

AII

Antonio Stopani

Geografia delle diaspore



Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-XXXX-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2013

Indice

- 7 *Introduzione*
- 13 **Capitolo I**
Definire la diaspora. La costruzione di un concetto tra scienze sociali e geografia
- 1.1. Diaspora, 13 – 1.1.1. I primordi e il ruolo della geografia, 15 – 1.1.2. Il tempo delle tipologie, 17 – 1.1.3. I limiti della tipologizzazione, 22 – 1.1.4. Le critiche post–moderne, 25 – 1.1.5. Verso una geografia storica delle diaspore, 30 – 1.1.6. Le diaspore come strutture territoriali reticolari, 31 – 1.1.7. Le diaspore come processi, 34 – 1.1.8. La diaspora come movimento sociale, 36 – 1.2. Conclusioni, 38.
- 43 **Capitolo II**
Tipologie di diaspore. Un approccio macroanalitico
- 2.1. Introduzione, 43 – 2.2. Diaspore delle vittime, 45 – 2.2.1. *La diaspora armena*, 46 – 2.3. Diaspore commerciali: i casi cinese e libanese, 53 – 2.3.1. *La diaspora cinese nel sud–est asiatico*, 54 – 2.3.2. *La diaspora libanese*, 59 – 2.4. Diaspore culturali, 64 – 2.4.1. *Il caso africano*, 66 – 2.4.2. *I Caraibi, l’Africa, l’Occidente: una nuova visione della condizione diasporica*, 71.
- 75 **Capitolo III**
Fare luoghi, intrecciare reti. Diaspore, legami comunitari e territorializzazione
- 3.1. Introduzione, 75 – 3.2. Catene migratorie e parentela: famiglia in diaspora, 77 – 3.2.1. *La casa: la rielaborazione del legame diasporico nell’intimità domestica*, 79 – 3.2.2. *Le dimensioni del radicamento locale e del legame diasporico: casa, quartiere, lavoro*, 82 – 3.2.3. *La tecnologia, fabbrica di legami transnazionali: stampa, nuovi media e viaggi*, 85 – 3.2.4. *Marcare lo spazio pubblico: monumenti e luoghi della memoria*, 87 – 3.3. Organizzarsi in comunità: istituzioni locali, 90 – 3.3.1. *Partecipazione associativa e spazio*

politico locale: il caso palestinese ad Atene, 95 – 3.3.2. Una configurazione diasporica frammentata: il caso tibetano, 97 – Conclusione, 100.

103 **Capitolo IV**

Una geografia politica delle diaspore

4.1. Introduzione. Diaspore e nazionalismi, 103 – 4.2. Le diaspore dal pre-nazionale al post-nazionale, 106 – 4.3. I molteplici intrecci tra territorialità diasporiche e nazionali: il caso croato, 109 – 4.4. Lo Stato greco e le sue diaspore, 114 – 4.5. Diaspore, Stati e cittadinanza, 119 – 4.6. Le ineguali “indianità” della diaspora indiana e la cittadinanza, 121 – 4.7. Diaspora, conflitti internazionali e sviluppo, 125 – 4.8. Nuove tecnologie, migrazioni e diaspore, 129.

135 *Conclusione*

143 *Bibliografia*

Introduzione

Questo libro nasce dall'esigenza di fare il punto sulla discussione del concetto di diaspora che, malgrado la larga diffusione nelle scienze sociali a livello internazionale (anglosassone e francese in particolare), ha trovato una scarsa eco in Italia. Pur avendo intensamente partecipato al rinnovamento delle indagini e delle metodologie di studio sulle migrazioni internazionali (Brusa, 1997, 1999 e 2002; Cristaldi, 2012), i geografi italiani hanno ritenuto raramente opportuno tematizzare le proprie ricerche con la nozione di "diaspora"¹. Non vogliamo qui tentare una spiegazione di una tale scelta. È un fatto, tuttavia, che il termine "diaspora" non sia discusso nel quadro dell'analisi dei fenomeni migratori né faccia l'oggetto di una qualche forma di teorizzazione. Ciò non può non colpire soprattutto a fronte dell'effervescenza del dibattito e della produzione scientifica, per esempio, tra i geografi francesi. Fin dagli anni 1980, essi si sono confrontati in uno sforzo definitorio della nozione di "diaspora" rispetto a una migrazione, successivamente si sono impegnati in un dialogo con le altre scienze sociali (studi politici, antropologici e sociologici) cercando di elaborare una prospettiva geografica.

Il presente lavoro non intende tuttavia pervenire a un bilancio ancorché provvisorio di un campo di ricerca che non cessa di essere attraversato da discussioni e proposte metodologiche e da approfondimenti condotti a partire da casi-studio. A questo proposito, basti pensare che questo filone di indagini ha dato vita nel mondo anglosassone — così sensibile a promuovere e organizzare l'ibridizzazione disciplinare in nuovi campi di ricerca (*border studies*, *feminist studies*, *post-colonial studies*, *transnational studies*. . .) — all'ambito di studi dei *diaspora studies*. Certo, la rapida moltiplicazione degli usi del termi-

1. Fa eccezione il recentissimo e interessante lavoro di Silvia ARU, *Territori e lingue in diaspora. Italiani a Vancouver*, Pisa, Pacini, 2012, di cui ho potuto tenere solo parzialmente conto. Dal punto di vista teorico, tuttavia, distingo il mio approccio dal quello dell'autrice citata nel senso che preconizzo una metodologia multi-situata e multi-scalare di ricerca.

ne “diaspora” è lontana dall’essere un fenomeno spontaneo. Essa è stata, infatti, stimolata da iniziative editoriali di non poco conto: la rivista canadese *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* fondata nel 1991 dallo studioso americano di origine armena Khachig Tölölyan ha svolto un ruolo importante in questo senso seguita un decennio più tardi dalla rivista francese *Diaspora. Histoire et Sociétés* creata nel 2002 e che riunisce, a dispetto dell’intitolazione, specialisti di tutte le discipline sociali. Si tratta, inoltre, di un campo di studi che, nel ventennio 1990–2010, ha conosciuto delle opposizioni teoriche importanti alla cui ricostruzione è dedicato il primo capitolo. Per avere un’idea delle polarizzazione e delle tensioni interne ai *diaspora studies*, basti pensare che, accanto a volumi che si prefiggono di restituire calendoscopicamente la diversità delle posizioni teoriche assunte dai vari studiosi (Anteby–Yemini, Berthomière, Sheffer, 2005; Berthomière, Chivallon, 2006), altre iniziative rispondono a una logica riduttivista e tutta politica del dibattito: esse affermano di voler riflettere lo stato dell’arte ma in realtà riflettono solo una particolare prospettiva teorica che esclude di proposito i punti di vista contrari (Evans Braziel, Mannur, 2003).

Fare il punto sulla letteratura sulle diaspore significa ricostruire le tappe fondamentali del dibattito internazionale e rivisitare gli scritti teorici cruciali per capire perché la categoria della diaspora ha assunto un’importanza crescente nelle scienze sociali. Non si è trattato, quindi, di restituire la totalità delle posizioni teoriche — un tale obiettivo avrebbe imposto un dialogo a più voci e un intero volume — ma di proporre una mappa critica dei maggiori suggerimenti emersi negli ultimi trenta anni che hanno concorso a strutturare la discussione. Un tale lavoro ha dovuto fare una selezione degli scritti prodotti in questo lasso di tempo a partire dalla sensibilità e dagli interessi di chi scrive approfondendo alcuni aspetti a discapito di altri che risulteranno solo accennati o meno sviluppati. Lo stesso dicasi per i casi mobilitati a sostegno dell’argomentazione che non sono stati scelti in base a un principio di esaustività. Non si trattava, infatti, di vagliare il vasto mondo dei fenomeni migratori e delle minoranze dando ad alcuni una patente di diasporicità e negandola ad altri. Sosteniamo infatti che la diasporicità non è una qualità che un collettivo avrebbe una volta per tutte distribuendola tra i suoi membri e trasmettendola ai suoi discendenti. La diasporicità è una chiave di lettura del più vasto fenomeno delle aggregazioni collettive e della produzione di identità

che mette in evidenza ed esplicita la dimensione spaziale delle relazioni che le sottendono e le sostanziano. Esprimendoci nei termini eleganti di Christine Chivallon (2004, p. 12), potremmo dire che “diaspora” è una categoria analitica che persegue epistemologicamente il fine di riunire o agglomerare attraverso lo spazio una moltitudine dispersa nello spazio.

Ecco che allora la ricostruzione della controversia scientifica sulle diaspore non è un’operazione fine a se stessa. Attraverso di essa, l’autore di queste pagine si prefigge lo scopo di prendere posizione all’interno del dibattito in corso cercando di evidenziare l’interesse della geografia per un’analisi delle dinamiche spaziali intrinseche alle diaspore. In questo senso, sottolineeremo che il concetto di “diaspora” non può ridursi a semplice sinonimo di migrazioni di massa o del risultato di queste ultime nel senso della pluralità di destinazioni di migranti a partire da un medesimo territorio o Stato. Né la parola “diaspora” può presentarsi come un nuovo modo di designare delle comunità etniche composte da migranti e/o dai loro discendenti mai del tutto assimilati o integrati nella società di accoglienza. Lo studio delle modalità e delle forme con cui individui e singoli gruppi di migranti continuano — per un periodo variabile di tempo — a intrattenere degli scambi materiali e simbolici con i luoghi e le società di origine così come l’analisi degli effetti del mantenimento di tali relazioni è al centro delle interrogazioni degli studi transnazionali (Boccagni, 2012).

Riteniamo che, all’interno di questa corrente di studi, la nozione di diaspora acquisisca una specifica carica denotativa solo se la proliferazione dei poli di dislocazione di un gruppo migrante è accompagnata dall’attivazione consapevole di legami tra di loro, legami che possono essere — cumulativamente o separatamente — economici, politici, affettivi, culturali. Allo stesso modo, preconizziamo il superamento del discorso sulle identità multiple dei migranti, sulla coscienza diasporica intesa come un processo dinamico di trasformazione e ibridizzazione permanenti: ovvero un invito a sostanziare l’evocazione di forme aperte di identificazione collettiva e l’affermazione della frammentazione del senso di luogo di residenza, nativo o di origine in una pluralità di appartenenze a molteplici località. La diaspora è un’entità collettiva che costituisce in se stessa uno spazio o un luogo di identificazione malgrado la sua frammentazione in più e diversi contesti nazionali.

L'immagine della diaspora come rete multipolare caratterizzata da relazioni interpolari di natura e intensità diversa e mutevole nel tempo sarà approfondita e motivata nel corso delle pagine che seguono. Basti per ora dire che lo studio della messa in opera e del mantenimento di tali connessioni — discontinua nel tempo e con proprie, cangianti gerarchie spaziali — impone un'analisi multiscalare delle pratiche di territorializzazione. Non è sufficiente, infatti, studiare come gli individui o dei gruppi si confrontino con il problema di un nuovo radicamento nelle località di trasferimento investendo lo spazio domestico e pubblico con le proprie attività (ricreative, politiche, economiche, religiose, commemorative, ecc.). Tali pratiche — su cui anche per l'Italia non mancano le analisi geografiche² — sono condivise da tutti i gruppi migranti. Occorre inoltre indagare come — ossia su iniziativa di chi, con quali aspettative, attraverso quali attività — delle connessioni sono attivate tra i diversi poli migratori e delle risorse sono mobilitate per creare e conservare uno spazio transnazionale reticolare attraverso cui circolano persone, informazioni, beni materiali e immateriali. I capitoli 2 e 3 sono dedicati a illustrare le varie dimensioni (locale, regionale e internazionale) di una possibile analisi geografica multiscalare in senso affermativo ma critico. Parlare di diaspora non significa, infatti, trascendere le differenze di classe, di genere e talvolta di razza in una sorta di nuova entità etno-nazionale solidale e coesa: indicheremo anzi nel capitolo 1 e nella conclusione alcuni antidoti a questo pericolo di essenzializzare identità, comunità e partecipazione.

La diaspora del termine diaspora — per riprendere il titolo di un brillante articolo di alcuni anni fa dedicato alla critica della proliferazione dell'uso di questa parola nelle scienze sociali (Brubaker, 2005) — si è oramai affermata al punto di poter fare a meno di trattare l'argomento introducendo e illustrando il caso ebraico. È vero, questo ultimo — lo vedremo nei capitoli successivi — ha svolto e continua talvolta a svolgere una funzione paradigmatica non solo nella ricerca accademica ma anche nelle strategie discorsive degli attori alla prese

2. Alcuni titoli più recenti comprendono Guido Lucarno (ed.), *La frontiera dell'immigrazione. Dinamiche geografiche e sociali, esperienze per l'integrazione a Baranzate*, Milano, FrancoAngeli, 2013; Flavia CRISTALDI, *Immigrazione e territorio. Lo spazio con/diviso*, Bologna, Patròn, 2012, nonché i saggi raccolti da Girolamo Cusano (ed.), *Spazi contesi spazi condivisi. Geografie dell'interculturalità*, Bologna, Patròn, 2010.

con la costruzione sociale della propria esperienza migratoria e l'affermazione della propria diasporicità. Se è possibile esimerci dal trattare lungamente il caso ebraico, è anche perché il modello che questo ha offerto era fondato su una nozione di *homeland* — terra di origine e di aspirato ritorno — che era un luogo fortemente connotato in senso geografico, religioso, culturale e politico. Sulla scorta delle critiche post-coloniali, la letteratura contemporanea ha invece integrato un significato più instabile di residenza come luogo di ibridizzazione e di rielaborazione culturale. La stessa esperienza diasporica ebraica, d'altronde, è stata oggetto di alcune rivisitazioni in questa direzione. Così Daniel Boyarin e Jonathan Boyarin (1993) hanno sviluppato una critica dell'ideologia sionista accusandola di aver connesso troppo rigidamente e univocamente il popolo ebraico come soggetto politico al riferimento a una patria intesa in termini strettamente geografici: la Palestina. Secondo i due studiosi — le cui posizioni sono state successivamente accusate di essere altrettanto estreme quanto quelle da loro attribuite solo al sionismo e, per questo, disapprovate — i sentimenti di appartenenza della diaspora ebraica si sono a lungo fondati su connessioni intergenerazionali tra consanguinei e tra comunità separate nello spazio lasciando la terra di origine in una dimensione essenzialmente utopico-religiosa o escatologica.

La visione delle diaspore come costellazioni di poli migratori sopra richiamata si presta perfettamente a frammentare il supposto senso di unità e fissità delle appartenenze: politiche, culturali, religiose. Elena Dell'Agnese (2010) ha ricordato recentemente che la costruzione identitaria in situazione di diaspora non consiste nella replica dei tratti culturali di origine ma in un'operazione di selezione creativa in quanto votata alla contaminazione con altre culture tra cui quella del luogo di residenza. Si tratta di un processo interpretativo della cultura originaria aperto che impegna diversamente gli immigrati propriamente detti e le generazioni che ne discendono. In questo senso, la nozione di diaspora permette di ripensare le questioni del nazionalismo e delle relazioni tra cittadinanza e Stati-Nazione nell'epoca contemporanea caratterizzata da un'accentuata mobilità internazionale. Nel contesto della globalizzazione, la nazione come unità politica ha subito una trasformazione significativa nella sua capacità di modellare la pluralità delle appartenenze in delle identità nazionali omogenee dal punto di vista giuridico, politico e culturale. Il fenomeno che va sotto il nome

non privo di ambiguità di de-territorializzazione — intesa, appunto, come la rottura di quel legame (giuridico-economico-culturale) tra una società e il territorio nazionale che le politiche nazionali/ste hanno creato e diffuso nel corso del Novecento — non è da considerare sinonimo di una nuova era post-nazionale caratterizzata dalla scomparsa graduale delle territorialità stato-centriche ma di una loro talvolta confusa riconfigurazione. Nel presente contesto mondiale contraddistinto da flussi sempre più rapidi e intensi di capitali, persone e informazioni, la diaspora si rivela una nozione atta a mettere in evidenza delle forme sociali specifiche di riterritorializzazione che certi gruppi di migranti perseguono attivando e cercando di stabilizzare nuove trame spaziali di relazioni reciproche. Inspirandoci alla teorizzazione di Claude Raffestin (1980 e 1984 in particolare)³, nel capitolo 4 guarderemo alle diaspore come costruzioni sociali e territoriali che, per essere diverse dalla territorialità statale, non sono tanto alternative o subordinate a questa ultima ma con essa interagiscono dialetticamente. Mobilitando la letteratura geografica più recente, cercheremo allora non di opporre diaspora e Stati-Nazione come fossero delle entità politiche concorrenti ma di osservare le loro diverse articolazioni nello strutturare lo spazio geopolitico. Temi come quelli della cittadinanza e dei diritti dei migranti, del ruolo che le diaspore svolgono a distanza nei processi di *State-building*, nell'innescare, alimentare o pacificare i conflitti nelle rispettive terre di origine o, infine, nel promuovervi lo sviluppo economico, la diffusione di innovazioni tecnologiche o di modelli politici democratici risultano altrettante questioni che la geografia — politica in particolare — può concorrere a delucidare.

3. Il termine di *territorializzazione* è usato da Raffestin per designare l'insieme delle pratiche sociali (economiche, culturali...) attraverso cui gli attori sociali si radicano e radicano le proprie interazioni fissando nodi e intrecciando reti. Per meglio sottolineare il carattere trasformativo di tale processo, Raffestin usa la triade *territorializzazione-deterritorializzazione-riterritorializzazione* per indicare la dinamicità — cioè l'apertura storica — della costruzione, perdita e ricostruzione delle relazioni e delle loro trame spaziali. Se la deterritorializzazione significa la perdita dei riferimenti territoriali precedenti, dei limiti e delle polarità pre-esistenti causata dall'irrompere di innovazioni economiche e tecnologiche o da eventi politici e demografici o ancora dall'emergere di nuove relazioni, la riterritorializzazione si riferisce alla diffusione di innovazioni, dalla stabilizzazione dei fenomeni responsabili degli squilibri de-territorializzanti e alla ricostruzione di una struttura territoriale dotata di limiti e polarità nuovi.

Definire la diaspora. La costruzione di un concetto tra scienze sociali e geografia

1.1. Diaspora

Il successo del termine diaspora nelle scienze sociali è recente. Fino agli anni Settanta, esso serviva essenzialmente a descrivere l'esperienza storica del popolo ebreo espulso dalla Palestina dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. Etimologicamente, la parola "diaspora" deriva dal greco *diaspirein*, disseminare, composto da *dia-* (attraverso) e *speiren* (seminare). Essa è stata usata per la prima volta nella traduzione greca dei testi biblici redatti in ebraico e aramaico effettuata in Alessandria d'Egitto dalla locale comunità ebraica (detta la Bibbia dei Settanta) e destinata alle altre comunità sparse nel mondo ellenistico (III sec. a.C.). *Diaspirein* veniva a tradurre il verbo ebraico *gallah* (partire in esilio) e il sostantivo *diaspora* i termini ebraici *galût* e *golah*, dispersione, esilio già utilizzate per descrivere la cattività babilonese (Bruneau, 2004). Il rapporto tra *diaspora* e *galût* non è però di un'aderenza perfetta: anche perché, nel corso della storia ebraica, il primo è stato utilizzato per descrivere il processo geografico di dispersione a partire da un centro originario, mentre il secondo ha designato la condizione di esilio caratterizzata dal sentimento di perdita di questo stesso centro. Se, comunque, la lingua ebraica ha caricato la parola diaspora di una connotazione negativa legata all'evento traumatico della dispersione coatta e dell'esilio, l'uso fattone dai greci era invece positivo designando l'insieme di quelle migrazioni per lo più volontarie e pianificate che hanno dato luogo alla fondazione di colonie nel Mediterraneo.

