, gli studiosi sembrano concordare nel sostenere che oggi qualsivoglia definizione di diaspora debba fare i conti con le singole circostanze storiche e debba altresì tener conto della storia del termine e dell'evoluzione semantica che ha subito nei secoli.

Anche Gérard Chaliand e Jean-Pierre Rageau, nel loro *Atlante della diaspora* (*Atlas de Diasporas*), pubblicato prima in Francia nel 1991 e poi in Inghilterra come *The Penguin Atlas of Diasporas* nel 1995, spiegano che il termine tende a sfuggire a formule cristallizzate proprio perché rispecchia forme e storie specifiche estremamente varie. Nondimeno, i due studiosi, in uno dei primi tentativi di divulgazione del concetto in esame (il loro libro infatti non è inteso per un pubblico di specialisti), passando in rassegna diverse formazioni diasporiche vecchie e nuove, ne propongono una sistematizzazione, seppure parziale

⁴ K. TÖLÖLYAN, *The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface*, in «Diaspora», 1:1 (1991), pp. 4-5.

⁵ Partendo dalla nozione di diaspora classica (quella ebraica), Cohen si propone di trascenderla offrendo come possibile sistemazione una suddivisione tra: 1) *victim diasporas* (l'armena, l'africana), caratterizzata principalmente dal trauma e dall'esilio collettivo; 2) *labour and imperial diasporas* (l'indiana e la britannica nel periodo imperiale e coloniale); *trade diasporas* (cinese e libanese); *cultural diasporas* (il caso caraibico); e, infine, 3) *diasporas in the age of globalization* (quelle cioè contemporanee, legate alle migrazioni internazionali e all'economia mondiale). Cfr. R. COHEN, *Global Diasporas. An Introduction*, University of Washington Press, Seattle 1997.

e in parte problematica, individuando alcuni elementi costitutivi caratterizzanti, che ricorrono, in forma riveduta e corretta, nelle definizioni di altri colleghi⁶. Dello stesso anno del volume di Chaliand e Rageau, ad esempio, è il noto saggio di William Safran – anche questo pubblicato nel primo numero della rivista «Diaspora» – in cui lo studioso individua una serie di esperienze collettive diasporiche che mette in relazione con un ‘modello ideale’ di diaspora, quella ebraica⁷, operazione che gli è valsa più di una critica, in particolare quella di Clifford, che fa notare come la nozione di un prototipo che identifichi il fenomeno della diaspora con un gruppo specifico sia ideologicamente pericoloso e, in definitiva, in contraddizione con l’ipotesi di un progetto comparatistico, pur riconoscendo che il modello ebraico ben si presta come «punto di partenza non-normativo per un discorso ormai globale»⁸.

Facendo una summa delle varie teorie e posizioni critiche, si può concludere che quattro sono gli elementi che costituiscono una diaspora. Il primo è probabilmente quello più comunemente condiviso da studiosi e scuole di pensiero anche molto distanti tra loro e consiste nel riconoscere come principio della diaspora la dispersione coatta, collettiva e in più direzioni, di un gruppo etnico, causata prevalentemente da cause di forma maggiore, prevalentemente, ma non esclusivamente, di natura politica o politico-economica. Di conseguenza, quella che prima è verosimilmente una comunità nazionale sovrana subisce un processo di frammentazione, trasformandosi in un insieme di comunità espatriate accolte da altre nazioni in cui vengono identificate come minoranze etniche. Rimane, tuttavia, il diffuso desiderio di un eventuale ritorno – reale o simbolico – nella

⁶ G. CHALIAND, J.P. RAGEAU, *The Penguin Atlas of Diasporas*, Penguin, Harmondsworth 1995 [*Atlas de Diasporas*, Odile Jacob, Paris 1991].

⁷ W. SAFRAN, *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, in «Diaspora», 1:1 (1991).

⁸ J. CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, trad. it. G. Lomazzi e M. Sampaolo, Bollati Boringhieri, Torino 2008 [*Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1997].

terra d'origine, che costituisce un altro importante aspetto costitutivo della diaspora.

Come notano Chaliand e Rageau, già questa prima definizione di base non è esente da possibili critiche. Per esempio, a volerla seguire pedissequamente, non bisognerebbe forse mettere in discussione il fatto che la tratta degli schiavi abbia dato origine a una diaspora – quella africana, riconosciuta come una delle esperienze più determinanti dell'età moderna –, in considerazione del fatto che gli africani resi schiavi dagli europei e da questi condotti in America non appartenessero soltanto a un'etnia bensì a tante? Eppure non solo oggi la storia della diaspora africana è ampiamente avvalorata ma è anche una tra le più analizzate, forse proprio a causa della sua singolarissima vicenda e della sua rilevanza nella formazione della modernità. O ancora: quando una comunità in fuga si stanZIA prevalentemente in una regione del mondo, magari linguisticamente affine (è il caso degli irlandesi in Nord America, per esempio, che nel periodo delle grandi migrazioni sfuggivano a una situazione economica disastrosa), piuttosto che disperdersi verso una raggiera di paesi sparsi negli angoli più remoti del globo terrestre, risulta legittimo parlare di diaspora o bisognerebbe invece parlare di emigrazione (o immigrazione, a seconda del punto di vista)? Sarebbe dunque il numero dei paesi di approdo, o delle traiettorie compiute, a distinguere la diaspora? Quali sono le differenze e i punti di contatto tra diaspora e migrazione? A questo proposito, è bene chiarire subito che i punti di contatto sono tanti e che l'argomento costituisce la faglia principale sulla quale si dividono gli studiosi. Un gruppo sostiene che laddove la diaspora implica sempre un massiccio movimento migratorio, non tutti i flussi migratori invece costituiscono necessariamente diaspora, se non altro a causa della potenziale libertà del soggetto o della comunità migrante di tornare indietro a proprio piacimento, anche per periodi limitati di tempo, che invece non è garantita alla comunità diasporica (per esempio: le numerosi badanti dell'Est europeo che oggi risiedono in Italia e in altri Stati dell'Europa occidentale sono lavoratrici migranti che spesso tornano regolarmente nel proprio paese d'origine – la Romania, la Polonia, l'Ucraina – per visitare la famiglia, rinnovare

i documenti, ecc.; mentre i somali rifugiati in Italia, scappati da una devastante e lunghissima guerra civile ancora in corso, insieme a quelli che si trovano nel resto d'Europa e in varie altre parti del mondo, sono parte di un movimento diasporico). Secondo questa prospettiva, i soggetti diasporici sono dunque profughi, richiedenti asilo, esuli, rifugiati, deportati, comunque esseri umani a rischio che si lasciano alle spalle il proprio paese per assicurarsi la sopravvivenza. Un altro gruppo, le cui file in questi ultimi anni tendono a ingrossarsi sempre di più, ritiene invece che anche le migrazioni contemporanee di massa, persino quando volontarie, tutto sommato avvengano per motivi di forza maggiore, cioè per sfuggire alle condizioni di vita misere risultanti in parte da secoli di oppressione imperialistica e dall'eventuale sfacelo del mondo postcoloniale, e comunque siano definibili come movimenti diasporici; da questo punto di vista, anche chi migra per motivi economici costituisce diaspora. Gabriel Sheffer, per esempio, teorizza che, a prescindere della causa della dispersione, partecipa alla diaspora chiunque si sente di far parte della stessa comunità «etnico-nazionale»⁹. Jana Evans Braziel, dal canto suo, esamina alcune delle comunità diasporiche che si sono formate all'alba della caduta del Muro di Berlino (1989) e dopo il crollo delle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001: indipendentemente dal fatto che siano scaturite da circuiti di migrazione economica o da rifugiati in fuga, sostiene l'autrice, queste nuove diaspore, che sono frutto di un nuovo assetto globale, a loro volta hanno un impatto fortissimo sulla circolazione e la distribuzione del capitale globale¹⁰. A prescindere dalle varie posizioni teoriche, quelli di diaspora e migrazione rimangono comunque due concetti correlati, che ne richiamano altri affini: quelli di esilio e di viaggio, prima di tutto. Clifford puntualizza quali siano le differenze concettuali tra "viaggio" e "diaspora": mentre il primo costituisce un'esperienza temporanea che implica un ritorno a casa, la seconda è sempre un'esperienza collettiva che si estende nel tempo e

⁹ G. SHEFFER, *Diaspora Politics. At Home Abroad*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 9-10.

¹⁰ J. EVANS BRAZIEL, *Diaspora: An Introduction*, Wiley-Blackwell, Malden 2008.

conduce alla creazione di una nuova comunità – quella diasporica, appunto – e di una nuova casa per tutti; in questo senso, la diaspora si contrappone anche all’esilio, che secondo Clifford rimane un’esperienza individuale¹¹.

La nostalgia per la terra d’origine lasciata alle spalle e il desiderio di un eventuale ritorno – reale, mitico, simbolico o spirituale che sia – costituiscono le due facce del secondo tratto distintivo della diaspora, che è a sua volta indissolubilmente legato a un terzo requisito: mantenere viva la memoria della madre patria attraverso tutta una serie di pratiche culturali (lingua, religione, usanze) e una rete di supporto politico ed economico (le rimesse, le organizzazioni non-governative e altre reti di solidarietà), al fine di assicurare la sopravvivenza dell’identità collettiva.

Alla memoria collettiva, dunque, viene affidata la responsabilità di tramandare fra le nuove comunità l’eredità culturale del gruppo di origine – cioè la lingua, le tradizioni, gli usi, la religione, i rituali, gli eventi storici che ne hanno segnato la dispersione e via dicendo. Un ruolo fondamentale nel processo di conservazione e trasmissione del patrimonio culturale è giocato dalla tradizione orale, che soprattutto, ma non esclusivamente, nei secoli passati, prima dell’era dell’alfabetizzazione di massa, assicurava che le storie e le usanze del popolo venissero “rimembrate”, nella doppia accezione di “ricordate” e “ricostruite”, e tramandate tanto in patria quanto nella diaspora (analogamente all’italiano, anche la lingua inglese si presta a un’equivalenza di significato tra il momento del ricordare – *remembering* – e quello della ricostruzione – *re-membering*). Oggi, alla tradizione orale, che pure persiste anche nelle sue forme più contemporanee (c’è chi riconosce nei mass media e persino nell’utilizzo della rete telefonica una nuova forma di oralità che funge da collante per la diaspora), spesso si affianca una tradizione scritta che ha dato vita a ciò che sempre più di frequente viene considerata dai critici una letteratura della diaspora, la quale, indipendentemente dalla lingua prescelta per la scrittura, racconta le varie esperienze storiche – quelle della diaspora afri-

¹¹ V. CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, p. 251.