Quando il termine diaspora compare per la prima volta nei dizionari europei all'inizio del Novecento (Dufoix, 2011), esso è strettamente riferito al processo di dispersione spaziale della popolazione ebraica in comunità che hanno conservato un alto grado di coesione interna

attraverso la religione. La disseminazione geografica di comunità ebraiche — lontano dall'interrompersi con questo episodio fondatore — è continuata nel corso del tempo in seguito all'emigrazione di gruppi verso altre destinazioni nel Nuovo Mondo. Il senso del concetto di diaspora va al di là della dispersione spaziale: esso evoca almeno due legami sociali che tengono assieme gruppi di comunità. Il primo si riferisce alla diaspora come un'entità sociale la cui coesione è fondata su circuiti di scambi (economici, matrimoniali, culturali) che insieme determinati di comunità intrattengono tra di loro *malgrado la distanza geografica*. Allo stesso modo, le comunità in diaspora condividono il mito del ritorno nella terra lasciata dagli avi che, nel caso degli ebrei, ha un carattere religioso. Questi due fattori concorrono ad alimentare una coscienza identitaria che si protrae nel tempo trasmettendosi di generazione in generazione.

La vicenda ebraica qui sommariamente richiamata è stata a lungo considerata paradigmatica di una specifica organizzazione spaziale e sociale di altre esperienze migratorie. Nel corso del XIX secolo, questa matrice diasporica è stata applicata ad alcune popolazioni che hanno conosciuto simili vicende traumatiche di sradicamento violento dalla terra di origine e di dislocamento in nuove regioni di accoglienza in seguito all'affermazione degli Stati-nazione. Le popolazioni dette diasporiche sarebbero essenzialmente quelle che non sono riuscite a costituire dei propri Stati-Nazione e che, proprio per rivendicarne uno, sono state perseguitate. Diaspora è stata così utilizzata per descrivere i casi del genocidio degli armeni e dell'espulsione dei greci del Ponte Eusino dall'Asia Minore all'inizio del XX secolo e su cui torneremo a più riprese nel corso di questo lavoro.

Tuttavia è solo molto più recentemente che il concetto di diaspora è stato adottato nelle scienze sociali attribuendolo a gruppi di immigrati. Secondo Judith Shuval (2003), l'assenza del termine fino agli ultimi decenni del Novecento è da identificarsi nel fatto che la perdita dell'identità etnica originaria e il dissolversi dei legami con le regioni di provenienza così come l'assimilazione culturale alle società di accoglienza sono state considerate a lungo come l'unico orizzonte per gli immigrati permanenti. È interessante notare come questa opzione teorica sia stata influenzata dalle stesse politiche assimilazioniste promosse dagli Stati riceventi i flussi migratori (in particolare negli Stati Uniti, in Australia e nell'Europa settentrionale). Allorché tali poli-

tiche assimilazioniste hanno cominciato a dimostrarsi inadempienti rispetto ai propri propositi, il concetto di diaspora è salito alla ribalta dimostrandosi uno strumento più adeguato alla descrizione e alla comprensione dei fenomeni sociali legati alla mobilità nel mondo contemporaneo. Il successo della nozione di diaspora è ormai concordemente legato alla sua efficacia nel rendere conto del mantenimento di un sentimento e di un legame identitari di tipo etnico tra gruppi di migranti originari dei medesimi Stati o regioni con la conseguente formazione di legami comunitari forti tra tali gruppi nonostante la loro separazione spaziale.

In seguito al suo consolidamento nella ricerca accademica e in ragione della sua applicazione allo studio della diffusione spaziale di fenomeni viepiù diversi, si è posto il problema centrale di definire in che cosa consista la specificità della nozione di diaspora rispetto al più vasto campo degli studi migratori, sulle minoranze e sulle comunità transnazionali. Di fronte al rischio che ogni movimento migratorio venga etichettato come diaspora, alcuni scienziati sociali hanno cercato di rispondere a questo obiettivo chiarificatore. Le pagine che seguono intendono ripercorrere le tappe delle principali riflessioni teoriche e proposte metodologiche avanzate nelle scienze sociali negli ultimi decenni. Chiuderemo questa rassegna con un suggerimento circa la possibilità di affrontare lo studio delle diaspore in un'ottica storico-geografica.

1.1.1. *I primordi e il ruolo della geografia*

Nella prima metà del XX secolo, gli studiosi che raramente usano il termine diaspora lo fanno designando due diversi fenomeni che, come abbiamo detto, sono già presenti nella vicenda ebraica.

Diaspora può dunque riferirsi al processo di *dispersione spaziale* a partire da un unico punto di fenomeni tanto diversi quanto sono un idioma, uno stile architettonico e naturalmente gli abitanti di una città, una regione o un'entità politica statale. Diaspora può ugualmente indicare un *gruppo* minoritario che si differenzia e in/tende a distinguersi dalla popolazione maggioritaria per uno o più caratteri etnico-culturali, religiosi o linguistici. In questa seconda accezione, la diaspora-gruppo è tale perché è passata attraverso un'esperienza migratoria contrassegnata da una parte dalla molteplicità dei luoghi

di stanziamento, dall'altra dal mantenimento di tratti (somatici, linguistici, culturali) propri della regione o del popolo originari. Così, parlando della "razza serba" e delle regioni da essa occupate, il geografo francese Jean Brunhes (1912) menziona la Dalmazia, la Serbia, il Montenegro aggiungendovi la "Diaspora", ovvero quei gruppi che, pur vivendo al di fuori di quei territori, manifestano lingua, religione, usi e costumi identici.

La geografia — e quella francese più particolarmente — è l'ambito disciplinare in cui, in un primo momento, si sente il bisogno di esplicitare una definizione più precisa di diaspora rispetto alle migrazioni e, più in generale, agli studi sulla diffusione spaziale di fenomeni culturali e biologici. Nel sua ricerca sulla mobilità umana, Maximilien Sorre (1955) usa la parola diaspora sia per indicare uno spazio di dispersione di alcune popolazioni dopo l'emigrazione, sia per qualificare una comunità etnico-nazionale che si mantiene nella dispersione, sia fondendo le due accezioni. In un saggio di poco successivo (1957), Sorre definisce la diaspora come un gruppo che ha sciamato al di là dei confini nazionali e come lo spazio specifico occupato da queste minoranze in terra straniera.

Interessato alla geopolitica delle popolazioni, Pierre George adotta precocemente il lemma diaspora benché senza inizialmente problematizzarlo. Nell'*Introduction à l'étude géographique de la population du monde* (1951), George parla di "diaspora tedesca" oppure della "diaspora dei nomadi". A proposito dei paesi dell'Europa orientale. Nonostante alcune occorrenze precedenti¹, è solo negli anni 1980, con lo studio *Géopolitique des minorités* (1984), che George si preoccupa di specificare in che cosa consista una diaspora: ovvero una serie di comunità formate per dispersione spaziale di un'emigrazione, alimentate da ondate successive, che conservano e condividono dei caratteri culturali propri in virtù delle relazioni materiali e immateriali che i nuclei demografici di emigranti intrattengono tra di loro e con la regione o località di origine.

1. Nel 1965 (*Géographie de la population*, p. 65), GEORGE usa diaspora per riferirsi alla dispersione degli europei nel mondo in seguito alle scoperte geografiche e alla colonizzazione dei continenti extra-europei, quindi enfatizzando il processo di sparpagliamento spaziale da un focolaio originario. Nel 1976 (*Les migrations internationales*) compare invece il riferimento alla "diaspora cinese" per cercare di indicare l'ampio raggio e la pluralità di destinazioni geografiche che caratterizza le migrazioni cinesi.

Vediamo così emergere tre nuclei tematici e concettuali considerati pertinenti per determinare una diaspora e attorno a cui si organizzerà la discussione successiva: 1) il riferimento a e il rapporto continuativo con un territorio originario comune; 2) la condivisione di codici culturali (lingua, tradizioni, religione...); 3) l'attivazione di connessioni stabili tra i nuclei (tutti?) che permettono scambi di diversa natura.

Prima di proseguire la disamina dei dibattiti, occorre allargare la nostra prospettiva includendo altri campi disciplinari. È necessario sottolineare che la progressiva attenzione dei geografi come Pierre George per una definizione precisa di diaspora corrisponde ad un interesse più generale per una caratterizzazione dei fenomeni diasporici negli studi sociali dalla anni 1970. Mentre la nozione di diaspora si afferma definitivamente nel panorama internazionale della ricerca sociale come una categoria capace di distinguere certe traiettorie migratorie, mentre le vicende e le popolazioni qualificate con questa nozione aumentano esponenzialmente (armeni, greci, cinesi e, negli Stati Uniti, irlandesi, coreani, indiani, portoricani, dominicani...), mentre il carattere di tali vicende si moltiplicano (diaspore commerciali, politiche, religiose), assistiamo a un parallelo sforzo classificatorio delle esperienze suscettibili di ricadere in tale categoria.

1.1.2. *Il tempo delle tipologie*

Il termine diaspora diventa una delle parole-chiave degli studi internazionali e sul nazionalismo in particolare. Allo stesso modo che nella geografia, diaspora è servita fino agli anni 1970 come sinonimo di minoranza che interviene negli affari politici interni del paese di origine oppure operando per l'indipendenza di uno Stato-nazione. Il così detto "nazionalismo di diaspora" si trova legato a un gruppo etnico sparso in più paesi che anelano al ritorno in patria o che rivendicano una più grande autonomia culturale. In entrambi i casi, i membri del gruppo etnico rifiutano l'assimilazione al paese ospite.

In questa prospettiva, i casi-studio suscettibili di essere etichettati come "nazioni" o "comunità di diaspora" sono davvero numerosi. Per illustrare questa specie di nazionalismo a distanza, molti autori ricorrono agli esempi del sionismo, degli libanesi, dei liberiani, dei greci e degli armeni. Questo spinge alcuni autori a proporre delle modellizzazioni, ovvero a classificare le manifestazioni concrete sulla

base di certi caratteri distintivi. Così, secondo Hugh Seton–Watson (1977), esistono cinque modelli di “nazioni di diaspora” a seconda che:

- 1) la dispersione spaziale si coniughi al mantenimento di un'identità culturale intatta sul lungo periodo, come il caso degli ebrei;
- 2) l'emigrazione massiccia di una popolazione diventi maggioritaria nel paese di insediamento come illustrato dal caso dei cinesi e degli indiani;
- 3) l'emigrazione massiva dia vita a comunità che contano numericamente più abitanti della popolazione rimasta in patria, come nell'esempio dei greci, degli armeni o dei libanesi;
- 4) dei gruppi di mercanti originari dei paesi europei si stabiliscano in Africa e in Asia;
- 5) dei gruppi di mercanti mussulmani si trasferiscano lungo le coste dell'Africa orientale e dell'Asia meridionale.

La tipologizzazione di Seton–Watson è stata successivamente criticata per essere troppo aderente a (cioè tributaria di) singole vicende e, quindi, incapace di fornire una griglia di lettura applicabile ad altri casi a meno di aggiungere alla suddetta classificazione i casi via via studiati. Resta comunque il merito di Seton–Watson di aver attirato l'attenzione sulla necessità di approntare degli schemi d'intelligibilità delle diaspore per poter procedere alla loro comparazione.

Nel descrivere e commentare gli autori principali, distingueremo le tipologie internaliste da quelle esternaliste. Per *tipologie internaliste*, si intendono quelle che indagano i particolari contenuti politici (organizzazione, associazioni, istituzioni, partiti con le azioni che ne emanano) e simbolico–culturali (insieme delle rappresentazioni erudite e popolari sulla patria di origine) che tengono insieme e permettono di definire una serie di comunità disperse. Per *tipologie esternaliste* o *funzionaliste*, indichiamo quelle che si propongono di comprendere una diaspora come un sistema sociale particolare di cui occorre comprendere il funzionamento a partire dalle relazioni tra le varie parti che lo compongono.

Le più note tipologie internaliste sono quelle di Sheffer e Safran. Gabriel Sheffer (1986) prospetta l'idea di studiare la diaspora come un gruppo che si distingue dalla società in cui vive sulla base di tre criteri:

- 1) la conservazione di un'identità collettiva all'interno del gruppo diasporico;
- 2) la messa in opera di un'organizzazione (istituzioni, associazioni, gruppi di interesse) indipendente da quelle del paese di origine e del paese di accoglienza;
- 3) l'esistenza di legami materiali (viaggi, rimesse finanziarie, prodotti tipici) e simbolici (opere erudite e divulgative) con la patria.

L'approccio di Sheffer ha il merito di introdurre una dimensione politica che è ricondotta fondamentalmente all'interno del gruppo diasporico come elemento di coesione e di solidarietà tra i suoi membri. Questa dimensione sarà ripresa e sviluppata da altri negli stessi anni. Così William Safran (1991 e 1999) espande e riformula tale tripartizione proponendo di riservare il lemma diaspora alle comunità che:

- 1) sono disperse a partire da un centro originario verso almeno due destinazioni;
- 2) conservano una memoria anche solo simbolica sul centro originario;
- 3) hanno un sentimento di differenza irriducibile nel tempo rispetto alle società di accoglienza;
- 4) mantengono viva la speranza di un ritorno benché in un momento indefinito;
- 5) si impegnano a difendere l'autonomia politica della patria;
- 6) idealizzano il riferimento alla terra di origine come fonte del legame sociale tra i suoi membri.

La lista stilata da Safran ha incontrato un notevole consenso tra gli studiosi pur qua e là emendata. Per esempio, Cohen (2007) nota che il processo di dispersione può essere accompagnato dalla memoria dell'evento traumatico (politico, economico, religioso) che ha indotto l'abbandono della terra originaria costituendo un collante per le comunità esiliate. Tuttavia la coscienza di tale evento doloroso in una popolazione non è spontanea né continua: come un fiume carsico, essa appare e scompare nel corso della storia in corrispondenza di contesti e in certe comunità della diaspora che occorre studiare. Allo stesso modo, un gruppo diasporico può essere impegnato non solo

alla difesa dell'autonomia della patria di origine ma anche nella sua creazione — come nel caso dei kurdi oggi — a partire dall'esperienza diasporica. Inoltre, quattro dei sei punti enumerati da Safran riguardano il rapporto con la terra di origine mentre le relazioni tra le comunità diasporiche restano largamente implicite.

Il dibattito sulle tassonomie si sviluppa in un primo momento nella più ampia discussione sulla natura e le origini delle nazioni. La diaspora permette agli studiosi sopra citati di riprendere e in particolare di reagire alle “prospettive primordialiste” delle nazioni, ovvero a quelle opinioni che pretendono di attribuire un carattere biologico, quindi innato, delle nazioni e delle identità nazionali. Questa critica è stata condivisa da due approcci del nazionalismo detti “modernisti” e “etno-simbolici” teorizzati rispettivamente da Ernst Gellner (1981) e Anthony Smith (1971; 1998). Secondo il primo, le nazioni sono il prodotto totalmente nuovo di una nuova epoca — la modernità — caratterizzata dal tramonto delle società agrarie del passato e dall'avvento di una società industriale, dalla creazione di istituzioni e di tecniche di controllo, persuasione e inquadramento delle persone (la scuola, l'esercito, la burocrazia, il diritto, la stampa, la fabbrica) il cui scopo ed effetto è di ampliare lo spazio d'azione delle élite oltre gli orizzonti regionali e di suscitare un'affiliazione collettiva in un nuovo tipo di comunità territorializzata, la nazione. Smith ritiene invece che le nazioni moderne — nate cioè dal XVIII secolo in avanti — si sarebbero fondate su dei patrimoni culturali (tradizioni letterarie, folcloriche, ecc.) e dei legami e sentimenti etnici preesistenti. Le identità nazionali sono quindi lo sviluppo e la rielaborazione di tali “materiali” culturali e di tali solidarietà etniche che l'ideologia nazionalista ha dotato di una base territoriale. Dovendosi confrontare con il problema della rielaborazione contemporanea di prodotti culturali e comunità anteriori, l'opzione etno-simbolica cerca di identificare le caratteristiche di questa opera di riadattamento: 1) l'adozione di un nome collettivo, 2) l'elaborazione di una mitologia delle origini comuni, 3) la fondazione di una memoria storica condivisa, 4) l'identificazione di tratti culturali distintivi, 5) la definizione territoriale di una patria, 6) la promozione di un senso di solidarietà². È interessante notare come questi sei punti corrispondano tematicamente alla tassonomia di Safran concentran-

2. Per una rassegna e una discussione del dibattito, cfr. KELLAS (1991).

dosi sulla ricerca di un etnonimo, un territorio, delle origini, una mitografia, una memoria e delle distinzioni culturali. Laddove per Smith, tuttavia, si tratta di studiare la continuità semplicemente sul piano storico — dalla comunità tradizionale alla nazione moderna — per Safran la diaspora pone e interroga la continuità anche in termini spaziali. La spazialità della diaspora è intrinseca al movimento migratorio che le dà vita (e talvolta l'alimenta nel tempo) ed è evidenziata dal mantenimento delle relazioni con il luogo di origine.

Di fronte al rischio di veder aumentare a dismisura le voci delle classificazioni, altri autori hanno, nel corso degli anni 1990, sviluppato delle tipologie esternaliste per poter comprendere la pluralità delle diaspore riducendone l'infinita varietà fenomenologica. Alain Medam (1993) ha avanzato l'idea che la tipologia della diaspore debba stabilirsi a partire dal grado di omogeneità e di dinamismo delle organizzazioni diasporiche. Secondo lui, le diaspore si distinguono essenzialmente in *crystallizzate* e *fluides*: laddove le prime sono caratterizzate da una forte strutturazione attorno ad un unico polo della diaspora, le seconde sarebbero ramificate in una rete transnazionale composta da diversi poli senza che nessuno di essi assurga a fulcro o punto di riferimento per tutti gli altri.

Il geografo Michel Bruneau (1994) propone invece di domandarsi quale sia il tratto distintivo che concorre a strutturare l'omogeneità di un gruppo diasporico. In questo senso, egli ravvisa tre tipi di diaspora: le diaspore imprenditoriali — come quelle cinese e libanese — in cui le relazioni diasporiche si organizzano principalmente attorno alle attività economico-finanziarie; le diaspore religiose — come quelle greca e ebrea — e le diaspore politiche — come quelle palestinese, kurda e tibetana — sarebbero invece cementate rispettivamente sulla condivisione di pratiche relative alla religione e alla (ri)fondazione di uno Stato nella terra di origine.

Robin Cohen suggerisce un'opzione diversa. Secondo lui, fermo restando che una diaspora si riferisce a una popolazione emigrata e stabilita in più paesi diversi da quello di origine, le diaspore sono divisibili in:

- 1) diaspore di vittime (africane, ebrea, armena);
- 2) diaspore di mano d'opera (italiana, indiana, magrebina);
- 3) diaspore imperiali (britannica);

- 4) diaspore imprenditoriali (cinese, libanese);
- 5) diaspore culturali o deterritorializzate (caraibica, tzigana).

Per Robin Cohen, l'approccio etnografico e il metodo cumulativo devono essere difesi in quanto alla base della comparazione e della comprensione scientifica della diversità delle esperienze etichettabili come diaspore. Quando si parla di "caratteri comuni", l'aggettivo "comune" non significa che ogni diaspora deve presentare contemporaneamente la totalità degli elementi elencati, bensì che ognuno di essi concorre a caratterizzare l'esperienza diasporica *in generale*. Cohen paragona l'esperienza diasporica a una corda che è composta da un certo numero di fili intrecciati. Le tipologie sono per lui importanti perché permettono di enumerare i fili distinguendone la natura (la dispersione, il legame con la patria, la memoria collettiva dell'emigrazione, ecc.). A seconda del numero di fili presenti e da quanto strettamente sono intrecciati tra loro, avremo dei tipi di diaspora diversi.

1.1.3. I limiti della tipologizzazione

La maggior parte degli autori su citati invocano la necessità di ancorare le tipologie a procedimenti empirici per cogliere i tratti distintivi delle diaspore per poter approntare una tassonomia adeguata al lavoro di comparazione. Tuttavia, il lavoro di riduzione della complessità affrontato è stato progressivamente criticato per diverse ragioni fino a rimettere in discussione l'utilità stessa del procedimento di classificazione tipologica.

Un punto critico è stato individuato nella metodologia stessa soggiacente la formulazione di tassonomie. Secondo Butler (2001), per esempio, la maggior parte delle definizioni di diaspora si sono basate per lo più su singoli casi-studio che, di volta in volta, hanno messo in luce un carattere particolare. Se questo approccio — definito "etnografico" da Butler — si è rivelato capace di affinare la riflessione (per es. non rendendo automatico il considerare una comunità come diasporica per il semplice fatto di essere situata al di fuori dello Stato di origine; oppure perché i suoi membri sono nati nelle località prodotte dalla dispersione; oppure ancora perché i suoi componenti hanno condiviso una storia e/o un'attualità di discriminazione), tale approccio riposa su un procedimento cumulativo. In altri termini, ogni caso-

studio serve a mettere in valore un suo certo carattere (o una serie di suoi caratteri) che non è normativo di ogni diaspora ma solo di alcune di esse. La somma dei caratteri — nessuno generalizzabile di per se stesso — evidenziati dai vari casi—studio è supposta comporre una lista di attributi che non si troveranno *tutti* incarnati nella storia di tale o talaltro caso. È così che nascono in un certo senso gli elenchi di Safran o di Cohen che enumerano la dispersione geografica, l'estraniamento dal paese di stanziamento e lo sviluppo di una coscienza etno—nazionale, l'esistenza di una mitologia della madre—patria e l'idealizzazione del ritorno, il mantenimento di relazioni con la patria e l'instaurazione di legami (economici, culturali, matrimoniali) con altri gruppi originari della stessa terra e dello stesso movimento migratorio. Lo scopo di tale lista è di consentire lo sforzo comparativo di tutte le diaspore indipendentemente dall'epoca e dalla base religiosa, politica, ecc. Questo modo di procedere, tuttavia, non è privo di conseguenze sulla proliferazione delle diaspore laddove prima si vedevano movimenti migratori. È sufficiente infatti identificare uno degli elementi della lista per rivendicare l'etichetta di diaspora.

Un ultimo punto critico riguarda la scarsa sensibilità verso le dimensioni spaziale e temporale delle diaspore anche tra i geografi. Per quanto riguarda la dimensione spaziale, per esempio, le tipologie riducono solitamente l'esperienza diasporica a due poli geografici tra cui si svolge ogni forma di mobilità: il luogo di partenza e quello di arrivo. I legami simbolici e le connessioni materiali che i gruppi costruiscono e mantengono in diaspora riguardano più le società di accoglienza e le società di origine piuttosto che le relazioni tra i diversi poli della diaspora. Avendo ignorato questo aspetto spaziale, rari sono gli autori che si sono interessati a ricostruire empiricamente la rete dei rapporti tra i poli diasporici. Se Bruneau (1994) e Medam (1993) riconoscono che le diaspore in quanto gruppi sono rese coese da legami di solidarietà, essi si preoccupano più di stabilire la natura delle loro relazioni (imprenditoriale, religiosa, politica) che di studiare concretamente il processo di strutturazione di tali rapporti in forma di rete. Una conseguenza maggiore è che, quando si parla di territorializzazione, la quasi totalità degli autori si riferisce allo studio della "sedentarizzazione", ossia del modo in cui un gruppo di migranti si è costituito in singole località e a quello dei suoi rapporti con il paese natale.

Ne deriva un'accezione riduttiva di territorializzazione che si fo-

calizza esclusivamente sulla presenza di legami dei migranti con il luogo di origine come unica condizione d'esistenza di una diaspora. Quel che distingue una diaspora da altre modalità migratorie non risiederebbe, invece, proprio nella capacità di instaurare delle relazioni tra i molteplici poli di una popolazione dispersa geograficamente? Se rispondiamo positivamente a questa domanda — come crediamo indispensabile — non è necessario comprendere l'esperienza diasporica includendo anche la dimensione temporale nella sua analisi? Nicolas Van Hear (1998) fa notare come una diaspora non sia il semplice risultato di una dispersione geografica di un gruppo di migranti. Essa è costituita invece da una nebulosa di località separate geograficamente ma in contatto tra loro attraverso circuito di scambi sociali, economici, politici, culturali. Ora, perché tale nebulosa assuma una configurazione reticolare attraverso l'attivazione di scambi è necessario una stabilità nel tempo dei diversi gruppi di migranti nelle località di residenza. Se infatti un gruppo di emigranti ritorna definitivamente in patria o si dissolve nelle società d'accoglienza, ci troviamo di fronte — osserva Van Hear — a un tipo di mobilità geografica e di comunità diverso dalle diaspore.

Le proposte di tipologizzazione di quelli che dovrebbero essere i caratteri comuni delle diaspore rispetto ad altre forme di mobilità nello spazio si è scontrato, quindi, con un'assenza o una troppo debole problematizzazione dei processi di territorializzazione propri delle diaspore, della multipolarità della rete diasporica e dell'interpolarità delle relazioni che la contraddistinguono. In tal modo, gli sforzi definitivi e classificatori hanno finito per prestare il fianco alle critiche post-moderne ben più radicali di quelle qui sopra richiamate. Come Butler (2001) avverte giustamente, molta letteratura sulle diaspore è incorsa nel pericolo dell'essenzializzazione delle identità sottovalutando il fatto che il senso di appartenenza non è fisso ma dipende dai contesti in cui e dai partner con cui gli attori interagiscono. Se le nostre identità sono molteplici, che cosa implica parlare di diaspora africana/ebraica/italiana/ecc. se non banalizzare la complessità delle forme d'appartenenza individuali restringendole negli angusti confini del gruppo diasporico? Tanto più che anche la coesione di un gruppo diasporico è sovente più supposta che verificata: più identità diasporiche possono infatti frammentare la compattezza del collettivo differenziandone aspirazioni e modi di vita. Data una diaspora

(greca, armena, ebraica, ecc.), tutte le comunità sono caratterizzate dallo stesso anelito e dallo stesso sforzo per il ritorno in patria, dallo stesso grado di isolamento o integrazione nelle società di accoglienza, dallo stesso tipo di legami tra loro? Insomma ci troviamo di fronte al pericolo di reificare tale o tal'altra diaspora trattandola alla stregua di un gruppo etnico, solidale al suo interno e dotato di confini con l'esterno.

1.1.4. *Le critiche post-moderne*

Le riflessioni di Butler si iscrivono in un più ampio dibattito scientifico che ha rimesso in discussione il concetto di diaspora fino a riformularlo nei suoi contenuti tradizionali illustrati dai vari tentativi di tipologizzazione sopra analizzati. Queste critiche si sono sviluppate nell'ampio alveo del postmodernismo, ovvero di quella congerie di teorie che, dai tardi anni 1980, si sono preoccupati di spiegare la specificità del periodo storico attuale caratterizzato dallo sviluppo di un capitalismo mondiale, dalla globalizzazione della produzione industriale, dalle innovazioni della comunicazione e dei trasporti. I flussi migratori mondiali, le relazioni materiali e immateriali che attraversano e connettono regioni distanti del globo attraverso la circolazione sempre più veloce di persone e beni, di prodotti finanziari e di informazioni sarebbero altrettanti fattori responsabili di fenomeni sociali e culturali inediti. Tra le numerose questioni sollevate, vi è la convinzione che la modernità sarebbe caratterizzata da un nuovo paradigma in cui Stato e territorio perdono molta della loro pertinenza nell'analisi del mondo contemporaneo. La sempre maggiore mobilità della popolazione rimette in causa le certezze geografiche e territoriali assicurate dalle frontiere degli Stati novecenteschi. Le migrazioni della fine del XX secolo appaiono un fenomeno sempre meno caratterizzato dalla fissità dei punti di partenza e di arrivo. Non per niente si ricorre al concetto di "mobilità" per descrivere l'esperienza migratoria contemporanea proprio per sottolineare quanto sia diventato inopportuno parlare di una destinazione finale e quanto i mezzi tecnologici di comunicazione e di trasporto odierni consentano di ridurre lo spazio-tempo tra località molto distanti (Harvey, 1989). Mentre, in base alla stessa logica, alla figura dell'emigrante si sostituisce quella del migrante, l'idea stessa di

identità collettive coerenti e stabili appare sempre meno adeguata a cogliere la specificità del mondo presente.

Alcuni studiosi (Bhabba 1994) hanno cercato di rendere conto di tali posizionamenti coniando nuovi concetti quali “terzo spazio” (*third space*) per definire la condizione del soggetto post-moderno e post-coloniale alla prese con l’ambivalenza dei luoghi dell’esperienza, la duplicità delle affiliazioni politiche, la pluralità e fluidità delle appartenenze territoriali, l’ibridità degli orientamenti culturali. Secondo i teorici postmoderni, la mobilità e la fluidità che caratterizzano i fenomeni sociali e culturali del mondo contemporaneo si oppongono alla stabilità e rigidità delle formazioni comunitarie supposte e imposte dalle ideologie nazionaliste e esportate dal colonialismo. Il ricorso al termine “diaspora” permette di sostanziare tale instabilità e simultaneità delle appartenenze identificandovi l’antitesi della visione essenzialista di comunità promossa dalle ideologie nazionaliste. La diaspora concretizza una forma sociale che si sviluppa insinuandosi negli interstizi delle categorie che il pensiero e la politica occidentali hanno proiettato sulla realtà sociale e geopolitica. Tra uno spazio di origine e uno spazio di sedentarizzazione, la diaspora esprime e incarna la dualità delle identità eccedendo gli spazi mutualmente esclusivi che la logica dell’identificazione nazionale vorrebbe riprodurre.

In questo contesto intellettuale, il concetto “classico” di diaspora è stato sottoposto a una radicale revisione. Una diaspora appare infatti un processo in cui gli attori sono continuamente sollecitati a combinare i loro molteplici passati (tanto quello del luogo nativo quanto quelli delle diverse località abitate) e il presente, a destreggiarsi tra diverse lingue, diversi stili di vita, diversi sistemi normativi in un quadro di permanente provvisorietà. La descrizione di una tale mobilità geografica e culturale — encomiata, non di rado ingenuamente, per essere portatrice di dinamismo, di innovazioni, di creatività — fragilizza la centralità del rapporto al luogo originario nella costruzione del territorio diasporico enfatizzando le ramificazioni, rigetta l’idea di appartenenze omogenee a favore della pluralità, simultaneità, transitorietà dei vincoli identitari. James Clifford ha opposto a questo proposito, un approccio classico “centrato” a un approccio “de-centrato”: mentre il primo è caratterizzato da un legame identitario comunitario declinato da legami di continuità culturale a una origine e da una teleologia del ritorno” (Clifford 1994, p. 306), il secondo enfatizza la molteplicità

dei legami che costruiscono delle solidarietà comunitarie instabili e costantemente impegnate a coniugare radici e itinerari.

Il riferimento e l'attaccamento alla patria come elementi fondanti e collanti dei gruppi in diaspora e l'idea di diaspora come comunità coesa da caratteri di tipo etnico sono insomma rimessi in discussione. L'idea stessa di un centro comune di origine dei migranti è contestato, per esempio, dalla sociologa Ien Ang (1993) a proposito della diaspora cinese. È proprio della situazione di diaspora di confrontarsi piuttosto con il problema di articolare il luogo di provenienza e il luogo dove ci si trova. Ma questo lavoro di articolazione è costantemente riproposto dalla mobilità del migrante diasporico. Per questo motivo più che di identità si preferirà parlare di *identificazioni* che si rinnovano nella traiettoria migratoria di ciascuno. In questo senso i concetti di coscienza collettiva, appartenenza, etnicità devono essere riformulati: certo i gruppi diasporici si definiscono in termini etnici. Ma questo riferimento deve essere considerato come "strategico" ovvero un modo per affermare la propria singolarità intrecciando l'allusione al luogo di provenienza con le molteplici storie delle proprie dislocazioni spaziali. Ne derivano insomma delle pratiche di identificazione che sono provvisorie, "reinventate e rinegoziate" (idem, pp. 14-15) continuamente durante i propri percorsi. Se la diaspora appare come un luogo di creazione più che di duplicazione delle identità, essa si caratterizza come un processo durante il quale locale e globale, itineranza e residenza fissità e movimento devono essere costantemente ricomposte ad ogni momento in cui ci si trasferisce da un posto ad un altro.

L'articolazione tra il "qui" presente e l'"altrove" passato è un lavoro che un individuo può essere chiamato ad effettuare più di una volta nel corso della propria esistenza: e l'"altrove" non è obbligatoriamente e solo la terra natale ma la rete dei legami tra gruppi e individui che condividono simili identificazioni. Il concetto di diaspora riassume una serie di concetti e immagini presentati tradizionalmente come contraddittori: centro e periferia, radici e residenza, località e rete. L'identificazione in diaspora è abitare la dislocazione, dove il sentirsi a casa (*homing desire*) non è proiettato nel futuro indefinito di un ritorno alla patria ancestrale, ma integra il luogo dove si vive nel presente e i luoghi abitati nel corso dell'esistenza in un più vasto sistema di riferimenti dove appare anche l'idea di una patria.

Portando alle estreme conseguenze questo approccio, si può dire

che “il termine “diaspora” denota meno delle popolazioni distinte che (...) delle ambivalenze (...) che attraversano i processi di identificazione di gruppi” in dispersione (Dufoix, 2011, p. 416).

Gli studi diasporici “classici” non hanno solo contribuito ad assolutizzare la nozione di origine facendone un elemento basilare dell’identità diasporica. Essi sono stati ugualmente approssimativi nell’analisi delle differenze interne ai gruppi diasporici. Così facendo, essa ha finito per ignorare impropriamente quelle relazioni trans-etiche che legano le diverse comunità di migranti e ognuna di questa con la società di accoglienza. Lo studio di queste relazioni mostrerebbe l’esistenza di solidarietà fondate su razza, genere, classe che legano localmente gruppi diversi per la loro origine geografica. L’accusa mossa alla letteratura diasporica è di aver trattato le diaspore secondo il modello dello Stato nazionale che pur intendeva criticare. Da una parte, quindi, si è affermato che le diaspore sono “nazioni senza frontiere” (*nations unbound*), cioè comunità che si costruiscono *in rottura* con il modello classico di nazione come popolazione che aderisce a una cultura comune entro un quadro territoriale dai confini ben definiti; dall’altra, questo stesso modello è riproposto poiché le tipologizzazioni esaminano le diaspore come comunità in cui l’appartenenza e l’identità sono definite per mezzo di riferimenti alle origini, ad uno Stato, cultura e nazione comuni.

Allo stesso modo, dopo (e nonostante) aver sottolineato che le diaspore sfidano la nozione classica di cittadinanza intesa come una condizione giuridica di chi abita stabilmente entro i confini della nazione, la letteratura diasporica ha continuato a pensare alle diaspore in termini di legami giuridici tra coloro che vivono dispersi fisicamente e lo Stato di provenienza. Non che la cittadinanza “a distanza” della diaspora non rimetta in causa la pretesa degli Stati-nazione di definire le affiliazioni degli individui residenti sul proprio territorio. Tuttavia, tale visione non consente di cogliere come le diaspore partecipino alla vita politica, culturale, economica di una pluralità di luoghi di cui la patria ancestrale è solo uno dei tanti.

Le critiche post-moderne e post-coloniali colpiscono infine gli stessi scienziati sociali accusandoli di contribuire a reificare una parte della realtà sociale che essi pretendono di descrivere nella sua totalità. Dufoix si interroga, per esempio, sulle funzioni che i termini e le nozioni scientifiche (la diaspora all’occorrenza) svolgono nelle scienze

sociali allorché i ricercatori analizzano una data società (Dufoix 2005). Dufoix fa notare che il linguaggio scientifico si compone di enunciati che aspirano a far esistere i fenomeni che esso sembra semplicemente raccontare. Sulla scorta delle categorie del pensiero del filosofo americano John Austin (Austin 1964), Dufoix definisce tali enunciati come performativi, ovvero asserti che contribuiscono a costruire la realtà narrata.

Tale performatività può essere analizzata da due punti di vista. Sul piano dell'epistemologia del discorso scientifico, il successo di un certo enunciato performativo non è assicurato dalla sua semplice formulazione, ma dipende dalle condizioni di potere che i ricercatori che lo usano riescono ad acquisire nella comunità di colleghi sostituendolo, per esempio, ad altri in voga precedentemente. Sul piano della realtà sociale, la performatività di un enunciato scientifico consiste nella capacità di produrre un dato fenomeno sociale supponendo di limitarsi a prendere atto della sua esistenza. Nel nostro caso, più concretamente, la nozione di diaspora si è consolidata pretendendo di designare una molteplicità di comunità disperse nello spazio come un'entità irriducibilmente diversa da altri gruppi sociali per le proprie origini geografiche e culturali. Ma quale sarebbe questa origine comune quando pensiamo che le generazioni successive a quella che ha fatto l'esperienza migratoria sono nate nelle diverse località della diaspora o quando riflettiamo che gli individui si espongono in modo sempre più aperto nel lungo periodo a matrimoni misti? Insomma la letteratura delle tipologie ipotizza un'omogeneità riferendola sia alle località di partenza, sia a quelle della diaspora. Sotto un aggettivo etnico-nazionale (italiano, cinese, indiano, ecc.) che riferiamo al termine "diaspora" stiamo riunendo delle situazioni estremamente diverse quanto a regioni o città di provenienza, a stratificazioni sociali, economiche e culturali. Lo stesso sia detto a proposito della diaspora poiché sotto questo termine unificante la letteratura diasporica "classica" ha finito se non per dissimulare almeno per omettere le differenze intra-comunitarie.

In questo senso, James Clifford (Clifford 1994) sottolinea che l'enfasi sull'origine comune e sulla mitologia del ritorno alla terra degli antenati che accomuna le tipologie è viziata non tanto dalla generalizzazione del modello ebraico ad altre esperienze migratorie. Essa è soprattutto tesa a costruire quel modello selezionando e privilegiando

do alcuni di quei gruppi che condividono un'ideologia delle radici e perseguono una politica del ritorno nella patria ancestrale. In questo modo, esse ignorano tanti altri gruppi della diaspora ebraica che facevano e fanno del ritorno alla terra atavica un orizzonte escatologico — la terra, cioè, dove si riuniranno tutti i credenti alla fine dei tempi — o addirittura ravvisano nella dispersione l'esistenza propria del popolo ebraico. Il ritorno, paradossalmente, coincide con la negazione della diaspora. Per queste ultime, la patria ha un significato poco più che metaforico, mentre assumono una rilevanza capitale i legami decentrati e laterali che connettono un gruppo agli altri simili sparsi nel mondo.

1.1.5. *Verso una geografia storica delle diaspore*

Il dibattito sulle diaspora è lontano dal considerarsi chiuso in considerazione delle critiche che a questa nozione sono state indirizzate dalle correnti post-moderne e post-coloniali testé citate. Nel corso del primo decennio degli anni 2000, anzi, proprio queste critiche sono state integrate da alcuni autori che si sono domandati se l'uso del concetto di diaspora potesse continuare ad avere — dovutamente riformulato — una qualche l'utilità per descrivere una certa tipologia di fenomeni migratori caratterizzate da uno specifico legame comunitario e una forma particolare di territorializzazione. Nelle pagine che seguono, introdurrò i lavori di tre autori che hanno approfondito una riflessione teorico-metodologica sulle diaspore: Emmanuel Ma Mung, Kim Butler e Martin Sökefeld. Provenienti da campi disciplinari diversi, questi tre autori condividono la convinzione che il termine diaspora permetta di cogliere dinamiche specifiche legate alla mobilità delle persone tanto nel presente quanto nel passato. In questo senso, essi sono innanzitutto preoccupati di definire se e che cosa distingue una migrazione da una diaspora, se ogni movimento migratorio sia destinato a trasformarsi in una diaspora oppure se questo accada solo in certe condizioni che devono essere quindi accuratamente esplicitate. I su citati autori raccolgono insomma l'accusa secondo cui la proliferazione dell'uso del termine diaspora nei mass media e nelle scienze sociali abbia prodotto non poca confusione sulla realtà che si intende descrivere. Persuasi che la dispersione di una popolazione con origini comuni (nazionali, regionali o anche più locali) non sia sufficiente di

per sé a definire una diaspora, essi offrono nuovi strumenti teorici con cui pensare le diaspora comparativamente.

1.1.6. *Le diaspore come strutture territoriali reticolari*

Fin dall'inizio degli anni 1990, Emmanuel Ma Mung è stato tra i geografi che più di ogni altro si è interessato a determinare l'esistenza di una diaspora attraverso i concetti di rete, di circolazione e di flussi che ne connettono i poli. Sarà opportuno richiamare che la nozione di "rete" è qui intesa non come un oggetto che esiste nello spazio ma come una categoria analitica (Piselli, 1995) che ci permette di spiegare come certe interazioni tra diversi poli migratori si organizzano nello spazio dando vita a specifici sistemi territoriali. Similmente a quanto proposto da Dematteis (1997) a proposito della interazione tra sistemi territoriali locali e globali, si tratta di studiare come degli attori che agiscono — economicamente, politicamente. . . — a livello locale si organizzano tra loro e instaurano delle relazioni a distanza con altri soggetti simili. Il fatto che tale similitudine sia assimilabile a un tipo di etnicità — e che in questi termini sia pensata di fatto dagli attori — non autorizza a dedurre che questa ultima si fondi sulla replica di tratti culturali originariamente condivisi.