cana, indiana, palestinese, ecc. –, spesso rispecchiandone la forma: non di rado, dunque, il racconto appare frammentato, spezzato da iati che rappresentano il trauma della dispersione, e recitato da una pluralità di voci con molteplici punti di vista. Vengono subito in mente le opere di alcuni tra i massimi autori contemporanei: tra gli anglofoni, Salman Rushdie, Amitav Ghosh e Anita Desai (diaspora indiana), Toni Morrison (afro-americana), Derek Walcott e V.S. Naipaul (caraibici); Nuruddin Farah (somalo); Philip Roth e W.G. Sebald (diaspora ebraica), Michael Ondaatje (originario dello Sri Lanka); e, tra le voci più potenti delle giovani generazioni, Jhumpa Lahiri e Kiran Desai (entrambe di seconda generazione del subcontinente indiano), Caryl Phillips e Zadie Smith (*black British* di origine caraibica), Ben Okri, Chris Abani e Chimamanda Ngozi Adichie (nigeriani di nascita), Dionne Brand (afrocaraibico-canadese) e Cristina Garcia (cubano-americana). Non sorprende, d'altronde, che a una crescente mescolanza di genti nell'età globale contemporanea corrisponda l'esigenza di rappresentare la diaspora, operazione che richiede un ripensamento e un rinnovamento dei canoni estetici tradizionali legati convenzionalmente alla cultura dello Stato-nazione. La sopravvivenza delle tradizioni, dunque, di qualsiasi tipo esse siano – sociali, linguistiche, estetiche –, nella diaspora è accompagnata da fenomeni di trasformazione per ibridazione¹². Tuttavia, qualsiasi risulti il grado di innovazione, rimane la nostalgia della terra abbandonata, soprattutto nelle prime generazioni che hanno effettivamente compiuto il viaggio, e il desiderio del ritorno, che a volte, come nel caso della diaspora africana, può assumere connotazioni mitico-simboliche o spirituali (il panafricanismo, l'essenzialismo e il rastafarismo ne sono prova). Nel saggio citato in precedenza, Safran esplora il ruolo dei ricordi e dei miti relativi alla patria perduta

¹² Sul concetto di ibridazione, fondamentale negli studi coloniali, v. H. BHABHA, *I luoghi della cultura*, trad. it. A. Perri, Meltemi, Roma 2001 [*The Location of Culture*, Routledge, London and New York 1994]; R.J.C. YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Culture, Theory and Race*, Routledge, London and New York 1995 (2nd edition 2008); e, nel contesto francofono, A. PRABHU, *Hybridity. Limits, Transformations, Prospects*, State University of New York Press, Albany 2007.

in varie comunità diasporiche, esaminando le differenze tra chi anela a un ritorno fisico nella terra d'origine e chi invece le offre supporto e solidarietà soprattutto attraverso il mantenimento della cultura originaria nel nuovo paese.

Fondamentale, in definitiva, risulta la volontà dei gruppi dispersi di preservare intatta la propria identità culturale, a dispetto dello sradicamento e dei conseguenti livelli di sincretizzazione determinati dai processi di scambio tra comunità di partenza e di arrivo, che si manifestano sotto forma di integrazione, assimilazione o conflitto. Ciò che caratterizza la diaspora è dunque la forza di volontà del gruppo, la tenacia nel voler sopravvivere nelle nuove società come una minoranza con una storia e tradizioni originarie specifiche, tramandate, e da tramandare, di generazione in generazione. In altre parole, la trasmissione del patrimonio culturale garantisce la preservazione dell'identità collettiva anche in diaspora. Il gruppo disperso sopravvive all'interno delle specifiche comunità d'approdo, vale a dire in seno agli Stati-nazione che accolgono i soggetti diasporici, grazie alla fitta rete di connessioni che lega le diverse diramazioni tra di loro come pure alla madre patria originaria.

Riprendendo il paragone tra comunità migranti e diasporiche proposto in precedenza, è interessante constatare come i meccanismi di costruzione d'identità siano in gran parte condivisi da entrambe e come risulti spesso arduo distinguerle l'una dall'altra, soprattutto per quanto riguarda le seconde generazioni – quelle, cioè, composte dai figli di chi ha effettivamente compiuto il viaggio, che della madre patria dei genitori spesso non hanno conoscenza diretta, pur mantenendone l'eredità culturale. Tutte le comunità migranti, diasporiche e non, di prima o di seconda generazione, vivono l'esperienza dell'ibridazione, dello stare in bilico, in uno spazio di mezzo (*l'in-between* di cui parla Bhabha¹³) tra il luogo (società, cultura, lingua) di provenienza e quello di arrivo; ed è mediante questa esperienza di ibridazione, attraverso un continuo processo di negoziazione tra il vecchio e il nuovo, che vengono ridefinite le identità

¹³ Cfr. BHABHA, *I luoghi della cultura*.

collettive e individuali. Re-inventarsi una nuova identità è una sfida per le comunità in diaspora, che vivono allo stesso tempo un'esperienza di perdita, sia pure parziale, della cultura d'origine, ma guadagnano un'ulteriore visione del mondo, quella delle nuove società di appartenenza, nelle quali, nondimeno, provano un senso di alienazione, di mai completa appartenenza, aspetto che costituisce, ai fini del nostro discorso, il quarto segno caratteristico di ogni diaspora.