L'approccio di Ma Mung è al tempo stesso strutturale e dinamico: è strutturale nella misura in cui identifica nella rete il tipo particolare di territorializzazione che caratterizza le diaspore; è dinamico perché identifica negli scambi — mai dati una volta per tutte ma sempre in divenire — il motore della formazione di tale configurazione reticolare. Nel corso degli anni 1990, Ma Mung è intervenuto a più riprese per sviluppare la sua visione delle diaspore (Ma Mung 1994, 1999) come una costellazione di luoghi connessi dalla circolazione di persone, dallo scambio di beni materiali e di valori immateriali. Quindi, la diaspora non deve essere assimilata alla dispersione di ondate di emigranti a partire da un medesimo focolaio (sia esso una città, una regione o uno Stato). In questo caso, una diaspora sarebbe erroneamente illustrabile con la rappresentazione grafica della fig. 1 che enfatizza un processo di ramificazione nello spazio a partire da un dato focolaio originario. In questo caso, ogni centro mantiene delle relazioni diverse tipologicamente (economiche, culturali. . .) e per intensità con il luogo comune di origine in modo indipendente dagli altri.

Secondo Ma Mung, il momento costitutivo di una diaspora è cronologicamente e logicamente successivo a quello esposto nella fig. 1 che si limita a rappresentare il carattere policentrico delle diaspore. La genesi di una diaspora coincide con l'elaborazione di una visione positiva che gli immigrati e/o i loro discendenti si fanno della propria dispersione. Due sono i caratteri morfologici che vengono a caratterizzare una diaspora accompagnando la presa di coscienza della disseminazione: la *multipolarità* della migrazione e l'*interpolarità* delle relazioni tra i centri della diaspora. Possiamo rappresentare il modello proposto da Ma Mung attraverso la nozione di rete e la teoria dei grafi³ (Capineri, Tinacci Massello, 1996) attraverso la fig. 2. Questa mette in evidenza l'interconnessione tra i centri diasporici anche se alcuni lo sono più intensamente di altri.

I diversi poli dell'emigrazione intrattengono delle relazioni che possono essere tipologicamente varie: economiche, parentali, culturali, politiche. Essi si differenziano per il diverso grado e qualità di integrazione (politica, economica, culturale) nei contesti nazionali dove sono incastonati. Da un maggiore livello di integrazione dipende l'importanza che certi acquisitano come nodo organizzatore e promotore delle relazioni che sostanziano la diaspora come comunità transnazionale. La fig. 3 esplicita l'ipotesi secondo cui la rilevanza gerarchica assunta da certi poli migratori nella formazione della rete diasporica procede da più fattori. Alcuni di questi sono legati alla particolare localizzazione dei singoli poli diasporici: dalle politiche più aperte di accoglienza e di integrazione adottate da certi Stati/regioni/città alla loro maggiore operatività economica (crescita industriale, presenza di centri decisionali, di imprese finanziarie, disponibilità di infrastrutture) da cui derivano più ampie opportunità lavorative e che implicano una più vivace intensità degli scambi e delle iniziative culturali. Detto altrimenti, i diversi poli della diaspora sono presumibilmente collegati in

3. La teoria dei grafi studia le proprietà metriche e topologiche delle relazioni binarie tra due oggetti o due persone: due centri abitati collegati da una strada o da una linea di comunicazione, due persone legate da un vincolo di parentela o che condividono un ufficio. Il grafo è lo strumento con cui sono rappresentate tali relazioni. Come rappresentazione, il grafo si compone di punti o cerchi che designano dei nodi con delle linee — dette archi — che li collegano. Per un'introduzione recente alle teorie dei grafi e alle loro applicazioni nelle scienze sociali Peter M. HIGGINS, *La matematica dei social networks. Una introduzione alla teoria dei grafi*, Bari, Dedalo, 2012.

modo diverso ai maggiori nodi delle altre reti globali e nazionali (infrastrutturali, economiche, assume nella struttura reticolare. Il collante o l'elemento integrante i diversi poli diasporici è simbolico e materiale: esso contempla la fabbricazione e la diffusione di una storia e una memoria comuni della diaspora, sia l'attivazione di scambi tra i suddetti poli. Il sentimento comunitario delle diaspore sarebbe insomma qualificato dalla coscienza dell'interdipendenza tra i nuclei migratori sparsi nello spazio. Tale coscienza si fonda sull'esistenza e, al tempo stesso, incoraggia la formazione di reti di relazioni coordinando i flussi di cose e la circolazione di persone.

Appoggiandosi al caso cinese, Ma Mung nota che il senso di un'origine comune — dal punto di vista del gruppo etnico e/o geografico (villaggio, regione, paese o anche continente) — si sviluppa progressivamente nel corso della migrazione. Assimilando origine geografica e etnica, l'idea di una comune derivazione contribuisce a fondare un sentimento identitario che si avvale della costruzione di una memoria collettiva. Tale memoria può essere forgiata e alimentata sia attraverso ricerche erudite (sociologiche, antropologiche, storico-geografiche), sia dalla valorizzazione di pratiche vernacolari (religiose, linguistiche, alimentari, vestimentarie, musicali. . .). La ricostituzione di una storia condivisa permette di dar senso alla frammentazione delle esperienze migratorie individuali riunendole in un'unica vicenda collettiva. Alla comune origine etno-geografica si somma la storia delle molteplici traiettorie spaziali che sono state percorse da gruppi diversi durante la loro esperienza migratoria. Le diverse comunità sparse nel mondo sono i soggetti collettivi di una medesima genealogia in cui esse sono invitate a riconoscersi. Qui, la patria di provenienza non ha obbligatoriamente un ruolo centrale, poiché anzi si esaltano le relazioni interpolari che uniscono e rafforzano i rapporti tra i centri della migrazione. Questa operazione storica “permette di pensare la diaspora come un'unità spaziale e temporale, come un “essere-insieme” unitario nonostante la dispersione geografica dei nuclei migratori e delle rispettive memorie” (Ma Mung, 1999, p. 94).

Il modello reticolare di Ma Mung può essere esteso e complicato supponendo che la configurazione multipolare sia ordinata gerarchicamente attorno a poli diversi per la consistenza demografica, l'attrazione economica, l'ascendenza culturale (fattori in verità per lo più coincidenti). Allo steso modo, i flussi connettivi non sono sempre e

obbligatoriamente bidirezionali poiché, anzi, possono essere dominati da certi centri e rigidamente gerarchizzati. In altri termini, le tipologie dei flussi che sostanziano la rete diasporica sono molteplici e devono essere oggetto di studio poiché da esse dipende la loro diversa morfologia. Le reti possono essere strutturate, infatti, da un differente grado o indice di connettività, cioè il rapporto tra il numero di segmenti-relazioni osservabili e il numero dei poli diasporici. Questi ultimi ricoprono poi funzioni diverse che ne determinano una diversa posizione gerarchica nella rete diasporica a seconda del numero e dell'intensità delle connessioni. Di conseguenza, di ogni polo può essere stimato il grado di accessibilità, ovvero il numero di segmenti-relazioni che bisogna percorrere da un certo punto per raggiungere tutti gli altri: più il valore è alto, maggiore è la sua perifericità, meno è alto, maggiore è la sua centralità.

Non conviene spingersi oltre nell'uso metaforico (Dematteis, 1985) della rete se non per ricordare quanto potrebbe rivelarsi proficuo questo linguaggio per differenziare i processi morfogenetici e storico-geografici così come le modalità di organizzazione delle interazioni che danno forma alle diaspore. Questa prospettiva dinamica caratterizza più esplicitamente la riflessione di Kim Butler.

legenda:

punti: poli dell'emigrazione

segmenti: relazioni

1.1.7. *Le diaspore come processi*

Storica e specialista delle migrazioni e delle popolazioni afro-americane del Brasile, Butler (2001) propone un approccio processuale delle diaspore a partire da una rielaborazione delle classificazioni storico-sociologiche di autori come Safran e Cohen. La proposta metodologica di Butler consiste nel considerare la diaspora come un processo di formazione di comunità dai caratteri particolari. Per indicare in che cosa consistono tali caratteri particolari, occorre dapprima allontanarsi dal modo operativo con cui si accumula un insieme di caratteri che si troverebbero variamente rappresentati nei diversi casi di diaspora. Al contrario, essa ricerca delle dimensioni che devono essere simultaneamente presenti in un determinato caso-studio perché questo

possa essere annoverato come diaspora. Se anche una sola di queste dimensioni è assente, significa che ci troviamo di fronte ad un tipo di comunità di tipo diverso. Per Butler, la diaspora è l'evoluzione possibile di un movimento migratorio che intreccia e articola tre tipi di relazioni: il mantenimento delle relazioni con la patria; le relazioni con le società d'accoglienza; le relazioni tra i diversi poli della diaspora. Una volta aggiunto lo studio delle ragioni e condizioni della dispersione, Butler costruisce una griglia di lettura con cui analizzare e comparare le esperienze diasporiche in ogni tempo e indipendentemente dalla loro dimensione.

- 1) Ragioni e condizioni della dispersione.
- 2) Relazioni con la terra di origine (*homeland*).
- 3) Relazioni con le società di residenza.
- 4) Relazioni tra i poli della diaspora.

La sensibilità per la dimensione spaziale — la diaspora deve tenere insieme i diversi luoghi migratori e legare tutti questi con la terra dell'origine comune — è accompagnata in Butler da una forte enfasi sull'elemento temporale. Le relazioni che tengono insieme la rete diasporica si dispiegano tanto nello spazio quanto nel tempo. Anzi, ogni diaspora è, in quanto rete di luoghi, il frutto di un processo che ha una sua durata e le sue discontinuità. La formazione di una rete diasporica passa attraverso delle fasi di espansione e di contrazione, trae vantaggio o è penalizzata da contesti politici (le comunità ebraiche si moltiplicarono nell'Impero Ottomano della prima età moderna grazie all'assenza di politiche religiose discriminatorie proprie invece dell'Europa occidentale) ed economici (lo sviluppo della potenza commerciale britannica ha permesso la disseminazione delle comunità mercantili greche al di là del Mediterraneo).

Se pensiamo, inoltre, che i fenomeni migratori sono scanditi da ondate diverse, è possibile capire che la cronologia investe completamente la struttura interna di una diaspora. Le differenze sociali e culturali — orientamenti politici e religiosi, pratiche vestimentarie e alimentari, gusti musicali e letterari — possono essere ricondotte a gruppi che sono diversi per la loro origine geografica, perché arrivati in tempi diversi nella stessa destinazione o per entrambi i motivi. Una diaspora non può esistere infine senza il mantenimento nel tempo

dei network che le danno vita, senza l'attivazione durevole (benché non obbligatoriamente continua) di scambi, senza la conservazione continuativa di connessioni con la patria e tra i diversi poli della rete diasporica. Come si vede, tutta l'esperienza diasporica è intrinsecamente dinamica e le dimensioni spaziale e temporale profondamente intrecciate.

1.1.8. *La diaspora come movimento sociale*

La riflessione di Kim Butler ha contribuito a costruire un consenso attorno a quattro punti o tematiche a cui dovrebbero rispondere positivamente l'analisi di un fenomeno sociale per poter essere arruolato come diaspora. Se i primi due temi — una dispersione originaria e la formazione di un sentimento comunitario condiviso — erano già presenti nelle discussioni precedenti, gli altri due — la centralità accordata alla costituzione di una rete di nessi materiali e materiali e l'enfasi sulla dimensione temporale — hanno aperto la strada a nuovi approfondimenti. Martin Sökefeld (Sökefeld, 2006) condivide le interrogazioni iniziali di Ma Mung e Butler per quel che riguarda la distinzione delle diaspora da altri fenomeni migratori. Egli parte dalle conclusioni degli altri due autori rispetto alle dinamiche spazio-temporali delle diaspore per cercare di definire più precisamente che cosa fa che gruppi originari della stessa terra inizino o continuino a intrattenere relazioni in situazione d'emigrazione; chi siano gli agenti che elaborano un discorso identitario (politico, culturale) sulla diaspora, sulla spinta di quali motivazioni e in quali contesti essi agiscano (per difendersi a fronte di una situazione discriminatoria? Per trarre vantaggio dalle opportunità offerta da un'apertura transnazionale?); di quale natura sono gli argomenti utilizzati per fondare una rappresentazione collettiva del gruppo in diaspora (religioso, politico, culturale, economico); di quali istituzioni e di quali strumenti mediatici (riviste specializzate, quotidiani, siti web. . .) si avvalgono; quali sono le connessioni materiali e immateriali che sono valorizzate per fare rete.

Come si intuisce, per Sökefeld una diaspora non si dà da sola, non si fonda su un dato etnico preesistente (l'origine comune: sia essa religiosa, politica o solo geografica) che i componenti di un gruppo riconoscerebbero come un attributo auto-evidente: essa si crea attraverso una mobilitazione di retoriche e per mezzo di azioni. Non

tutte le popolazioni migranti danno vita a una diaspora fabbricando una storia migratoria comune, enfatizzando gli aspetti comuni rispetto alla patria originaria e la configurazione territoriale di tipo reticolare, attivando connessioni tra i poli della rete migratoria e immaginandosi come entità transnazionali. Le diaspore si formano perché sono socialmente costruite dagli stessi attori che vi aderiscono attraverso la loro stessa partecipazione. Sono questi ultimi infatti che si impegnano sia a costruire una collettività come transnazionale e a diffondere la coscienza di appartenenza tra un numero significativo di attori sociali, sia a persuadere altri agenti a prendere parte attiva alle iniziative che concretamente sostanziano e consolidano i nessi costituenti la rete diasporica. Sono loro stessi, attraverso le loro azioni, a incarnare la diaspora come tipo di collettivo e a dar corpo ai legami sociali (materiali e immateriali) che lo fanno esistere.

Sökefeld enuclea tre assi tematici attraverso cui analizzare empiricamente le condizioni della formazione delle diaspore a partire da un gruppo in dispersione. Esistono innanzitutto delle opportunità strutturali che favoriscono la nascita di una diaspora in quanto gruppo come, per esempio, la presenza di un quadro legale e politico sufficientemente tollerante verso forme di appartenenza comunitaria diverse da quelle valide localmente per la maggioranza della popolazione, oppure la facilità di comunicazione tra le varie località dove esistono gruppi di migranti. In secondo luogo, la volontà e la capacità da parte di un gruppo di dar vita a pratiche di mobilitazione attraverso la fondazione di istituzioni (associazioni — sportive, culturali, politiche — luoghi di culto) e lo svolgimento di attività (riunioni, manifestazioni, raccolta di fondi) connotati in senso etnico. Infine, lo sviluppo di un discorso che articola la retorica dell'origine, della patria e delle radici comuni con la storia e la memoria collettiva della migrazione e della dispersione in poli migratori diversi.

La prospettiva di Sökefeld localizza le esperienze — discorsive e pratiche — che danno vita a una diaspora nelle località di stanziamento dei gruppi migratori a discapito del ruolo degli Stati di origine nel promuovere, riattivare, sostenere o valorizzare le affiliazioni transnazionali dei gruppi dispersi da uno o più movimenti migratori. Questo approccio ha il merito di ricordare che la forma e la dimensione di una rete diasporica devono essere studiate empiricamente a partire dalle reti di relazioni — variabili per intensità e qualità (scambi economici,

parentali, politico-culturali) — che sono mobilitate da certi gruppi transnazionali in precisi momenti. Ma Sökefeld ci ricorda anche che le retoriche e gli argomenti del discorso diasporico possono tanto promuovere la formazione di relazioni interpolari quanto essere favorite e sostenute dall'esistenza di queste ultime. In questo senso, la configurazione reticolare di una diaspora — come processo di territorializzazione — appare in equilibrio precario e dai confini labili e sfumati. In ultimo, Sökefeld suggerisce implicitamente di studiare una diaspora attraverso i dislivelli e le gerarchie che la strutturano e le tensioni che l'attraversano. Alla stregua dei gruppi che animano un movimento sociale, i singoli poli di una rete diasporica si differenziano per la capacità organizzativa, per l'impatto strutturante, per la latitudine delle connessioni, per l'influenza e l'attrazione esercitate. Una diaspora è insomma una costellazione con gerarchie e voci dissidenti, le une e le altre da esaminare empiricamente.

1.2. Conclusioni

Come abbiamo visto nel corso di questo capitolo, il termine “diaspora” non descrive semplicemente il moto di dispersione di un gruppo umano in più località a partire da un focolaio originario. In fin dei conti, una tale disseminazione è proprio di ogni fenomeno migratorio appena lo osserviamo a una scala regionale, statale o continentale. Né, da un punto di vista geografico, quel che appare caratterizzare una diaspora è tanto il fatto — indefinito a ben vedere — che la distanza e il movimento sono attributi intrinsecamente spaziali. Ancora una volta, ogni società si compone di individui separati fisicamente. La distanza che li disgiunge si dice tuttavia annullata da una serie di relazioni che li unisce in un corpo sociale dotato di un certo grado di coesione. La diaspora nomina allora un soggetto collettivo esplicitando e valorizzando le questioni della distanza e della prossimità tra i suoi membri che termini simili — “società”, “comunità”, “gruppo etnico/sociale”, ecc. — contengono solo implicitamente. Una delle specificità del termine “diaspora”, in quanto nome collettivo, è insomma quella di designare un fenomeno sociale attraverso la sua forma spaziale (Ma Mung, 2005, p. 413) — la dispersione — e valorizzandola come risorsa.

L'agenda della ricerca si è notevolmente rinnovata nel corso degli anni 2000 proprio in geografia e a partire da una radicale messa in discussione del concetto federatore di patria o *homeland*. Sulla scorta delle critiche post-moderniste, è apparso necessario scomporre l'idea di origine attraverso il riferimento alla pluralità di località che costituiscono l'orizzonte di identificazione del soggetto diasporico: il/i paese/i degli antenati (visto che nel corso delle generazioni le genealogie si complicano ancorandosi luoghi diversi), la località di partenza e quella di nascita (che non corrispondono obbligatoriamente), il soggetto collettivo di riferimento (Stato, nazione non riconosciuta). Allo stesso modo, la critica post-modernista ha aperto nuovi spazi di interrogazione sulle tensioni permanenti tra mobilità e radicamento e sui molteplici livelli di territorializzazione delle diaspore. Le diaspore non sono interessanti per la geografia perché distanza e mobilità sono dimensioni eminentemente spaziali, l'una e l'altra misurabili oggettivamente e cartografabili sulla base delle traiettorie migratorie e della dispersione geografica di tutti i gruppi etichettabili sulla base della loro origine (Stato, nazione, regione, gruppo etnico...). Quel che interessa la geografia è piuttosto l'analisi multi-scalare delle diaspore ovvero della pluralità di formulazioni di comunità e del modo diverso di articolare il legame di appartenenza tra il luogo di origine, quello di residenza e la rete. I tre autori citati — Ma Mung, Butler e Sökefeld — suggeriscono un simile approccio.

Un livello di analisi più generale può così essere identificato nei processi di strutturazione territoriale di una rete di luoghi attraverso quelli che Clifford chiama "legami laterali" e Ma Mung "connessioni interpolari". Una diaspora si forma attraverso la mobilità di persone, capitali, oggetti e idee che concorrono ad organizzare dei legami sociali paralleli (e talvolta alternativi e conflittuali) alle forme di integrazione rigidamente localizzate. L'origine comune può essere o meno parte di questa trama di relazioni e vi può — a seconda dei casi e dei periodi — svolgere una funzione diversamente importante o anche nessun ruolo. In questa prospettiva, la configurazione multipolare della rete è da intendersi come uno strumento analitico che invita a cercare nella dispersione: a) un processo che implica l'attivazione di nessi e scambi materiali e immateriali giustificati sulla base della condivisione di caratteri etnico-geografici; b) l'elaborazione di rappresentazioni della propria esperienza e coscienza comunitaria diasporica e delle

proprie pratiche connettive a distanza. Poiché — come richiama Butler — le diaspore sono essenzialmente dinamiche, la configurazione multipolare di una diaspora è un fenomeno da studiare in chiave geo-storica.

Lo studio della configurazione reticolare di tale spazio è tuttavia interessante dal punto di vista geografico solo e se riusciamo a farne emergere l'articolazione gerarchica interna e le discontinuità: identificando i poli organizzatori e i loro diversi raggi di influenza o aree di gravitazione che dipendono anche dal tipo e dall'importanza delle attività prevalenti (commerciali, finanziarie, ...) che si concentrano in certe località. A una scala mediana, è necessario quindi evidenziare come la diaspora è attraversata da e produce ineguaglianze: essa non è insomma uno spazio reticolare dove tutto e tutti circolano felicemente e liberamente. La stessa produzione identitaria attraverso il riferimento alle molteplici dislocazioni e alla privazione del luogo di provenienza non avviene in un luogo neutro o, peggio ancora, in un non-luogo identificato vagamente nella rete stessa. La fabbricazione comunitaria — che raramente è consensuale — è da ricercare in gruppi specifici animati da interessi e sensibilità propri, operanti in località specifiche che ambiscono a costituire dei poli di disseminazione e coordinazione identitaria.

Un ultimo livello è quello locale identificato più esplicitamente dall'analisi di Sökefeld. Gran parte della ricerca sulle diaspore e sulle comunità transazionali si sono focalizzate sullo studio della strutturazione delle appartenenze culturali e delle affiliazioni politiche in singole località. È necessario allora far emergere i siti — associazioni culturali, luoghi di culto, strutture commerciali, partiti politici, domestico — che materializzano il senso di appartenenza e le pratiche — politiche, religiose, etnico-culturali (musica, alimentazione, sport) — che fondano e sostanziano un senso della connessione. Alla scala locale, un'analisi geografica delle diaspore deve permettere di declinare le modalità concomitanti ma non per questo consensuali con cui si stabiliscono i nessi materiali e immateriali tra qui e là, tra il presente e il futuro.

Riprendendo le critiche post-moderniste alle derive reificanti delle diaspore, la geografia deve saper far tesoro dell'invito a analizzare la natura plurale, contraddittoria e conflittuale di ogni comunità (Stuart Hall, 1990). Nelle località di emigrazione, questo processo implica

la rielaborazione creativa delle differenze (linguistiche, culturali. . .) attraverso l'enfatizzazione di alcune di queste e l'attenuazione di altre nella creazione di un'ideologia delle appartenenze. L'identificazione iniziale con la patria è soggetta, per esempio, a riformulazioni territoriali centrate in modo più netto sulla rete diasporica visto che il legame con il paese (città, regione. . .) di origine diventa più ideale dalle seconde generazioni in poi rispetto a quelle che sono emigrate. Tra le rielaborazioni innescate dalla vita in diaspora, la ricerca futura dovrebbe includere e osservare come comunità diasporiche diverse interagiscano tra loro in certe aree metropolitane creando forme di affiliazione più estese di quelle di natura prettamente politica che rinviano agli Stati di origine. In questa ottica, occorre insomma estendere il concetto di connettività alle pratiche (culturali, economiche) che tessono legami tra diverse reti transnazionali. La religione e i luoghi di culto, per esempio, o ancora i mercati e i circuiti di scambio commerciali sono siti che creano connessioni tra le persone creando forme di affiliazione diasporica che sono più inclusive di quelle focalizzate su un comune luogo / Stato di origine.

Le diaspore "centrate" e quelle "de-centrate" — secondo il linguaggio di Clifford (1994) — possono allora risultare — in contesti storici come quello attuale — forme sociali non alternative ma coesistenti — benché non sovrapponibili — distinte da pratiche e ideologie del territorio diverse per enfasi retorica e efficacia coesiva.

Tipologie di diaspore. Un approccio macroanalitico

2.1. Introduzione

La rassegna del dibattito sul concetto di diaspora svolta nel capitolo precedente ha messo in luce la pluralità di posizioni assunte nel corso degli ultimi trenta anni da alcuni ricercatori che l'autore di queste pagine ritiene più significativi. La conclusione cercava di attirare l'attenzione su tre aspetti delle diaspore che riteniamo di particolare interesse nell'ottica di un'analisi geografica multi-scalare:

- 1) lo studio della diaspora come rete costituita da connessioni interpolari, ovvero da pratiche economiche, culturali, politiche che mettono in relazione i molteplici luoghi che la compongono: il territorio di origine costituisce solo uno di questi luoghi che, tuttavia, può essere simbolicamente e/o materialmente preminente;
- 2) l'analisi della molteplicità delle pratiche sociali — non necessariamente tutte presenti — che alimentano la struttura territoriale reticolare dotandola di una coesione diversa da caso a caso e secondo il tipo di connessione interpolare predominante (religioso, politico, economico, ecc.);
- 3) un approccio processuale capace di esaltare la dimensione spazio-temporale delle diaspore.

Le pagine di questo capitolo saranno dedicate a riformulare alla luce di questi tre temi alcune delle esperienze più trattati dalla letteratura sulle diaspore. Si tratta delle

- A) diaspore commerciali: i casi cinese e libanese;

- B) diaspore politiche: il caso armeno;
- C) diaspore de-territorializzate: il caso afro-caraibico.

Le pagine che seguono non ambiscono a riassumere vicende storiche alla cui analisi sono dedicati numerosissimi volumi. Il loro intento è piuttosto di ripercorrere alcune di quelle esperienze mettendo in luce la dimensione dinamica che caratterizza i processi di territorializzazione propri delle diaspore. Se lo spazio della diaspora è “uno spazio transnazionale diffuso e reticolato, fatto da una moltitudine di centri dispersi e dalla multipolarità debolmente gerarchizzata” (Bruneau, 1994, p. 8), questo capitolo cerca di evidenziare la diversità dei legami che connettono le reti comunitarie (in cui, a seconda dei casi e/o dei periodi possono predominare gli aspetti economici, politici o culturali). In secondo luogo, esso indaga come il rapporto con la terra di origine si evolve nel corso del tempo. Per le generazioni successive alla prima, tale rapporto può continuare attraverso delle circolazioni migratorie — ovvero una pluralità di movimenti individuali o familiari che assicurano gli scambi di materiali e immateriali — oppure assumere una dimensione immaginata ma non per questo meno carica di conseguenze sulla coesione del gruppo interessato. La diaspora non è una struttura territoriale immobile poiché i flussi (di uomini, merci, informazioni) che l’attraversano ne mutano nel tempo anche la configurazione facendo emergere nuovi poli strutturanti e facendo declinare altri. Infine terremo a mente che l’emigrazione e lo sparpagliamento che ne segue non bastano a definire un movimento migratorio come diaspora. La diaspora è uno spazio relazionale abitato da un gruppo impegnato attraverso le generazioni a rielaborare attivamente e consapevolmente le interazioni tra i territori di residenza di ognuno e tra questi e la terra di origine. Questo implica che il senso di una continuità identitaria nella dispersione non si dà spontaneamente ai membri di un gruppo emigrato ma necessita di un’organizzazione dell’esperienza collettiva attorno ai due poli della terra d’origine e della rete diasporica.

2.2. Diaspore delle vittime

Una delle associazioni più forti nella letteratura sulle diaspore è quella che lega l'esperienza migratoria collettiva ad un evento traumatico originario. Anche se non è naturalmente sempre così, possiamo vedere all'opera in questo riferimento la forza del caso ebraico come paradigma con cui ogni narrazione migratoria ha dovuto fare i conti fino agli anni 1970 per ambire ad essere classificata come "diaspora". L'affinamento della teorizzazione sociale sulle diaspore ha, come abbiamo visto nel primo capitolo, ridimensionato la violenza subita come una delle ragioni che possono spingere una popolazione sulla strada dell'emigrazione. Ciò non toglie che brutalità, repressioni e pogrom possono in alcuni casi scatenare una diffusa mobilità geografica che interessa strati sociali diversi di una data popolazione portandoli a distribuirsi in poli migratori sparpagliati.

Il caso armeno può essere considerato emblematico in questo senso. In primo luogo, la tragicità degli avvenimenti di cui parleremo tra breve provocò nel giro di poco più di 30 anni un esodo di centinaia di migliaia di persone dall'Armenia verso il Medioriente, l'Europa e le Americhe. Secondariamente, questa esperienza fu rapidamente rappresentata dalle stesse comunità armene emigrate in termini di diaspora, paragonando cioè esplicitamente la propria vicenda a quella ebraica fino a spingersi, nel dopoguerra, ad utilizzare il termine di genocidio (Dekmejian, 1991).

2.2.1. *La diaspora armena*

Nella seconda metà dell'800, l'aggettivo armeno era associato a diversi tipi di comunità. Si chiamavano armenie le chiese cristiane — l'una cattolica e l'altra ortodossa¹ — che si erano radicate in una regione indefinita nei suoi confini tra il Mar Nero e il Mar Caspio. L'Armeno era anche una lingua parlata per lo più dai fedeli di quelle comunità religiose. Con "armeni" ci si riferiva ugualmente ai mercanti originari della regione suddetta che, assieme ai greci, controllavano gran parte del commercio dell'Impero Ottomano con le maggiori potenze europee attraverso il Mar Nero. Alla fine del XIX secolo, un movimento politico rivoluzionario predicava la riunione della Grande Armenia divisa tra l'Impero Ottomano, l'Impero Russo e la Persia. Come tutti i partiti nazionalisti, anche quello pan-armeno dichiarava l'intenzione di riunire con ogni mezzo, anche violento, sotto un'unica nazione una popolazione dalla stessa lingua, storia e cultura.

Una prima repressione violenta avvenne nel 1896–98 allorché le truppe ottomane del sultano Hamid fecero quasi 300.000 vittime. Questo scenario si ripeté quintuplicato allo scoppio della Prima Guerra Mondiale. Sospettati di anti-patriottismo ottomano, molti armeni iniziarono a essere deportati in Palestina e Siria, mentre la notte del 23 aprile 1915 i leader intellettuali, religiosi e politici armeni furono rapiti e uccisi. Nel corso del 1916, le armate zariste — tra cui militavano armeni di nazionalità russa — invasero l'Armenia turca destando a Istanbul le accuse di tradimento alla popolazione locale accusata di aver favorito l'avanzata delle armate russe (Melson, 1992). Quando, allo scoppio della rivoluzione melscevica, l'esercito russo si decompose, i russi armeni non deposero le armi ma continuarono a combattere per difendere quella che essi consideravano parte della loro patria. I combattimenti che seguirono con le truppe ottomane furono sanguinosi e videro queste ultime abbandonarsi a massacri e lasciare una regione in preda alla carestia che mieté ancora migliaia di vittime (1 milione e mezzo complessivamente secondo fonti armenie). Nel 1920, solo nella nuova URSS sopravviveva una Repubblica d'Armenia ridotta a 1/9 circa della Grande Armenia, ovvero del territorio rivendicato dal

1. Mentre la chiesa cattolica armena fu costituita nel 1742, quella ortodossa si vanta di essere la prima chiesa "nazionale" risalente al I sec.

movimento indipendentista armeno alla fine dell'800.

Si intende dunque per diaspora armena quei gruppi che o furono deportati verso altre regioni del Medioriente (Libano, Siria, Egitto, Giordania, Iraq) o fuggirono attraverso peripli diversi Argentina, USA e Francia più particolarmente. Altre comunità armene restarono nella repubblica sovietica omonima e in quelle limitrofe. Il caso armeno permette di costatare come la geografia di una diaspora — ovvero la distribuzione spaziale dei suoi poli di aggregazione — muta nel tempo quanto nello spazio. La diaspora non è un evento isolato che avviene una volta per tutte. Le ondate che arrivano successivamente in un singolo polo sono composte da gruppi che, nel corso della loro traiettoria migratoria, hanno acquisito caratteri particolari interagendo con le culture nazionali con cui hanno interagito. In altri termini, non solo non sono culturalmente omogenei tra loro, ma presentano differenze con le popolazioni che da più tempo abitano nel nucleo di arrivo. Vi apportano così nuove sensibilità ed esigenze in termini di politica identitaria, di territorializzazione dei luoghi di arrivo, di ri-orientamento delle connessioni interpolari.

I gruppi di armeni che si sono stabiliti soprattutto in Francia, Argentina e USA negli anni 1920–30 acquisendovi progressivamente la nazionalità erano originari delle regioni caucasiche. Quando, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, i paesi del Medioriente divennero indipendenti applicando politiche discriminatorie verso le minoranze etniche e religiose che erano state più vicine agli ex-colonizzatori occidentali, molti armeni emigrarono verso l'Europa e gli USA da paesi in cui vivevano spesso da più di 20 anni. La geografia della diaspora armena è divenuta sempre più occidentale: né questo processo si è chiuso nel dopoguerra. La guerra civile in Libano (inizio 1975) e la rivoluzione islamica in Iran (1979) rappresentarono due altri eventi che rimisero in moto l'emigrazione armena verso la Francia e gli USA. Esse interessarono sia gli armeni che erano rimasti come minoranza in quei paesi dagli anni 1920, sia i figli di quelli che vi si erano rifugiati allora (Armen Garbis *et alii*, 1987). Un nuovo flusso si è verificato quando la dissoluzione dell'URSS nel 1989 ha restituito la libertà di movimento agli abitanti della Repubblica Socialista Armena tra i quali i discendenti delle circa 100.000 persone che, dal Libano, Siria, Egitto, Iraq, avevano accettato la campagna di rimpatrio organizzata dalle autorità sovietiche alla fine degli anni 1940. Oltre agli

USA e alla Francia, essi si sono indirizzati verso mete che, prima degli anni 1970, erano state meno praticate come l'Inghilterra (dall'Iran in particolare), l'Australia e il Canada.

Il confronto tra i poli aggregativi francese e statunitense — i più studiati — permette di osservare alcune similitudini e differenze. In entrambi i paesi, la prima generazione armena si è concentrata in singoli quartieri etnici simili a quelli formati da altri gruppi di emigranti (italiani, irlandesi, ecc.). Questi sono caratterizzati da una forte solidarietà interna spesso resa ancor più compatta dalla specializzazione produttiva nel settore tessile e da un'organizzazione familiare del lavoro che permetteva il mutuo aiuto all'interno della comunità. Il riferimento alla comunità etnica si pose in secondo piano per essa rispetto a quelli al villaggio e alla famiglia allargata. Tale coesione interna, tuttavia, non è esibita. La ragione di questo comportamento collettivo è stata rintracciata nel trauma psico-sociale che ha pesato su coloro che avevano vissuto gli eccidi e/o la deportazione (Boyajian, Haigaz, 1991). Una sorta di "depressione" ha a lungo predominato sugli orientamenti pubblici della comunità armena influenzando su certe condotte individuali: conformità all'etica assimilazionista, ripiego intimista, limitazione dell'espressione dell'identità armena alla sfera privata e domestica, intense frequentazioni inter-armene con tendenze a un'iniziale endogamia. In Francia, la piccola impresa familiare — tessile — è stata in generale preferita alla fabbrica. Questa opzione permetteva di impegnare tutte le forze familiari in uno stesso progetto, di contare sulla flessibilità e sull'aiuto della comunità. Piccole enclaves etno-economiche sono nate negli anni 1930 dove sono state impiegate anche le seconde generazioni. Queste ultime hanno riprodotto il modello che i loro padri emigrati avevano creato puntando sull'ascesa sociale: sia attraverso le professioni liberali, sia attraverso il potenziamento delle attività produttive ereditate (Hovanessian 1992).

L'emigrazione armena ha dato vita a un'effervescente e intensa attività associativa ben prima del genocidio. Le finalità che le animavano e le questioni che promuovevano sono tuttavia mutate nel corso del tempo sviluppando diverse ideologie e programmi di ritorno in patria. Attraverso il cambiamento dell'associazionismo possiamo cogliere la riformulazione progressiva dell'ideologia nazionale tramite il riferimento territoriale alla patria. Questo processo corrisponde alla lenta elaborazione di una coscienza della dispersione tra gli attori e

all'accettazione della diaspora come orizzonte particolare d'esistenza. Vivere in questo orizzonte ha due implicazioni: l'annullamento della distanza fisica ed emotiva con il territorio ancestrale tramite il ritorno definitivo diventa un'opzione per lo più remota, poco praticata, scarsamente desiderata; rafforzare il legame sociale nella dispersione promuovendo connessioni politiche e culturali con la terra degli avi e tra i molteplici poli della diaspora.

Molte associazioni nacquero alla fine dell'800 con un carattere fortemente patriottico: alcune, nel Regno Unito, avevano obiettivi sovversivi come il Partito Rivoluzionario di *Hunchakian* (1887) e la Federazione Rivoluzionaria (1890). Molte altre si prefiggevano di sensibilizzare l'opinione pubblica alla causa nazionale armena o di favorire lo sviluppo economico dell'Armenia ottomana tramite la raccolta di fondi: come l'Associazione Anglo-Armena (1893), l'*Information Bureau* (1896), l'Associazione Patriottica Armena (1888), Amici dell'Armenia (1897), Associazione dell'Armenia Unita di Londra (1898). All'indomani del genocidio alcune società culturali continuarono ad operare rinnovando i propri scopi. L'*Armenian General Benevolent Union*, per esempio, era sorta in Egitto nel 1902 per rifornire i villaggi armeni di strumenti e macchinari agricoli e per promuovervi progetti sociale e scolastici. Nel 1914 l'associazione aveva 142 ramificazioni tra l'Argentina, l'Africa settentrionale, gli USA, la Francia e il Regno Unito. Nel 1921 la sede fu trasferita a Parigi e da qui a New York all'inizio del secondo conflitto mondiale. Tra le due guerre, l'associazione cominciò a orientare i propri sforzi verso le popolazioni emigrate: accanto ai progetti umanitari nelle regioni orientali, la costruzione di stabilimenti educativi e la sovvenzione di borse di studio per gli armeni della diaspora, finanziando piani di valorizzazione della cultura e lingua armena.

In generale, tra le due guerre mondiali, le associazioni svilupparono dei programmi politico-culturali che oscillavano tra l'impegno per la trasmissione del patrimonio culturale armeno e della memoria della catastrofe e l'immaginazione vaga di un ritorno in patria. La ricostituzione storica dei massacri era stata d'altronde perseguita all'inizio degli anni 1920 dall'Associazione Anglo-Armena al fine di riunire le prove necessarie alla dimostrazione legale che il genocidio ottomano

era stato deliberato².

L'associazionismo dell'emigrazione non era omogeneo quanto a interessi e orientamenti. Come le società prima della Prima Guerra Mondiale non avevano perseguito l'indipendenza con gli stessi strumenti, così quelle della fase successiva al genocidio. In Francia, si trasferirono partiti politici armeni fondandovi numerose sedi: il partito *huntchak*, di ispirazione social-democratica (fondato nel 1886); il partito conservatore *ramkavar* (fondato nel 1908 a Istanbul); il partito *dachnak* o Federazione Rivoluzionaria Armena (fondata a Tbilisi nel 1890). Ma le posizioni ideologiche di ognuno non possono essere ricondotte alle categorie politiche in voga nei paesi di accoglienza nello stesso periodo. Ne è un esempio il partito conservatore che, pur essendo di orientamento liberista in economia, sostenne l'Armenia sovietica (Hovanessian, 2005).

L'eterogeneità del panorama associativo armeno testimonia delle modalità diverse con cui ogni gruppo elabora tre livelli di territorializzazione: quello locale, ossia lo spazio di reclutamento a tale o tal'altra associazione, dove si tessono reti di solidarietà specifiche (di quartiere, professionali, politiche, religiose); quello immaginario che fa della nazione uno spazio utopico che ciascuno carica di propri contenuti e aspettative, che ciascuno dota di frontiere particolari; quello reticolare che ogni associazione forma dispiegando la propria organizzazione nello spazio della diaspora.