Il concetto di identità culturale e quello di identità nazionale sono quasi sempre legati da un rapporto di frizione nella diaspora: talvolta si sovrappongono, altre volte combaciano, altre ancora entrano in conflitto. A questo punto è importante fare una precisazione: a diverse generazioni in genere corrispondono diverse esperienze della diaspora. Le seconde generazioni, specialmente, sono di solito quelle che vivono il conflitto più profondamente, ribellandosi non di rado all'autorità culturale dei genitori che tendono a imporre le tradizioni d'origine (la lingua, il cibo, la religione, il modo di vestire). Allo stesso tempo, questi giovani dall'identità particolarmente composita, che da alcuni studiosi viene marcata linguisticamente da un trattino (*hyphen*, in inglese, per cui si parla di *hyphenated identities*: franco-algerina, anglo-pakistana, somalo-italiana, cubano-americana), non si sentono del tutto accettati dal paese in cui vivono, in cui sono nati, le cui istituzioni frequentano e in cui talora nonostante tutto non sono nemmeno riconosciuti come cittadini dotati di uguali diritti e doveri dei propri connazionali, venendo invece considerati e trattati giuridicamente come stranieri. È il caso, per esempio, dell'Italia, della Francia e di vari altri paesi europei, in cui la cittadinanza si trasmette attraverso quella dei genitori (per *ius sanguinis*, letteralmente: tramite il sangue), e non attraverso il suolo di nascita (*ius soli*), come invece è regola in molte nazioni del continente americano, inclusi Canada e Usa. Il dibattito sulla cittadinanza e sulla nazionalità costituisce uno dei capisaldi delle politiche migratorie e della diaspora nonché del mondo postcoloniale in genere, e appare particolarmente complesso in Europa, poiché gli Stati-nazione dei paesi membri dell'Unione Europea presentano legislazioni differenti in proposito (a differenza dell'Italia, della Francia e

della Svizzera, per esempio, nella maggior parte dei paesi scandinavi la cittadinanza si trasmette via suolo). Uno degli episodi recenti più noti e infausti di ribellione da parte delle seconde generazioni in territorio europeo risale ai tumulti parigini del 2005, anno in cui gruppi di giovani francesi di seconda e terza generazione di origini maghrebine (spesso denominati in gergo *beur*, corruzione del termine *arabe*) o sub-sahariane, molti dei quali ancora sprovvisti di cittadinanza francese, hanno dato fuoco a interi quartieri periferici (*banlieue*) della capitale, vere e proprie estensioni a tappeto di case popolari, occupando per settimane le prime pagine e i telegiornali di tutto il mondo¹⁴.

In un modo o nell'altro, la diaspora apre spazi di negoziazione tra culture, delle quali mette in dubbio la presunta omogeneità nazionale. È proprio questo uno dei cardini degli studi sulla diaspora, nonché uno dei suoi maggiori contributi agli studi postcoloniali e culturali¹⁵. Come spiega Clifford, la diaspora per definizione tende a resistere tanto alle teorie assimilazioniste, secondo le quali la vecchia madre patria diventa parte del passato e i soggetti diasporici devono essere assorbiti culturalmente dalla nuova patria, quanto alle ideologie nazionalistiche che invece mitizzano la terra d'origine rendendola l'unica patria possibile. Le comunità diasporiche si muovono, operano e dimorano lungo circuiti transnazionali la cui ossatura è formata da affiliazioni multiple, e se da un lato propendono a conformarsi ad alcune pratiche culturali del paese di arrivo, d'altro lato, al medesimo tempo, sono inclini a resisterne altre. In questo senso, il termine diaspora assume un valore politico fondamentale, poiché non significa soltanto transnazionalità e movimento glo-

¹⁴ Il film *L'odio (La Haine)* del regista Mathieu Kassovitz, girato a Parigi nel 1995, quando le insurrezioni erano ancora sporadiche e lontane dalla ribalta della cronaca internazionale, ne offre un ritratto profetico.

¹⁵ Molti sono gli studi sui rapporti tra diaspora e identità nazionale. Tra i più significativi vanno segnalati B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it. M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2009 [*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983 (2nd edition 2006)]; A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, trad. it. P. Vereni, Meltemi, Roma 2001 [*Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996]; e R. RADHAKRISHNAN, *Diasporic Mediations: Between Home and Location*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.

bale ma induce anche a una ridefinizione di ciò che è locale, caratteristico, finanche nativo (è il caso delle seconde e terze generazioni). In quest'ottica si muove l'importante critica di Clifford alla struttura centro/periferia (già proposta da Arjun Appadurai¹⁶) e alla teleologia origine/ritorno che fanno da perno nella maggior parte delle teorie della diaspora. Secondo lo studioso, le connessioni transnazionali che costituiscono la diaspora non devono essere necessariamente, né tanto meno esclusivamente, articolate attraverso la relazione con la madre patria, reale o immaginaria che sia; altrettanto fondamentali, secondo Clifford – ed è difficile trovarsi in disaccordo – risultano i collegamenti laterali, decentrati delle varie comunità tra di loro. Da questo punto di vista, una storia condivisa di sradicamento, spaesamento, adattamento e resistenza diventa tanto importante nel costruire un'identità collettiva quanto la proiezione a ritroso o in prospettiva di un'origine specifica. Gli esempi utilizzati da Clifford per dimostrare le sue ipotesi sono quelli della diaspora ebraica e africana, entrambe fortemente caratterizzate non tanto, o comunque non soltanto, da un desiderio di ritorno, quanto dal riconoscere nella propria dimensione diasporica, decentrata, una marca primaria d'identità.