Nel corso degli anni 1970, l'identità armena e la storia della diaspora irrompono nello spazio pubblico per opera degli stessi discendenti — la seconda e la terza generazione — delle vittime dei massacri. Questa presa di coscienza della propria storia da parte dei gruppi della diaspora corrisponde alla più generale diffusione di una nuova sensibilità politico-culturale verso le minoranze etniche e la fine delle politiche assimilazioniste in Occidente. Una nuova fioritura di associazioni culturali percorre il mondo armeno occidentale aggiungendosi a quelle a carattere religioso: la chiesa Apostolica Armena e Dashnacks (quest'ultima nata nel 1933 da una scissione interna della chiesa cattoli-

2. La documentazione fu edita dal governo britannico nel 1924 e tradotta in francese. Lo storico Arnold Toynbee raccolse i documenti e le testimonianze necessari a provare la responsabilità turco-ottomana nel genocidio (TOYNBEE, 1924). Ma anche una finalità politica animava questa impresa: l'edificazione di uno Stato d'Armenia comprendente territori per lo più turchi.

ca accusata di essere troppo vicina al potere sovietico). L'Armenian Assembly of America nasce nei primi anni 1970 per rappresentare e promuovere lo sviluppo, la democrazia e la prosperità degli armeni sparsi nel mondo e dell'Armenia rivendicando il riconoscimento pubblico del genocidio. L'*American Historical Association* vede sorgere al suo interno la sotto-sezione della *Society for Armenian Studies* (1975) per incoraggiare lo studio della storia e della cultura armena dando ampio risalto al genocidio. Nello stesso periodo, in Francia, l'arrivo di profughi armeni dal Libano e dall'Iran apportano pratiche culturali nuove rendendo la comunità più eterogenea e suscitando nuovo interesse per la lingua, religione e cultura originarie e per le differenze interne. La creazione di scuole e l'attivazione di un insegnamento armeni diventano oggetto delle rivendicazioni comunitarie, mentre la Chiesa Apostolica Armena conosce un nuovo slancio. Associazioni di quartiere (sportive, folkloriche) si moltiplicano issando l'aggettivo "armeno" nelle loro denominazioni con l'ambizione di costituire un luogo di socialità per una popolazione non più concentrata in quartieri etnici.

Con le terze o le quarte generazioni si afferma un rapporto più complesso con la propria storia che non più solo quella del genocidio per la cui testimonianza le generazioni precedenti si erano spese. La storia è oramai soprattutto quella della e nella diaspora. L'espressione identitaria si esprime attraverso la produzione artistica (cinema, teatro...) che, sorpassando la sola tematizzazione della separazione, interroga il sincretismo e la vita tra due (lingue, territori, appartenenze, sensibilità, famiglie...) come loro spazio. Alla territorializzazione chiusa della prima generazione — essenzialmente locale, ripiegata su stessa come su un fortino, preoccupata di abitare un luogo radicandosi — le ultime generazioni danno risposte diverse aperte al tempo stesso sul locale e sul globale. In altri termini, una nuova presa di distanza rispetto alle forme tradizionali dell'associazionismo etnico o delle strutture dell'appartenenza nostalgica caratterizzano le nuove generazioni. Da una parte, esse investono i singoli spazi pubblici con i simboli della memoria (del genocidio come della diaspora): monumenti, sculture commemorative, manifestazioni. Da un'altra parte, esse innescano forme fluide di circolazione delle élite intellettuali caratterizzate dalla ricerca di connessioni con le reti diasporiche altre da quelle locali e dalle modalità transitorie di fare comunità (Hovanessian,

2005). L'impatto di queste attività è importante per la coesione delle interconnessioni tra i poli della diaspora. Negli USA si è formata una potente lobby politica armena che sponsorizza un atto del Congresso per la dichiarazione del 24 aprile — data dell'inizio dei massacri nel 1915 — giornata nazionale della “disumanità umana contro l'uomo”. Ancora più importante per serrare le maglie della diaspora armena sono gli impegni profusi nell'organizzazione di iniziative culturali e politici in tutti i maggiori paesi occidentali in occasione del 50°, 60° e del 70° anniversario del genocidio (1965, 1975 e 1985 rispettivamente) (Cohen, 2007, p. 53–57).

Alcuni eventi contemporanei hanno permesso alla diaspora occidentale di riallacciare i legami con l'Armenia. Quando un terremoto devasta nel 1988 l'Armenia sovietica, le comunità europee attivano la raccolta di fondi e l'invio di aiuti grazie alle reti associative. L'indipendenza della ex-repubblica armena sovietica (1992) e il conflitto militare che questa ingaggia contro l'Azerbaijan in difesa della minoranza armena del Nagorno-Karabakh (1988–96) contribuiscono ad aprire nuove opportunità per riavvicinare la terra degli avi. Sfruttando i primi tentativi occidentali di inserirsi nella geopolitica della ex-periferia sovietica, la lobby armena americana operò affinché gli USA imponessero delle sanzioni all'Azerbaijan. Nello stesso tempo, la rete delle associazioni riuscì a canalizzare centinaia di migliaia di dollari di aiuti umanitari e militari verso la Repubblica Armena (Tölölyan, 2007).

Dagli anni 1970 in poi dunque — con un'accelerazione nell'ultimo ventennio — gli eventi hanno concorso ad attribuire alla diaspora un ruolo che va ben al di là del recupero e della trasmissione della memoria del genocidio. Né il senso d'appartenenza è un atto che consiste più solo nella presa di coscienza della dispersione globale seguita a tale avvenimento. Una tale dispersione e una tale coscienza sono state ampiamente integrate. Quel che si è fatto avanti è una nuova preoccupazione per un coordinamento più ampio delle diverse parti di questa costellazione, un nuovo bisogno di assicurare la coesione tra i vari pezzi facendo circolare la conoscenza reciproca, un'aspirazione a ricomporre la frammentazione in una struttura diasporica. In questo senso possono essere letti, sul piano culturale, sia lo sforzo delle riviste e associazioni a produrre conoscenza e divulgare notizie sulle diverse comunità armene della diaspora, sia l'emergere di un campo di studi

armeni a livello internazionale e universitario che proprio della diaspora ha fatto il proprio progetto di studio³. Sul piano politico, questa stessa modalità attiva di appartenenza si è manifestata sia nella formazione di lobby (negli USA in particolare) per la rivendicazione di diritti: di insegnamento della lingua, di riconoscimento internazionale del genocidio, di richiesta di indennità per le vittime di questo. Sul piano economico, infine, i poteri economici e le associazioni della diaspora vengono rivendicando un diritto nelle scelte politiche della patria armena: in materia economica, certo, ma anche nella risoluzione della crisi internazionale del Nagorno–Karabakh.

2.3. Diaspore commerciali: i casi cinese e libanese

Il termine “diaspora commerciale” o *trade diasporas* è stato coniato dall’antropologo Abner Cohen nel corso degli anni 1970 per indicare “una nazione di comunità socialmente inter-dipendenti ma spazialmente disperse” (Cohen, 1971, p. 267). Ciò che definisce una diaspora agli occhi di Cohen non è tanto il ruolo o il riferimento a un focolaio originario, quanto la ramificazione territoriale prodotta dalle relazioni commerciali. Le comunità studiate erano quelle degli Hausa, dei Mandé e dei Dyula che vivevano sparpagliate in diversi paesi dell’Africa occidentale in una condizione di minoranza etnica. Interrogandosi sui caratteri che assicuravano la coesione sociale in ognuno di tali gruppi, Cohen notava che la specializzazione economica in traffici commerciali ad ampio raggio e nelle attività creditizie riposava in gran parte su un alto grado di parentela tra i membri dei gruppi su citati e su pratiche religiose proprie. Ma il contrario è ugualmente vero: infatti, l’attivazione di imprese finanziarie e commerciali rende più salde le relazioni tra le famiglie. Parentela, cultura commerciale e religione permettono di tessere e stringere dei legami tra individui e famiglie che, pur abitando in località anche molto remote, operano nel settore mercantile e del credito con imprese comuni. Il problema della fiducia

3. La rivista *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* è stata fondata dallo studioso armeno-americano Khachig Tölölyan nel 1991. Essa si è rapidamente imposta e costituisce ancora il luogo di riflessione sulle diaspore di maggior importanza a livello internazionale.

e dell'incertezza degli investimenti a distanza è in una certa misura ridotto proprio dall'intreccio di fattori familiari ed economici.

Philip Curtin (Curtin, 1984) ha ripreso questa griglia interpretativa estendendola allo studio di innumerevoli altre situazioni storiche e situazioni geopolitiche che hanno visto fiorire di *trade diasporas*. I grandi imperi multietnici sono in questo senso considerati offrire una condizione propizia (apertura di grandi vie di comunicazione, la creazione di ampi spazi di circolazione, politica di sicurezza dei traffici) alla diffusione spaziale delle *trade diasporas*, ovvero di comunità, spazialmente separate, etnicamente omogenee e una forte cultura commerciale. Al tempo stesso, queste ultime sono ritenute uno dei perni del consolidamento e della prosperità di tali formazioni imperiali grazie alla circolazione di beni materiali e immateriali al loro interno che esse si accollano. In altri contesti, il successo delle *trade diasporas* sono spiegabili con la mediazione economica e culturale tra formazioni politiche che i loro membri assicurano con le loro attività. I casi cinese e libanese permettono di concretizzare meglio le *trade diasporas* attraverso il nesso tra organizzazione socio-economica e configurazione territoriale.

2.3.1. *La diaspora cinese nel sud-est asiatico*⁴

Tra gli attuali 20 milioni di cinesi presenti in Asia del Sud (ovvero l'80% degli *Overseas Chinese*⁵ presenti nel mondo che, secondo le stime più accreditate degli anni 1990, oscillano globalmente tra 25 e 35 milioni di persone), gli Hokkien costituiscono il gruppo più numeroso nelle Filippine, in Indonesia (dove compongono lo 3,5% della popolazione), in Thailandia (dove sono circa il 10%), Singapore e Malaysia (nell'area del

4. La redazione di questo paragrafo trae profitto dal lavoro di Emmanuel MA MUNG (2000) e dalla raccolta di saggi storici redatti dai maggiori sinologi anglosassoni e cinesi e curata da Anthony REID (2000) per la Fondazione Giovanni Agnelli.

5. Per *Overseas Chinese* si intendono persone di discendenza cinese nate al di fuori della Cina. Esse possono appartenere della maggioranza Han o di altri gruppi etnici minoritari (Hokkias, Teochews, Cantonese, Hainanese, Hakkas, Hokchius, Henghwas, Hokchias). Più che i criteri identificativi degli *Overseas Chinese* Han rispetto agli altri gruppi — una discendenza diretta dai gruppi originari della Cina, la più forte e decisa identificazione con e valorizzazione della cultura cinese — attiriamo qui l'attenzione sulla segmentazione e differenziazione interne a quello che potrebbe apparire a prima vista un gruppo etnico compatto se appellato "diaspora cinese" o *Overseas Chinese*.

Penang in particolare). Essi sono originari della provincia costiera del Fujian che costituisce ancora l'area più dinamica della regione storica dello Quan-Zhang con le sue città di Xiamen (o Amoy, la maggiore, sita alla foce del fiume Jiulong Jiang), Zhangzhou, Quanzhou, Anhai e Jimei. Xiamen (Campani, 1992). Storicamente, il successo commerciale degli Hokkien è legato al Giappone e alle Filippine dove, alla fine del XVI secolo, i centri di Nagasaki e Manila prosperavano. In questo periodo, infatti, le autorità militari spagnole stavano colonizzando le Filippine e dovevano confrontarsi con le mire espansionistiche e alla concorrenza commerciale degli Olandesi e dei Portoghesi. Per questo motivi, gli Spagnoli cercavano di attirare i mercanti Hokkien a Manila dove, già alla fine del '500, erano presenti in circa 10.000. Essi organizzavano il commercio della seta, di prodotti tessili, di beni di lusso (come la porcellana) e assicuravano l'approvvigionamento alimentare dei maggiori centri delle Filippine. D'altronde, le dinastie Ming (al 1368 al 1644) e Qing (1644-1912) avevano adottato delle politiche protezionistiche impedendo ai mercanti arabi, indiani o occidentali di insediarsi in Cina. Il successo commerciale non fu sempre accolto con favore dalla dinastia cinese che anzi cercò a diverse riprese durante il XVII secolo di limitare le relazioni dei mercanti Hokkien con la Spagna. Anche per questo motivo, in questo periodo, le famiglie Hokkien svilupparono un tipo di migrazione circolare, cioè caratterizzato da una grande mobilità tra i centri di origine, le Filippine e le altre formazioni politiche del sud-est asiatico. La storiografia è solita indicare con il termine "soggiorno" questa pratica di residenza di lungo periodo ma temporanea da parte dei membri delle imprese commerciali cinesi.

Le reti commerciali che fondavano restavano in contatto con il sistema locale inquadrato sulla famiglia e i clan di villaggio o delle città. Alcuni (Pan 1991) hanno spiegato questi caratteri assumendo una certa differenza etnica originaria degli Hokkien. Purché sinizzati con l'arrivo della dinastia Han (206 a.C. al 220 d.C.), questi ultimi avrebbero costituito un gruppo etnicamente omogeneo, socialmente e politicamente marginale nonché geograficamente periferico all'interno dell'impero cinese. A causa di questa marginalità che sarebbe rimasta immutabile durante i secoli, gli Hokkien avrebbero sviluppato dei legami parentali fortemente centrati sui singoli insediamenti (villaggi o città) ben prima di lanciarsi nelle attività commerciali. Questo sistema di connessioni con le singole località di provenienza sarebbe

stato esportato e riprodotto durante tutto il periodo — XVI–XIX secolo — dell'esperienza migratoria degli Hokkien. Questa interpretazione, tuttavia, iscrive i rapporti sociali e le norme culturali degli Hokkien in una dimensione a-temporale, immobile e insensibile ai diversi contesti geopolitici e storici delle diverse fasi della diaspora Hokkien.

Altre interpretazioni sono state avanzate a partire dalla specificità orientata al commercio delle comunità Hokkien. Il legame con le città e i villaggi di provenienza permetteva di procurarsi le materie prime e lavorate da commercializzare da una parte, e di poter contare su una rete di solidarietà in caso di difficoltà interne (con il potere centrale) o esterne (competizione internazionale, congiunture negative). Attraverso la fabbricazione artigianale di prodotti tessili e di porcellane, i villaggi di origine partecipavano agli affari commerciali coordinati dalle famiglie più abbienti impegnate nella commercializzazione a grande scala. Il mantenimento delle relazioni con i paesi di origine — sovente descritte in termini politici — era strumentale alla conservazione e alla stabilità delle attività commerciali. Nelle località della diaspora, i mercanti Hokkien non mancarono di stabilire dei centri di lavorazione di alcune materie prime come la seta e di produzione della porcellana sollecitando l'emigrazione di artigiani cinesi. Queste iniziative trasformarono città come Manila in centri di innovazione favorendo l'incontro e l'ibridizzazione di codici artistici culturalmente eterogenei — ispanico-europei, indigeni e cinesi — testimoniati dalle ceramiche e dai motivi decorativi dei capi di abbigliamento fabbricati nelle Filippine.

Alcune famiglie Hokkien si insediarono in maniera permanente nei maggiori centri della diaspora allacciando alleanze matrimoniali con le élite locali. La conversione al cattolicesimo nelle Filippine e al Buddismo in Giappone di alcune delle famiglie Hokkien residenti mostrano l'adattabilità dei mercanti alle diverse situazioni nel senso della loro capacità di identificare i codici culturali dominanti nelle località della diaspora che erano necessari a perpetuare le loro posizioni di potere da un punto di vista commerciale. Le potenze europee impararono ad apprezzare i servizi dei commercianti cinesi. Tanto più che una costellazione di insediamenti commerciali cinesi si era progressivamente diffusa in tutta l'area sud-est asiatica nel corso del '600. Il piccolo villaggio di pescatori di Singapore fu, per esempio, implementato dagli inglesi attirandovi i commercianti Hokkien dalla

Cina e dalle Filippine. Questi ultimi arrivarono in gran numero attratti dalla protezione navale inglese, impararono le pratiche e i codici legislativi commerciali europei. L'Olanda e il Portogallo rafforzarono le proprie posizioni commerciali a Batavia e Macao rispettivamente con lo stesso metodo.

Nel corso del XIX secolo questo quadro mutò profondamente allorché la Cina iniziò ad essere caratterizzata da un'alta mobilità interna — esodo dalle campagne alle città — e internazionale in seguito a carestie e guerre civili⁶. È stato calcolato che, tra il 1848 e il 1888 più di due milioni di cinesi (2.335.000 se arriviamo al 1900) di varia origine geografica si stabilirono negli Stati compresi tra gli oceani Indiano e Pacifico. Si trattava di lavoratori non specializzati che erano reclutati nella realizzazione dei grandi piani infrastrutturali (porti, rete ferroviaria, linee telegrafiche ed elettriche) dei paesi come gli USA, l'Australia, il Perù, il Messico. Molti altri servirono da manodopera nelle piantagioni, nelle miniere e nei servizi dei centri urbani in espansione in seguito all'irruzione del colonialismo europeo. Benché numericamente inferiori rispetto agli emigranti non specializzati, i mercanti cinesi svolsero il ruolo di primo piano come mediatori tra le autorità coloniali e le società locali, come agenti per il reclutamento di manodopera cinese, come esattori delle imposte o consulenti per i potentati locali alleati degli europei. Una fitta rete di affari collegava le numerose comunità cinesi animate da traffici di uomini destinati a far funzionare l'economia coloniale e di merci che questa ultima produceva o le derrate e i servizi di cui i centri urbani coloniali in espansione necessitavano.

In tale contesto ad alta intensità di mobilità, la composizione delle comunità commerciali cinesi si stava facendo sempre più eterogenea socialmente e economicamente. Nell'enorme massa di popolazione in mobilità, sono stati evidenziati due comportamenti opposti da parte

6. Tra le due Guerre dell'Oppio — 1840-42 e 1856-60 — le province costiere furono sconvolte dalla Rivolta dei Taiping, un movimento armato di ispirazione religioso, nazionalista e sociale che durò dal 1850 al 1864 e fu represso con l'aiuto militare dei paesi occidentali. Dal 1899 al 1901, la Ribellione dei Boxer fu provocata dalla sollevazione di numerose associazioni popolari contro l'influenza e l'occupazione colonialista europea dei porti cinesi. A questo periodo di instabilità interna che condusse nel 1909 alla fondazione della Repubblica Cinese, si aggiunse l'invasione del Giappone che prese fine solo durante la Seconda Guerra Mondiale.

dei migranti. Da una parte, numerosi erano coloro che continuavano a praticare il “soggiorno” con le località di origine attraverso un intenso andirivieni che le statistiche dell’inizio del XX secolo iniziano a mostrare in tutta la sua ampiezza. Dall’altra, laddove le condizioni di crescita e apertura economica lo permettevano, la manodopera non specializzata mostra una inedita tendenza a fermarsi nelle località di emigrazione.

Rispetto al periodo precedente, la fine del XIX secolo vide l’affermarsi di forme sovra-locali di identificazione di tipo nazionalistico. I ceti più abbienti, le élite commerciali e i mediatori della diaspora cominciarono ad essere riconosciuti come una realtà sociale ed economica importante allo sviluppo della Cina. A fronte della crescente invadenza occidentale nei suoi affari interni, la dinastia Manciù iniziò a proteggere i diritti dei commercianti di origine cinese sulla base della loro appartenenza a un’unica nazione. L’eteroclitica *trade diaspora* cinese stava assumendo i contorni di un gruppo di pressione che, di lì a poco, avrebbe avuto ben altre conseguenze sul piano politico. Le comunità della diaspora, infatti, parteciparono alla nascita del movimento politico nazionalista, repubblicano e rivoluzionario alla fine dell’800. Gli appelli a un patriottismo anti-Manciù erano scritti con un linguaggio nazionalista che evocava l’esistenza di un’essenza etnica comune. Questa sorta di “cinesità” era descritta e considerata incompatibile con la dinastia Manciù che, originaria della Manciuria, era assimilata a un potere straniero. Al contrario, essa si applicava perfettamente alle comunità commercianti sparse nel sud-est asiatico riunendole in un unico corpo con quelle della Cina continentale. Sun Yat-sen, uno dei principali fondatori del Partito Nazionalista Cinese, era originario del Guangdong, aveva studiato a Hong Kong e alle Hawaii e fu tra i principali fautori della necessità di ri-sinizzare i cinesi della diaspora. Questa ultima d’altronde offrì il proprio appoggio finanziario e logistico contribuendo alla vittoria della rivoluzione nel 1911.