Finora abbiamo proceduto ipotizzando per chiarezza di argomentazione che le comunità diasporiche formatesi come conseguenza del medesimo processo storico si sviluppino di pari passo, a prescindere da quali siano le comunità di accoglienza. In realtà non sempre ciò avviene. Talvolta succede, per esempio, che parte della comunità dispersa si fermi per un periodo di tempo limitato in un paese d'accoglienza, per poi, a distanza di qualche anno, ripartire e stanziarsi in un altro paese. Non soltanto dunque la diaspora è contrassegnata da un ricollocamento spaziale, ma anche – e i due aspetti sono strettamente connessi – da una dislocazione temporale. In quest'ottica, la diaspora potrebbe essere ben rappresentata simbolicamente dal rizoma, secondo il noto modello dei filosofi francesi Gilles Deleuze e Félix Guattari. Il rizoma, un fusto sotterraneo perenne ricco di

¹⁶ APPADURAI, *Modernità in polvere*.

sostanze di riserva, costituisce un sistema di sviluppo che non si dispiega in modo dicotomico e ramificato come un sistema a radici, bensì cresce proliferando in modo imprevedibile, seguendo traiettorie zigzaganti, a partire da un nucleo centrale. Il rizoma, dunque, si propone come alternativa al modello genealogico, in genere raffigurato da un albero con le radici¹⁷.

Le diverse comunità diasporiche si sviluppano indipendentemente, oltre che in relazione l'una all'altra, seguendo processi di assimilazione e di integrazione (qualcuno dice: di collaborazione) diversi a seconda delle società di accoglienza. Soltanto il fattore tempo potrà decidere se e per quanto una minoranza sparsa per il mondo costituisca diaspora. Anche la diaspora, come ogni altra configurazione nazionale o transnazionale, nasce e muore – ovvero, più precisamente, si trasforma. Alcune diaspore hanno un rapporto tendenzialmente osmotico con le comunità con cui interagiscono e che contribuiscono a forgiare, tanto da venirne infine assorbite (i greci; gli italiani nel continente americano, sfuggiti alle estreme condizioni di povertà della madre patria nel periodo delle grandi migrazioni¹⁸); altre si integrano mantenendo una spiccata autonomia culturale (religiosa, per esempio, come nel caso degli ebrei); altre ancora rimangono pesantemente discriminate e marginalizzate (è il caso dei rom, ovvero degli zingari, originari dell'India, una delle popolazioni diasporiche più antiche dell'umanità, che del proprio nomadismo presto fece una marca d'identità). A prescindere dai tempi e dalle traiettorie specifiche, tutte le diaspore si evolvono nello spazio e nel tempo, trasformando anche le società che abitano e che contribuiscono a costruire quotidianamente. A volte il processo evolutivo subisce un vero e proprio giro di boa: esemplare è il caso della diaspora africana negli Stati Uniti d'America, dove milioni di africani sono stati

¹⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, trad. it. G. Passerone, Cooper, Roma 2003 [*Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980].

¹⁸ **Sulla diaspora italiana**, cfr. D. GABACCIA, *Italy's Many Diasporas*, Routledge, London and New York 2000; P. VERDICCHIO, *Bound by Distance: Rethinking Nationalism through the Italian Diaspora*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison (N.J.) 1997.

deportati per oltre tre secoli, dall'inizio della tratta degli schiavi fino all'emancipazione; dove, dopo una lunga lotta per i diritti civili, i cittadini di discendenza africana hanno acquisito pari diritti solo negli anni Sessanta; e dove oggi, a quarant'anni di distanza, un afroamericano, Barack Obama, è eletto presidente, e sua moglie Michelle, anche lei afroamericana, diventa first lady. Quali sono le tappe fondamentali del processo globale che porta dalla tratta degli schiavi all'elezione di un presidente afroamericano? E l'America che ruolo ha e che posizione storica occupa nella formazione transnazionale della diaspora africana? Come ci aiuta questa storia specifica a capire e definire il concetto di diaspora?

Per rispondere a questi quesiti bisogna fare un salto indietro nel tempo e ricostruire le tappe fondamentali della diaspora africana. Dopo che gli europei si insediaronero nel continente americano, a partire dal 1492, si resero conto che ci sarebbe stato bisogno, tra le altre cose, di manodopera a basso costo, per far fruttare al massimo il sistema delle piantagioni (di zucchero, cotone, caffè) che vi avevano repentinamente installato. Fu così che diedero avvio alla tratta degli schiavi (*slave trade*), che, fornendo loro la manovalanza richiesta, costituì l'esordio di quello che sarebbe diventato il mondo capitalistico moderno. Per oltre tre secoli – dalla prima metà del Cinquecento sino a metà Ottocento circa – una grande quantità di navi schiaviste (*slaveships*) si mossero dalle coste europee – prevalentemente da Portogallo, Spagna, Olanda, Inghilterra e Francia – e, scendendo lungo l'Atlantico, giunsero sulle coste dell'Africa occidentale, da dove, una volta caricati gli africani sottomessi in schiavitù, ripartivano alla volta delle Americhe (il cosiddetto *middle passage*, la tratta di mezzo), scaricandovi il bottino (alcuni schiavi tuttavia proseguivano poi alla volta dell'Europa, come raccontano alcune note testimonianze, chiudendo così idealmente la rotta triangolare Europa-Africa-America¹⁹). I milioni di uomini, donne e bambi-