Nella prima metà del ‘900, alcuni eventi concorsero ad allentare i legami della diaspora con i luoghi di origine. Come in altre parti del globo, anche nel Sud-est asiatico, coloro che mantenevano delle relazioni sociali ed economiche con paesi diversi da quello di residenza e che praticavano forme regolari di pendolarismo erano sospettati di non aderire o addirittura di minacciare la coesione dei diversi patriotti-

smi. Soprattutto i legami sociali che i vari gruppi intrattenevano con le singole località di provenienza erano letti in chiave nazionalistica, ovvero come “cinesi”, e per questo stigmatizzati. Di conseguenza, le seconde e terze generazioni iniziarono a iscriversi con sempre maggior forza nei diversi orizzonti locali in cui erano nati e vivevano acquisendone la cittadinanza. La rivoluzione maoista del 1949 indebolì ulteriormente i legami tra i gruppi della diaspora con la Cina e quel che rimaneva della tradizionale pratica migratoria oscillante.

Tra la metà dell’800 e la metà del ‘900, il legame della diaspora con la terra originaria venne progressivamente riformulato attraverso il linguaggio patriottico del nazionalismo. Così facendo, esso perse aderenza rispetto alle singole località a cui tal o talaltra comunità poteva essere legata a favore della coesione sociale formulata in chiave etno-nazionale (la Cina). Tuttavia, la riformulazione di tale legame non si è tradotta in una politica del ritorno della diaspora in quella che avrebbe potuto essere vista come la patria di tutti i cinesi. Anzi, essa si è svolta parallelamente all’accentuarsi della dispersione in uno spazio sempre più esteso, alla creazione di insediamenti permanenti (di cui le numerose Chinatown di diversa grandezza sono una testimonianza) e al moltiplicarsi delle connessioni laterali tra i vari poli della diaspora tramite attività commerciali. Un processo a cui la chiusura della Cina maoista — interrottasi solo negli anni 1990 — ha dato un contributo importante.

2.3.2. *La diaspora libanese*

Quando si parla di *trade diaspora* libanese si è soliti riferirsi alla specializzazione commerciale e finanziaria di una parte della popolazione emigrata dall’odierno Libano. La creazione di questo come Stato indipendente risale tuttavia solo agli 1920 allorché la Francia aveva — in seguito al collasso dell’Impero Ottomano alla fine della Prima Guerra Mondiale — istituito una Repubblica Libanese (1926) a maggioranza cristiana maronita e con numerose componenti druse e mussulmane all’interno del più vasto e indefinito territorio siriano su cui aveva il mandato. La Repubblica Libanese è formalmente indipendente dal 1943 anche se le truppe francesi, oppostesi inizialmente all’autonomia, lasciarono il paese solo nel 1946.

Fin dal XVII secolo, il Libano attuale si era inserito nella rete commerciale anglo-greca che assicurava i traffici tra l'Europa e il Medio Oriente attraverso il Mediterraneo orientale. La città portuale di Beirut deve il suo sviluppo alla sua funzione di sbocco dei flussi commerciali provenienti da Damasco e Aleppo. La gestione e commercializzazione dei prodotti avveniva per opera delle minoranze cristiane della regione che vivevano di preferenza nelle città: melchiti, maroniti, ortodossi. Proprio queste componenti cristiane furono ulteriormente avvantaggiate dall'alleanza tra la Francia e l'Impero Ottomano a metà '700 poiché ad esse fu riconosciuta una particolare autonomia e libertà di movimento all'interno e all'esterno dell'Impero Ottomano. Non a caso le comunità mercantili fondate in Egitto, a Livorno, Marsiglia e Manchester erano di religione cattolica-melchita (Cohen, 2007, p. 91).

Lo sviluppo economico si fondava, fino ai primi decenni dell'800, sulla commercializzazione verso l'Europa della seta prodotta nell'area di Beirut (conosciuta come Monte del Libano) attirando popolazioni dalle regioni circostanti. Fino ad allora l'emigrazione aveva riguardato le élites. Quando nella seconda metà dell'800 i prezzi della seta divennero sempre più fluttuanti — anche a causa del fatto che il colonialismo franco-olandese-britannico in Oriente (India, Indocina, Malaysia) permetteva ai paesi europei di rifornirsi di questa materia prima direttamente alla fonte e a minori costi — questa produzione conobbe un lento declino provocando dei flussi migratori dalle zone rurali. La crisi economica destabilizzò tanto più profondamente la regione libanese a causa di conflitti tra comunità religiose negli anni 1840-60: quelle cristiane — minoritarie, più ricche perché da decenni legate ai traffici con le potenze europee (Francia e Inghilterra) e interessate dall'emigrazione per motivi commerciali — e quelle mussulmane — maggioritarie, più diffuse tra artigiani e contadini meno abbienti, più esposte alla crisi economica e per questo sobillate dal potere ottomano preoccupato dalla possibile intromissione degli europei negli affari interni della regione (Issawi, 1992).

Si calcola che, verso il 1900, 120.000 persone abbiano lasciato la regione corrispondente al Libano attuale. Solo negli USA, ne furono censiti circa 50.000. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale, lasciarono il paese tra 15 e 20 mila persone ogni anno, 350.000 in totale, ovvero un quarto (in certi distretti anche la metà) della popolazione residente. Molti disertavano la coscrizione obbligatoria dell'Impero

Ottomano, altri partivano per migliorare le proprie condizioni lavorative, altri ancora per fuggire la situazione di povertà diffusa. Si trattava di piccoli proprietari terrieri, artigiani e professionisti del commercio più o meno agiati: non si trattava più solamente delle élite urbane (Naff, 1992).

Le destinazioni geografiche dell'emigrazione libanese sono state varie: i tre quarti nelle Americhe — suddivisi tra USA (30%), Argentina (15%), Brasile (10%) — e un quarto tra Europa, Africa occidentale e Australia. È stato messo in evidenza che questa emigrazione ha conosciuto dappertutto una simile evoluzione verso le attività mercantili anche laddove gli emigranti non provenivano da questo tipo di occupazione. In tutti i paesi, la prima generazione di libanesi si perfezionò nel commercio ambulante e nel commercio all'ingrosso, per poi fare un salto di scala verso la grande distribuzione intermedia e, per i più capaci, verso il grande commercio internazionale. Da una parte, questo loro orientamento professionale faceva sì che essi mantenessero una mobilità geografica nei singoli territori (San Paolo e Rio de Janeiro, Sierra Leone, Giamaica, Montreal) alimentando la dispersione di gruppi familiari e la diaspora di comunità libanesi. Dall'altra parte, il loro successo dipendeva dalla mobilitazione delle risorse comunitarie, ovvero dalle solidarietà familiari, confessionali e di villaggio che i flussi e la circolazione migratori metteva a loro disposizione. Vere e proprie catene migratorie sono state messe in rilievo che connettono villaggi libanesi a località di destinazione o si organizzano a partire da reti confessionali (melchiti, maroniti, ortodossi, armeni, ecc.). La geografia delle appartenenze religiose corrispondeva d'altronde alla geografia delle sedi di origine dei migranti. In altri termini, i villaggi libanesi sono restati fino a pochi decenni fa abitati da gruppi clanici della medesima confessione religiosa. Così i libanesi che emigrarono in Michigan provenivano essenzialmente dal villaggio cristiano di Bint Jbil nel Libano del sud. Quando, dai primi anni 1960, degli emigranti musulmani presero la via dell'emigrazione, questi si diressero verso la Costa d'Avorio dai villaggi sciiti di Qanam, Zerie e Jouya nel Libano del nord.

L'importanza della religione nell'organizzazione spaziale delle pratiche migratorie e della localizzazione dei poli della diaspora si è coniugata infine con aspetti più propriamente geopolitici nello strutturare una rete diasporica a scala regionale. L'esempio dell'Africa occidentale

è in questo senso istruttivo. In Africa occidentale, la diaspora libanese coordina oggi molte attività industriali e commerciali legate all'estrazione di materie prime (oro, diamanti) e gestendo i flussi finanziari indotti dai proventi che ne derivano. Questa loro posizione odierna è l'evoluzione dell'emigrazione di commercianti e intermediari sollecitata dalla Francia nei primi decenni del XX secolo per amministrare i propri domini coloniali (van der Laan, 1975). La prima generazione era composta da libanesi di varie confessioni cristiane, per lo più contadini poveri, che si specializzarono nel commercio ambulante. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale, il reclutamento dei francesi nell'esercito aprì un vuoto nel settore commerciale, in particolare delle arachidi prodotte in Senegal, che fu colmato attirando famiglie libanesi con competenze commerciali (Tarraf-Najib, 2000). Da principio, questa strategia avrebbe dovuto essere provvisoria: in realtà le famiglie libanesi restarono nel ruolo di interfaccia con la grande distribuzione delle arachidi e l'industria legata alla sua trasformazione in Francia. Tra le due guerre, ritrovandosi allora il Libano sotto la stessa autorità francese dell'Africa occidentale e subendo le conseguenze della crisi economica del 1929, l'emigrazione verso l'Africa occidentale divenne un'opzione propizia per molti libanesi attraverso delle catene migratorie di tipo confessionale (cristiana-maronita), di villaggio e familiari. Nel corso di pochi tre decenni, gli emigrati libanesi in Africa occidentale si distribuirono in diversi livelli economico-sociali: al di sotto di un'esigua élite che intratteneva rapporti commerciali diretti con la Francia, esisteva una massa di negozianti piccoli e medi che rifornivano un numero elevato di venditori ambulanti. Se questi ultimi venivano reclutati tra gli emigrati più recenti — che ambivano ad accumulare le risorse necessarie per acquistare un negozio stabile — i grandi commercianti assicuravano loro i crediti necessari ad ogni passo del circuito di scambi in cui erano inseriti localmente. Questa funzione venne esaltata dalla decisione della Compagnia dell'Africa occidentale di abbandonare, negli anni 1930, la gestione diretta del commercio di prodotti coloniali appaltandola a terzi. I libanesi ne presero in poco tempo il monopolio a detrimento dei commercianti africani (senegalesi o ivoriani): acquistando i prodotti dagli agricoltori locali e fornendo loro i crediti necessari alla coltivazione. Nuovi immigrati arrivarono successivamente dal Libano negli anni 1950-60, provenienti, tuttavia, dalle regioni meridionali del Libano ed erano

mussulmani. Se oggi i tre quarti della popolazione di origine libanese è mussulmana sciita è perché essa si è inserita ancora nel commercio al dettaglio andando ad occupare le posizioni precedentemente coperte dai primi emigranti. Questi ultimi — o meglio le famiglie della seconda generazione — si sono indirizzati verso le professioni liberali compiendo studi in Francia e magari trasferendovisi; oppure hanno investito i capitali accumulati nella finanza globale e nelle multinazionali impegnate, in Africa occidentale, nello sfruttamento dell'agricoltura di piantagione e delle materie prime.

I ricercatori si sono spesso interrogati sui rapporti tra gli emigranti e la regione di provenienza rigettando l'idea di una separazione definitiva con questa ultima in seguito all'emigrazione. Molti studi hanno illustrato il tipo circolare di migrazione caratterizzato da molteplici andirivieni con Beirut o i villaggi di provenienza. Un calcolo effettuato, durante il mandato francese, registrava per il periodo 1926–33 una proporzione di migranti interessata da questo tipo di migrazione che si elevava al 41%. Una conseguenza importante di tale comportamento è stato il rafforzamento dell'identificazione con il Libano come madre patria com'è rilevabile dalla diffusione tra i vari strati sociali della *trade diaspora* di simboli (il cedro del Libano, per esempio) o da gusti alimentari, forme artistiche e letterarie associati ad una cultura libanese (Hashimoto, 1992). È interessante notare che le vicende della diaspora si sono intrecciate con la formazione uno Stato libanese indipendente. Riviste, giornali e organizzazioni politico-culturali nate nella e dalla diaspora — come la Lega per il Progresso fondata negli USA già nel 1911 — hanno contribuito all'elaborazione di un'ideologia sciovinistica con gli stessi strumenti retorici dei nazionalismi coevi: il riferimento a una storia comune (i Fenici dell'antichità), a un territorio comune (il Grande Libano che la Francia avrebbe istituito durante il suo mandato medio-orientale nel 1926) e a una cultura condivisa. I frequenti ritorni temporanei in quello che stava diventando lo Stato del Libano rinforzavano il sentimento identitario di coloro che vivevano nella diaspora. Al tempo stesso, il ritorno all'estero alimentava la diffusione tra le comunità diasporiche dei linguaggi nazionalistici operanti tra chi rimaneva in Libano. Una tale comunanza di vedute tra le comunità emigrate e i movimenti indipendentisti libanesi è responsabile del carattere unitario che caratterizza la diaspora. Essa riposa in gran parte sul fatto che i gruppi libanesi che facevano pressioni a favore

dell'indipendenza sulle potenze europee e sulla Francia in particolare appartenevano alle stesse comunità cristiane da cui proveniva la quasi totalità dei migranti.

Questa affermazione è valida anche per gli ultimi decenni del secolo XX allorché il Libano ha conosciuto una sanguinosa guerra civile ancor'oggi strisciante. Allorché in patria le fazioni druse, sunnite e scite (pro-siriane e pro-palestinesi) e maronite si combattevano, i libanesi della diaspora non hanno replicato tali opposizioni interne, ne hanno anzi fatto astrazione. Questi ultimi hanno invece sviluppato delle relazioni interpolari basate sugli interessi comuni piuttosto che l'appartenenza religiosa, confessionale e geografica. Le attività bancarie che avevano fatto della Beirut del dopo guerra una delle capitali fiorenti del Medioriente hanno subito solo un debole contraccolpo con la guerra civile. Esse sono state rapidamente trasferite nei maggiori centri della diaspora europea come Parigi e Londra, nei nascenti paradisi fiscali e nei paesi del Golfo (dove si registra infatti una più recente emigrazione libanese). Inserendosi tempestivamente nell'internazionalizzazione della finanza, le banche libanesi — i cui proventi ammontavano già al 56% del PIB del Libano nel 1982 — sono state in grado di accumulare i capitali necessari alla ricostruzione post-bellica degli anni 1990 e di suscitare investimenti nei villaggi tramite progetti sociali (educativi, sanitari) (Cohen, 2007, p. 93–96).

2.4. Diaspore culturali

La definizione di “diaspora culturale” è stata proposta per designare dei gruppi per cui la discendenza rispetto alle società, alle culture e ai territori originari è divenuta opaca durante il loro percorso migratorio. L'aggettivo “culturale” intende riferirsi al fatto che la collettività in oggetto si costituisce valorizzando la propria esperienza attuale (ovvero le proprie pratiche religiose, i propri orientamenti politici, le proprie strutture familiari, le proprie abitudini alimentari o musicali, i propri modi di organizzarsi. . .) come condivisa tra una serie di gruppi malgrado la loro mobilità geografica e come mezzo per interrogare la dimensione spazio-temporale delle traiettorie migratorie e il

problema delle origini (Cohen, 2007, p. 123–124)⁷.

Tuttavia, l'espressione "diaspora culturale" è stata coniata più specificatamente in riferimento ai discendenti africani degli schiavi deportati nelle Americhe. Qui, il termine "emigrazione" è improprio per significare l'evento traumatico dello sradicamento sociale e culturale. L'esperienza della deportazione ha costituito una cesura con la terra di origine tanto radicale da impedire la riproduzione sociale dei gruppi emigrati, la trasmissione della memoria del paese, l'uso della lingua, la conservazione dei legami familiari. La dispersione e la segregazione nelle piantagioni non hanno fatto che rafforzare questo stato di cose. Per di più, la permanenza delle condizioni servile e dell'economia coloniale per diverse generazioni ha impedito la ricomposizione dei moduli sociali originari similmente a quanto avvenuto per altre esperienze traumatiche di diaspora. L'universo della piantagione ha livellato ogni somiglianza e ogni differenza culturale e geografica tra le sue vittime lasciando come carattere comune la sola pigmentazione della pelle.

I casi-studio passati in rassegna fin qui hanno a più riprese lasciato intravedere quanto complesse e variegato siano le situazioni che si trovano comprese sotto uno stesso termine: diaspora (Chivallon, 2004, intr.). Le comunità che si ammette di riunire in un'unica entità sociale sono socialmente e economicamente stratificate, e dei conflitti le attraversano per costruire una loro unità. Allo stesso modo, abbiamo visto come l'attivazione del riferimento al paese di origine che presiede alla costruzione di un'unità comunitaria nella diaspora si alimenta di diverse dimensioni: di una discendenza familiare, di un'estrazione sociale, di un'affiliazione religiosa, di una provenienza di villaggio e/o regionale. Ognuna di queste — prese insieme o singolarmente — sono importanti per spiegare i comportamenti nei gruppi o minoranze migratori (scelta matrimoniale, del mestiere, della località d'insediamento, delle pratiche di culto...). Ma esse devono essere coordinate (che non equivale a armonizzate pacificamente) all'interno di un referente territoriale comune di livello superiore.

Se tutti i movimenti migratori possono essere analizzati in termi-

7. Le popolazioni nomadi potrebbero essere comprese in questa categoria oppure quelle Rom. Per queste ultime, per esempio, le tradizioni orali narrano della genesi del gruppo situandola in una terra — il sub-continente indiano — con cui tuttavia non intrattengono più nessuna relazione né progettano di ritornarvi.

ni di de-territorializzazione rispetto alle località di origine, i gruppi africani trasferiti violentemente nelle piantagioni americane si trovarono permanentemente — per lo meno finché i regimi di schiavitù in cui furono sottoposte non furono aboliti — nell'incapacità di riterritorializzarsi nei paesi di arrivo al di fuori dell'universo concentrazionario della piantagione. L'indeterminazione dei territori e delle culture di origine — data la scala continentale della tratta negriera — permette di accostare la diaspora come un insieme di modalità di organizzazione politica dell'esperienza collettiva all'estero dagli esiti disparati nel corso del tempo.

2.4.1. *Il caso africano*⁸

La prima riappropriazione della propria storia africana da parte dei discendenti della tratta avvenne nel corso del XVIII secolo nelle colonie protestanti britanniche dei Caraibi e dell'America settentrionale⁹. L'evangelizzazione degli schiavi è avvenuto grazie all'opera della Chiesa Anglicana e, soprattutto, di varie congregazioni evangeliche (battisti, presbiteriani, metodisti) che insistevano sull'uguaglianza degli uomini e il rifiuto di una rigida gerarchia religiosa. Con la formazione di un clero nero, poi, il Vangelo si prestò a interpretare le vicende afro-americane alla luce della storia di condanna, maledizione e redenzione narrate nel Vecchio Testamento a proposito dell'esilio degli Ebrei. La liberazione dall'Egitto divenne una metafora con cui pensare l'affrancamento dalla schiavitù e il nome dato al Nuovo Mondo in cui si trovavano gli schiavi africani nell'attesa di un loro Mosé liberatore. In una interpretazione escatologica, il popolo nero dall'Egitto–Nuovo Mondo sarà chiamato ad attraversare il Mar Rosso–Atlantico per ricongiungersi con la terra di origine: Israele–Africa. L'attesa del profeta ebbe anche una sua versione radicalmente politica come nel caso del predicatore nero David Margate che, nel 1774, incitò alla ribellione gli schiavi nella Carolina del Sud presentandosi come loro Mosé. Intanto,

8. Le vicende e le riflessioni sviluppate in questo paragrafo e in quello successivo sono ispirate dagli studi che alla diaspora nera — africana e caraibica — nel nuovo mondo sono stati consacrati da Christine CHIVALLON (2004) e Stéphane DUFOIX (2011, cap. IV, V e VI).

9. Mentre nei domini cattolici spagnoli e portoghesi le differenze di etniche furono — in generale — rispettate dando luogo a forme varie di ibridismi religiosi, nelle colonie protestanti non fu tollerato nessuna forma di continuità con i riti originari.

all'inizio dell'800, alcuni evangelisti neri sviluppano una più precisa identificazione geografica della Terra Promessa africana con l'Etiopia.