¹⁹ La più nota è quella di Olaudah Equiano, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, trad. it. G. Schiavi, Epoché, Milano 2008 [*The Interesting Narrative and Other Writings*, Penguin Classics, Harmondsworth 2003].

ni che nel corso dei secoli costituirono il peculiare bastimento di queste navi provenivano da varie regioni dell'Africa – per lo più, ma non esclusivamente, dall'Africa occidentale – e appartenevano a gruppi etnici svariati; di conseguenza, parlavano lingue differenti, non sempre intelligibili l'una all'altra, pregavano divinità diverse e vivevano secondo le tradizioni specifiche delle proprie comunità. Per scongiurare il pericolo di eventuali ammutinamenti, gli schiavisti si premuravano di caricare ogni nave con persone di famiglie e persino di etnie diverse, di modo che fosse pressoché impossibile che comunicassero tra loro e che potessero fare fronte unico contro il comandante – il primo *master*, in ordine temporale, ovvero il primo padrone, al quale dopo l'arrivo sulle coste americane sarebbe succeduto il secondo *master*, lo *slave owner* che avrebbe acquistato il carico umano sopravvissuto alle traversie dell'oceano, spesso in aste vere e proprie. Pratiche di oppressione simili venivano perpetuate nelle piantagioni con la stessa motivazione, vale a dire per timore di eventuali insurrezioni contro il padrone. Quando nuove creature venivano alla luce (e accadeva di frequente che fossero figli dell'unione tra padroni e schiave, essendo quella sessuale una tra le forme di violenza maggiormente perpetrate nel sistema della piantagione) non era raro che fossero vendute o comunque allontanate da un'eventuale pseudo-tutela dei genitori – pseudo, perché di fatto neanche i nuovi nati, come ogni altro schiavo, godevano di alcun diritto ed erano trattati alla stregua di oggetti; come tali appartenevano al padrone, che disponeva di loro come meglio credeva, e di cui assumevano il cognome, la lingua (inglese, spagnola, ecc.) e la religione (cristiana). Naturalmente, nonostante le condizioni di estrema oppressione, le piantagioni divennero anche spazi virtuali di resistenza che diedero vita a rivolte storiche che alla fine ebbero la meglio: dal Nord al Sud America, passando per i Caraibi, il XIX secolo conobbe l'emancipazione dalla schiavitù; e se per il riconoscimento dei pari diritti tra bianchi e neri si dovette aspettare ancora un centinaio di anni (la lotta per i diritti civili negli Stati Uniti d'America degli anni Sessanta rappresentò uno dei maggiori momenti di svolta), nel XI secolo la discriminazione razziale negli Stati-nazione di tutto il continente americano

non è consentita dalla legge e lo schiavismo fa parte esclusivamente della memoria storica.

Il fatto che l'esperienza traumatica della tratta degli schiavi coinvolgesse simultaneamente più di una popolazione africana, annullandone programmaticamente le differenze etnico-culturali, non impedisce di considerarla a buona ragione il principio di ciò che oggi è riconosciuta all'unanimità come la diaspora africana (attestata in inglese anche con l'espressione *Black Diaspora*). Di fatto, quella africana è oggi certamente una tra le formazioni diasporiche più investigate²⁰, contribuendo non poco a definire gli studi del settore, oltre a occupare un ruolo di rilievo nei cosiddetti studi sulla razza (*critical race theory*), ancora non particolarmente diffusi in Italia. Riprendendo le già citate teorie di Clifford, la configurazione specifica della diaspora africana mostra che i modelli origine/ritorno e centro/periferia possono essere sostituiti più fruttuosamente dalle connessioni laterali e decentrate che legano le varie comunità disperse, cioè dal sentirsi parte di una storia comune e secolare di resistenza all'istituzione della schiavitù e alle sue conseguenze socioeconomiche, politiche e culturali. Della stessa opinione è uno dei più rinomati studiosi della diaspora africana, Paul Gilroy, il quale, nel suo fondamentale volume *The Black Atlantic* (1993), propone un modello di studio per la comprensione della diaspora nera che se da un lato compendia gli studi precedenti, d'altro lato presenta alcune importanti novità teoriche che lo rendono

²⁰ Tra gli studi più eminenti della diaspora africana in campo anglofono ricordiamo quelli di J.E. HARRIS, *Global Dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, Washington D.C. 1982; S. HALL, *Identità culturale e diaspora*, in *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, pp. 243-261; P. GILROY, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. M. Mellino e L. Barberi, Meltemi, Roma 2003 [*The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London-New York 1993]; I. OKPEWHO, C. BOYCE DAVIES, A.A. MAZRUI (a cura di), *The African Diaspora: African origins and the New World Identities*, Indiana University Press, Bloomington 1999; T.R. PATTERSON e R.D.G. KELLEY, *Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World*, in «African Studies Review», *Special Issue on the Diaspora*, 43:1 (aprile 2000), pp. 11-45; e gli studi di Robert Farris Thompson e Henry Louis Gates Jr. Si ricordi anche la rivista «African and Black Diaspora: An International Journal».

tutt'oggi probabilmente il più importante lavoro di riferimento nel settore. Gilroy – anch'egli un soggetto diasporico, in quanto cittadino britannico di madre guianese (la nota scrittrice Beryl Gilroy)²¹ – recupera il progetto politico transculturale del primo attivismo nero, quello cioè che dal panafricanismo si muoveva verso la *Négritude* di Aimé Césaire, Léopold Sedar Senghor e le riformulazioni di Frantz Fanon, assieme alla lezione dell'illustre intellettuale afroamericano W.E.B. Du Bois, che nel suo noto *Le anime del popolo nero* del 1903 aveva individuato nella “linea del colore” (*color line*) ciò che considerava «il problema fondamentale del ventesimo secolo» e nel concetto di “doppia coscienza” (*double consciousness*) il sentirsi a un tempo “dentro” e “fuori” la società da parte degli afroamericani, nonostante non avessero mai effettivamente conosciuto altra patria all'infuori di quella statunitense²². Nel rivisitare le lezioni del passato, Gilroy tuttavia chiarisce che non intende schierarsi né con le teorie essenzialiste tradizionali del pensiero afroamericano, che cercano una comune identità collettiva in una presunta autentica “essenza” africana in grado di agire come elemento di coesione e specificità etnica; né con quelle antiessenzialiste, che invece rivendicano l'urgenza di prestare attenzione alle differenze tra diversi gruppi e comunità. Secondo lo studioso, entrambi gli schieramenti presentano dei limiti, il primo perché, privilegiando le affinità a discapito delle differenze, tende a riproporre un modello filosofico di soggetto universale che ricalca quello dell'Umanesimo occidentale, che nelle sue diverse formulazioni si era ben guardato di includere la pur cruciale storia della diaspora africana o delle altre minoranze, risultando così un modello fondamentalmente etnocentrico; il secondo perché, ponendo l'enfasi sulle identità specifiche, mette in discussione l'idea di una comunità afro-diasporica congiunta, indebolendo di con-

²¹ Paul Gilroy è considerato una delle figure chiavi nella teorizzazione della Black Britain, di cui si è occupato già a partire dal suo primo libro *'There Ain't No Jack in the Union Jack'. The Cultural Politics of Race and Nation* [1987], University of Chicago Press, Chicago 1991.

²² W.E.B. DU BOIS, *Le anime del popolo nero*, trad. it. R. Russo, Le Lettere, Firenze 2007 [*The Souls of Black Folk*, Oxford University Press, Oxford 2007].

seguenza l'ancora indispensabile lotta contro la discriminazione e il razzismo. Gilroy propone un modello alternativo, quello dell'"Atlantico nero", da intendersi come un processo dinamico e ancora non del tutto compiuto, come una ri-mappazione della diaspora attraverso la fluidità ibrida del mare, meno stabile della terra, che non soltanto comprende la tradizionale rotta degli schiavi che diede origine al moderno sistema capitalistico, ma include anche gli spostamenti di massa multidirezionali che ne conseguirono: dopo la Seconda guerra mondiale, infatti, a conclusione del periodo coloniale e a principio della fase di decolonizzazione, cominciarono le prime migrazioni postcoloniali dai paesi africani e caraibici verso la "madre patria" imperiale europea (Londra, Parigi, Amsterdam divennero metropoli multiculturali nel senso attuale²³), presto seguite dalle migrazioni di massa di natura economica o politica dell'odierna età globale, che dall'Africa, e ormai in misura minore dai Caraibi, portano all'Europa e al Nord America. L'espressione Atlantico nero, dunque, sostiene Gilroy nell'introduzione all'edizione italiana del volume (2003), si riferisce a «a un sistema di interazione e comunicazione storica, culturale, politica e linguistica che ebbe origine con la schiavitù stessa»²⁴; e spiega: «Malgrado nuovi processi commerciali fossero alla base del mercato moderno di esseri umani, la schiavitù non dovrebbe essere intesa come un fatto puramente economico: ebbe profonde conseguenze culturali in tutti i territori in cui fu presente»²⁵. Il processo storico innescato dalla schiavitù, continuato con il colonialismo in Africa, la decolonizzazione e il collasso economico e politico del mondo postcoloniale (concetto, quest'ultimo, che a nostro avviso può essere applicato sia al mondo ex colonizzato che alle nazioni ex colonizzatrici), è responsabile di avere mescolato nel corso dei secoli gruppi diversi di persone, lingue, racconti, vi-

²³ In Inghilterra, quando ci si riferisce ai primi migranti postcoloniali caraibici, che iniziarono ad arrivare nella seconda metà degli anni Quaranta, a conclusione della Seconda guerra mondiale, si parla di «generazione *Windrush*», con riferimento alle traversate compiute dall'omonimo transatlantico dalle isole caraibiche alla volta di Londra.

²⁴ GILROY, *The Black Atlantic*, p. 18.

²⁵ *Ibidem*.

sioni religiose, della natura, del tempo e dello spazio, e di avere creato una cultura della diaspora, unitaria e tuttavia composita, che mantiene la memoria della dispersione nell'identità e nella differenza²⁶. Ma è una cultura in cui sorprendentemente sopravvivono anche alcuni resti delle antiche tradizioni africane da cui è stata inizialmente originata: prova ne siano le religioni sincretiche della *santeria* (Cuba), del *vudù* (Haiti) e del *candomblé* (Brasile), vere e proprie mescolanze di elementi rituali cattolici e di credenze e pratiche religiose di derivazione africana, basate sul culto degli *orisha*, gli dèi del pantheon degli yoruba dell'Africa occidentale sopravvissuti alla traversata del *middle passage*, e sulla devozione delle madonne e dei santi cristiani portati dai conquistatori; e, soprattutto, la musica, come bene illustra Gilroy, mescolando il poliritmo africano alle sonorità con cui si incontra per strada, occupa un ruolo fondamentale nella produzione culturale della diaspora africana (spiritual, blues, jazz, soul, rap, funk, R&B, hip-hop, reggae, ska, dub), agendo dapprima come sito di consolazione e di resistenza nei confronti degli schiavisti che avevano privato i neri persino della lingua e dopo come territorio di protesta civile, contribuendo passo dopo passo a costruire le fondamenta della cultura musicale globale contemporanea.

Attraverso il modello dell'Atlantico nero, con la sua enfasi sulla geografia simbolica e dinamica del mare, che si oppone a quella genealogica della terra su cui vertono i miti di fondazione dello Stato-nazione, Gilroy invita dunque a «muoversi verso gli spazi contesi situati tra il locale e il globale in modi che non privilegino lo stato-nazione moderno e il suo ordine istituzionale rispetto alle reti subnazionali o sopranazionali»²⁷; e conclude: «L'Atlantico nero [...] indica nuovi modi, pluralistici e decentrati, di comprendere non tanto i problemi razziali contemporanei in Europa e in America, quanto il processo stesso di costruzione dell'Europa e dell'America in base ai flussi che

²⁶ *Ivi*, p. 19. Cfr. in proposito anche le considerazioni di Edward Said in *Cultura e imperialismo*, trad. it S. Chiarini e A. Tagliavini, Gamberetti, Roma 1998 [*Culture and Imperialism*, Vintage, New York 1994].

²⁷ GILROY, *The Black Atlantic*, p. 24.

lo attraversano»²⁸. Lo studioso spiega nell'introduzione italiana del 2003, scritta a un decennio dalla prima edizione del libro, come questi flussi siano inesorabilmente cambiati negli ultimi anni e abbiano imboccato nuove direzioni nel periodo post-11 settembre, con le sue ricadute fondamentalistiche, la lotta al terrore intrapresa dall'Occidente e la recrudescenza delle politiche anti-immigrazione e pro-respingimento in Europa, tutti fenomeni che richiedono una riconsiderazione del nuovo assetto globale e che riaprono il dibattito sulla diaspora, africana e non, rendendolo più attuale e scottante che mai. Quello che tuttavia nella sua introduzione del 2003 Gilroy ancora non poteva sapere è che da allora la ribalta mondiale ha vissuto un ulteriore cambiamento: le elezioni presidenziali americane del 4 novembre 2008 hanno proclamato Barack Obama, figlio di un keniano e di un'americana bianca di Hawaii, il quarantaquattresimo presidente degli Stati Uniti²⁹. Il dibattito, in conclusione, deve tenere presente un fatto incontrovertibile: oltre a essere colpite, le diaspore colpiscono e continueranno a colpire ancora, talvolta riuscendo persino a rimediare parzialmente ai torti storici subiti, modificando le dinamiche del potere stesso che le ha prodotte.

Bibliografia essenziale

- «African and Black Diaspora: An International Journal», Routledge, Taylor & Francis Group.
- BENEDICT ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it. M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2009 [*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983 (2nd edition 2006)].
- ARJUN APPADURAI, *Modernità in polvere*, trad. it. P. Vereni, Meltemi, Roma 2001 [*Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996].

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ V. B. OBAMA, *I sogni di mio padre. Un racconto sulla razza e l'eredità*, trad. it. C. Cavalli e G. Nicola, Nutrimenti, Roma 2007 [*Dreams from My Father. A Story of Race and Inheritance*, Three Rivers Press, New York 2004].

- JANA EVANS BRAZIEL, *Diaspora: An Introduction*, Wiley-Blackwell, Malden 2008.
- GÉRARD CHALIAND, JEAN-PIERRE RAGEAU, *The Penguin Atlas of Diasporas*, Penguin, Harmondsworth 1995 [*Atlas de Diasporas*, Odile Jacob, Paris 1991].
- REY CHOW, *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- JAMES CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, trad. it. G. Lomazzi e M. Sampaolo, Bollati Boringhieri, Torino 2008 [*Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1997].
- ROBIN COHEN, *Global Diasporas. An Introduction*, University of Washington Press, Seattle 1997.
- «Diaspora: A Journal of Translation Studies», University of Toronto Press, Toronto.
- NURUDDIN FARAH, *Rifugiati. Voci della diaspora somala*, trad. it. A. Di Maio, Meltemi, Roma 2003 [*Yesterday, Tomorrow. Voices from the Somali Diaspora*, Cassel, London-New York 2000].
- PAUL GILROY, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. M. Mellino e L. Barberi, Meltemi, Roma 2003 [*The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London-New York 1993].
- STUART HALL, *Identità culturale e diaspora*, in *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, pp. 243-261. [*Cultural Identity and Diaspora*, in J. RUTHERFORD (a cura di), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990, pp. 222-237].
- JOSEPH E. HARRIS, *Global Dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, Washington D.C. 1982.
- RAJAGOPALAN RADHAKRISHNAN, *Diasporic Mediations: Between Home and Location*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- WILLIAM SAFRAN, *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*, in «Diaspora», 1:1 (1991), pp. 83-99.
- GABRIEL SHEFFER, *Diaspora Politics. At Home Abroad*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- KHACHIG TÖLÖLYAN, *The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface*, in «Diaspora», 1:1 (1991), pp. 3-7.
- PAOLA ZACCARIA, *Studi sulla diaspora*, in M. COMETA (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Meltemi, Roma 2004, pp. 455-463.