Mentre la fondazione di chiese evangeliste nere nei maggiori centri urbani¹⁰ influì sulla diffusione dell'immagine biblica dell'Egitto o dell'Etiopia tra un numero crescenti di schiavi ed ex-schiavi, il ritorno fisico in Africa diventò oggetto di un dibattito che sarebbe durato fino agli anni 1860. La prima destinazione geografica ad essere presa in considerazione fu la Sierra Leone britannica per dove, nel 1792, 1196 neri partirono dalla Nuova Scozia, liberati dai britannici per che aver combattuto a loro favore. Simili progetti sarebbero stati solo pianificati o ebbero solo pochi adepti negli stessi anni. Con la fondazione dell'*American Colonization Society* (1816), l'attenzione si dirige verso la Liberia. Se ben pochi sono stati i progetti portati a termine, è anche perché la discussione oppone gli integrazionisti — che, considerando i neri degli americani piuttosto che degli africani, predicavano la lotta per abolire la schiavitù e l'uguaglianza dei diritti come priorità politica — e i migrazionisti — che vedevano nell'emigrazione africana l'unica soluzione per restituire ai neri americani la piena libertà originaria¹¹. Questi ultimi presero gradualmente il sopravvento nei maggiori organismi neri come la *Negro Convention Movement* che riuniva i delegati dei vari movimenti neri americani di diverso orientamento confessionale e politico.

La figura di Martin Delany (1812–1885) è senz'altro la più conosciuta per le sue pubblicazioni¹² in cui paragonava i neri ad una nazione minoritaria che viveva all'interno della nazione americana maggioritaria ma da questa ultima discriminata in quanto considerata inferiore. Secondo Delany, i neri condividevano il destino di altre nazioni: gli ungheresi in Austria, gli irlandesi nel Regno Unito, i polacchi in Germania. Poiché anche i neri, come le altre nazioni, dovevano possedere una terra dove poter rientrare, Delany indicava non senza ambiguità un tale paese nell'America meridionale e centrale, nell'Africa o nei

10. La metodista *Free African Society* fu fondata nel 1787 seguita nel 1816 dall'*African Methodist Episcopal Church* (Boston) e dall'*African Methodist Zion Church* (New York).

11. Tra i migrazionisti, i partigiani del rientro autonomo si opponevano a chi cooperava con le autorità americane accusate di servirsi dei neri americani desiderosi di partire come manodopera da impiegare nelle piantagioni in Africa.

12. Martin DELANY, *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of United States*, 1852.

Caraibi. Messo in minoranza nel 1853, Delany e i suoi partigiani crearono la *National Emigration Convention of Colored Men* con l'obiettivo di organizzare l'emigrazione. La *Haytian Emigration Society* fu creata nel 1861 per coordinare le partenze (più di 2000 coloni) verso Haiti¹³ (da cui però molti tornarono indietro per le difficili condizioni di vita). Mentre James Monroe Whitfield (1822–1871) e Henry Bibb (1815–1854) indirizzarono i propri sforzi organizzativi verso l'America Centrale e il Canada rispettivamente, Delany si convinse progressivamente che l'Africa occidentale sarebbe stata la regione adatta alla rigenerazione dei neri americani. Lo scoppio della guerra civile negli Stati Uniti nel 1862 mise fine ai progetti migratori orientando gli impegni verso la liberazione del sud schiavista.

Per i partigiani dell'emigrazione, il riferimento al continente africano basta come elemento federatore attraverso la pigmentazione della pelle tra i neri americani per cui la schiavitù non è un'esperienza lontana nel tempo o nello spazio. L'impossibilità di individuare una comune genealogia geografica — data la pluralità e l'indeterminatezza delle loro origini — spinse le associazioni dei neri d'America a eleggere o inventarsi una patria putativa a cui far ritorno anche materialmente. L'equiparazione dei neri ad una nazione di Delany iscriveva la lotta di liberazione dei neri americani tra le cause nazionalistiche combattute da tante minoranze europee dello stesso periodo. Non meraviglia che questa battaglia abbia assunto una dimensione territoriale attraverso la ricerca di una terra di cui ri-appropriarsi alla maniera dei nazionalismi. Questa ricerca è tuttavia più efficace nello strutturare i dibattiti interni e consolidare le relazioni tra le associazioni che a mettere in moto dei movimenti migratori di ampia portata. Tuttavia, due argomenti continueranno a polarizzare le discussioni alternandosi cronologicamente e intrecciandosi nelle riflessioni dei maggiori autori: l'emigrazione e la doppia coscienza, ovvero due tematiche che ritroviamo in molte altre diaspore.

Dalla seconda metà dell'800, l'uscita dall'Egitto assunse un accento essenzialmente simbolico. Dapprima la guerra civile o di secessione americana (1862–65) tra gli stati del nord — favorevoli all'abolizione della schiavitù anche se non alla parificazione dei diritti dei neri e

13. Ricordiamo che Haiti si era ribellata nel 1804 erigendosi in prima repubblica nera del Nuovo Mondo.

dei bianchi — e quelli del sud — opposti alla soppressione del regime schiavista — convogliò gli sforzi delle associazioni di neri verso un'identificazione con gli Stati Uniti. Dopo la guerra, tuttavia, la permanenza di politiche fortemente segregazioniste e discriminatorie nei confronti dei neri soprattutto nel sud fece sì che la liberazione fosse individuata nell'emigrazione verso il nord industrializzato dove accorrevano masse di lavoratori non specializzati (1 milione e mezzo tra il 1916 e il 1930). Malgrado la predominanza di questa scelta migratoria per così dire pragmatica, emersero anche delle proposte alternative che optavano per scelte più radicali dal punto di vista geografico. Alcune di queste trovavano nel sionismo contemporaneo un modello di ispirazione. Nel 1917 William Edward Burghardt Du Bois (1868–1963) avanzò l'idea di creare lo Stato Libero del Congo come patria di tutti i neri proprio mentre le autorità britanniche si stavano impegnando in un'impresa simile in Palestina per gli ebrei. Nel 1914, Marcus Mosiah Garvey (1887–1940) fondò in Giamaica l'*Universal Negro Improvement Association* il cui scopo era l'organizzazione del ritorno di massa dei neri americani in Africa. Garvey — che si diceva “Mosé nero” — emigrò negli USA dove creò una compagnia marittima (la *Black Star Company*) per realizzare questo obiettivo. Dopo la condanna per frode a causa del fallimento della compagnia (1922) e il ritorno in Giamaica, Garvey divenne negli anni 1930 l'ispiratore del locale movimento Rastafari che faceva dell'Etiopia il luogo dove convogliare l'emigrazione. D'altronde, il riferimento all'Etiopia non era mai scomparso dall'immaginario dell'associazionismo nero. Le imprese coloniali italiane del 1896 e del 1934–36 — la prima fallita, la seconda riuscita — ai danni del Regno etiope furono altrettante occasioni in cui il rapporto sentimentale e politico con l'Etiopia poté manifestarsi in modo particolarmente forte.

A Garvey si ispirò ugualmente il movimento *Nation of Islam* fondato da Wallace D. Fard (1893–?) nel 1930 e che auspicò un'ulteriore opzione territorialista per il problema dell'ineguaglianza e della discriminazione. Fondata su una visione della storia come lotta tra razze bianca e nera, il *Nation of Islam* (o NOI) proclamava che la sola redenzione possibile dei neri americani sarebbe arrivata dalla valorizzazione della loro identità razziale e del loro passato. Il NOI affermava che gli africani catturati dagli europei seguivano la religione islamica, che Allah è nero e che era venuto a liberare i neri americani dai bianchi schiavisti

reincarnandosi in Wallace Fard. Sostenendo la necessità di una separazione tra bianchi e neri, il NOI rivendicava la concentrazione della popolazione nera in un unico stato all'interno della confederazione americana. Ma l'idea non era inedita: dopo che nel 1890 il politico repubblicano nero Edward McCabe (1850–1920) aveva proposto di fare dell'Oklahoma uno stato nero, dei progetti di erigere uno stato dove i neri potessero avere un loro governo nero per la popolazione nera sarebbero apparsi a più riprese negli anni successivi. Tra coloro che sposarono questa opzione territoriale sono da annoverare anche i movimenti neri comunisti negli anni 1930.

Abbiamo accennato come l'ipotesi migratoria fosse — già nella prima metà dell'800 — solo una delle modalità politiche preconizzata dai movimenti neri americani per riappropriarsi del loro destino uscendo dalla situazione di discriminazione. Questa opzione era dibattuta all'interno di una più ricca riflessione critica su che cosa significa “essere neri” in una società schiavista prima e segregazionista poi, se esistesse un legame tra neri d'America e quelli d'Africa, se la cittadinanza americana fosse compatibile con l'appartenenza a un'entità più vasta che rinviava geograficamente all'Africa e — nel pensiero e nel lessico che si pretendevano scientificamente e biologicamente fondati — alla “razza nera”. Il linguaggio razziale che dominava le scienze sociali tra fine '800 e inizio '900 fu declinato da pensatori neri americani proprio per esplorare tale legame all'interno di un'interpretazione globale della storia dell'umanità e della realtà socio-politica. Contrariamente alle visioni gerarchiche ed evolucionistiche delle razze — su cui si fondava il colonialismo come regime economico-politico e le politiche discriminatorie ai danni dei non-europei — Du Bois sostenne che le razze collaborano nella storia per il progresso dell'umanità. Come parte della razza “negra”, anche i neri americani erano coinvolti in questa missione ma in quanto “americani” ovvero a partire da una serie di caratteri specifici (religiosi, linguistici e nazionali) acquisiti durante e a causa della deportazione. Due livelli di appartenenza dunque caratterizzavano l'“uomo negro”: quello razziale che riuniva insieme i discendenti degli schiavi in tutti i paesi delle Americhe coloniali con le popolazioni africane; quello storico-culturale che faceva del nero americano un cittadino degli USA come i bianchi per cui i suoi antenati avevano lavorato. La riflessione di Du Bois cercava dunque di definire la specificità e la complessità delle appartenenze dei neri

americani a partire dal concetto di “doppia coscienza” o “coscienza sdoppiata” proprio per questa compresenza o dualità dei riferimenti territoriali e culturali.

2.4.2. *I Caraibi, l’Africa, l’Occidente: una nuova visione della condizione diasporica*

Il pensiero di Du Bois sarebbe stato riscoperto alla fine del secolo e usato in due direzioni complementari: condannare e rigettare l’afrocentrismo — che si sarebbe progressivamente rafforzato nell’ideologia dei movimenti neri americani del ‘900 — in nome della critica dell’essenzialismo; elaborare una nozione di identità post-moderna contraria al paradigma occidentale della radice e del radicamento territoriale proprio dei nazionalismi, della cultura come purezza e autenticità delle origini. In questo senso, l’Africa e l’afrocentrismo — sia come luogo di provenienza che come orizzonte territoriale di un ritorno futuro — è visto come il risultato dell’imitazione del paradigma occidentale che ha colonizzato il pensiero e i movimenti neri. La ricerca di un centro geografico verso cui tendere — concretamente o simbolicamente — fa parte dello stesso progetto di riscoperta delle origini: la dimensione spaziale della prima e quella temporale della seconda fanno parte di una medesima postura politica dei movimenti neri ed epistemologica dei loro intellettuali.

L’analisi delle vicende delle popolazioni non-europee dei Caraibi ha fornito il campo di studi dove è emersa una tale concezione della diaspora come un’esperienza che rinuncia alla ricerca di un centro originario a cui far ritorno e rispetto al quale identificarsi valorizzando la de-territorializzazione come specifico modo di esistenza.

L’elaborazione di questa accezione del termine diaspora si è fatta attraverso l’appropriazione della riflessione dello scrittore e filosofo della Martinicca Edouard Glissant da parte di alcuni interpreti all’origine della corrente britannica dei *cultural studies*. Secondo Glissant (1981), la tratta negriera ha prodotto una separazione irreparabile degli schiavi africani dalle regioni di origine rendendo di fatto impossibile non solo la trasmissione del passato ma, soprattutto, la possibilità di un ritorno che presuppone una certa conoscenza del “dove” rientrare. Pur trovando la migrazione forzata dei neri una sua unità come insieme spaziale di riferimento nell’Africa, la dispersione in una infinità di

destinazioni coloniali ha prodotto una varietà di esperienze secondo il luogo di arrivo e le interazioni che vi si innescarono con le società locali da un lato e tra individui diversi per cultura, lingua e origine geografica. La credenza e l'organizzazione di un ritorno in Africa da una parte e lo sviluppo di ideologie identitarie nere dall'altra sono solo i due estremi di un *continuum* di elaborazioni comunitarie per far fronte al razzismo e alle politiche discriminatorie sperimentate nel Nuovo Mondo. Tra questi due estremi esistono una moltitudine di identificazioni fondate sull'incontro e sulla relazione: se qualcosa di invariabile esiste in questo comportamento, ciò non deve essere cercato nell'immutabilità e nella fissità del rapporto a un territorio ancestrale ma in un movimento perpetuo. In questo senso, diaspora designa più un modo di esistenza nel cambiamento e nella relazione che una configurazione spaziale fatta dalla somma delle popolazioni africane fuori dall'Africa. La proposta di fare della diaspora il nome di un'entità sociale e culturale de-territorializzata rifiuta l'esistenza di un luogo mitizzato originario che funziona al tempo stesso come elemento di coesione sociale tra i membri sparsi di un gruppo e come orizzonte verso cui canalizzare i legami affettivi e i progetti di ritorno. Esso sottolinea ugualmente che la diaspora non è sinonimo di assenza di pratiche di appropriazione dello spazio ma di un processo di ri-territorializzazione costantemente riattivato e riformulato tale da fare a meno o far svanire l'esigenza di un territorio idealizzato e venerato.

Un simile ragionamento è stato sviluppato da alcuni sociologi britannici interessati alla cultura popolare del dopoguerra applicandolo allo studio dell'identità delle popolazioni caraibiche di origine africana. Essi stessi di origine giamaicana, autori come Stuart Hall (Stuart Hall 1990) e Paul Gilroy (Gilroy, 1993) sono condotti a interrogarsi sui caratteri della diaspora caraibica rispetto ai casi più celebri come quello paradigmatico ebraico, domandandosi che cosa le persone emigrate in Europa e negli USA dai Caraibi nel dopoguerra potessero intendere per terra di origine se l'Africa o la Giamaica. L'incertezza della risposta nel secondo caso e l'impossibilità di una replica precisa nel secondo diventano l'occasione per individuare nel caso caraibico il simbolo della condizione post-moderna e post-coloniale di mobilità tanti migranti chiamati ad articolare de-territorializzazione, ibridità culturali e multi-località delle residenze. Secondo Gilroy (Gilroy 1993),

la coscienza diasporica si costruisce nell'intreccio tra Europa, America, Africa che, pur manifestandosi in forme infinitamente variabili, trova un suo carattere unificante nella visione dinamica, costantemente rielaborata dell'identificazione.

Questo dibattito permette alcune riflessioni. La prima conduce verso la storicizzazione della specificità dell'esperienza afro-caraibica con i suoi caratteri de-territorializzati e multi-locali. Ora, tale esperienza è interessante perché amplifica in maniera paradossale la tensione e l'articolazione globale/locale, migrazione/radicamento, de-territorializzazione/territorializzazione che abbiamo visto variamente all'opera anche in altri esempi storici di diaspore. Attraverso il prisma dell'esperienza caraibica, si profila insomma la possibilità di cogliere una situazione condivisa dai fenomeni diasporici in generale: una pluralità di dislocazioni spaziali a cui corrispondono altrettante ricomposizioni identitarie. Il termine diaspora si dimostra efficace proprio nel cogliere questa complessità del rapporto alla terra e all'origine e della sua rielaborazione coniugando radicamenti e dislocazioni (Clifford, 1994), oscillando costantemente tra i due poli della de-territorializzazione e della ri-territorializzazione.

Fare luoghi, intrecciare reti. Diaspore, legami comunitari e territorializzazione

3.1. Introduzione

I paragrafi che compongono questo capitolo si interessano al modo in cui gli attori sociali si confrontano con il problema della sedentarizzazione (Tölölyan, 2005), ovvero delle principali strategie con cui essi si radicano in determinate località dove interagiscono con la società locale e alimentano degli scambi con altri poli della migrazione. Alcuni dei temi trattati qui di seguito sono già stati occasionalmente evocati nel corso dei capitoli precedenti. In questa sede, essi saranno approfonditi ricorrendo ad esempi più circostanziati ispirati dai più recenti studi sulle diaspore. Nell'accostarsi alle pagine che seguono, il lettore dovrà abbandonare la tentazione di leggere cumulativamente le analisi proposte. Piuttosto che cercare di riassumere i caratteri distintivi di ogni diaspora, esse intendono illustrare le pratiche sociali che sottendono l'intrecciarsi dei legami locali tra i membri di una comunità, la trama delle relazioni interpolari tra queste ultime e il ruolo, spesso mitizzato, della patria.

Gli studi sulla mobilità hanno da tempo sottolineato che le traiettorie migratorie — siano esse permanenti o periodiche — non avvengono casualmente. I concetti di *catene* e *reti migratorie* sono stati forgiati per spiegare certi comportamenti di lunga durata nello e attraverso lo spazio, in particolare i percorsi e i legami densi e durevoli tra le località di partenza e quelle di arrivo (Abbatecola, 2002). Esiste una trama di contatti che si stabilizza e rafforza via via che i flussi connettono i due poli della migrazione. Gli approcci transnazionali alle migrazioni internazionali hanno aperto nuove interpretazioni attraverso tali concetti rendendo più fluide le categorie di “migrante” e “immigrato” e cessando di concepire la migrazione come un

processo chiuso tra un luogo di origine e un luogo di destinazione. I migranti costruiscono dei campi circolatori che connettono i diversi poli del movimento migratorio intrecciando contatti regolari tra di loro e alimentando così il mantenimento di relazioni sociali e affettive attraverso i confini nazionali (Ambrosini, 2008).

Parlando di catene e reti migratorie, dunque, le teorie transnazionali hanno evidenziato la multi-direzionalità degli scambi e dei flussi con gli effetti di *feedback* (attività economiche, programmi sociali, associazionismo) innescati dai migranti nei luoghi di origine (Bocagli, 2012a e 2012b). Nell'ambito degli studi diasporici, tali approcci permettono di valorizzare i legami laterali tra i diversi poli migratori che gli scambi e la mobilità attivano con delle importanti implicazioni di carattere politico e culturale. Le diaspore sono uno dei risultati dell'azione dei migranti tesa a intrecciare riferimenti o linguaggi culturali e sociali fabbricando forme inedite di appartenenze comunitarie che non sono riconducibili né all'adesione ai codici del luogo di residenza, né alla replica di elementi tipici del luogo di provenienza. In una prospettiva geografica, diremo che queste azioni sono la fonte di un processo di territorializzazione in quanto esse sono volte a creare dei legami (sociali, affettivi, economici, politici) materiali e immateriali tra le persone e tra i luoghi che esse abitano.

Quello che potremmo definire il territorio della diaspora — e che la maggior parte della letteratura geografica soprattutto anglosassone indica come spazio diasporico — non è strettamente quello in cui vivono delle comunità di migranti della stessa origine. Esso designa l'insieme — necessariamente diverso caso per caso — dei legami reali e immaginati, materiali e immateriali, emozionali e ideologici che rende coesa una moltitudine di gruppi residenti fuori della patria di origine e rispetto ad essa. In questo senso, il territorio non deve essere inteso come una sorta di palcoscenico dove si svolge la vita degli attori — individuali o collettivi — e che sarebbe preesistente alle loro interazioni quasi che queste ultime non facessero che collocarvisi e accomodarvisi. Parlando di territorio della diaspora, intendiamo piuttosto riferirci al modo in cui quel complesso di relazioni di diversa natura su dette si organizza a scale diverse.

3.2. Catene migratorie e parentela: famiglia in diaspora

Se le nozioni di catena e rete migratoria dissuadono dal considerare l'emigrazione come un fatto individuale, esse permettono di osservare come i legami di parentela svolgano un ruolo nel radicamento locale, nella strutturazione delle reti interpolari delle diaspore e nel dare coesione ai vincoli collettivi e alle identificazioni a distanza. La struttura familiare è il meccanismo fondamentale delle catene migratorie e ha delle implicazioni sulla geografia delle diaspore nella misura in cui assicura nel tempo la relazioni tra le località di partenza e di arrivo. Abbiamo visto nel capitolo precedente il caso della diaspora libanese in Africa occidentale in cui notavamo che il reclutamento dei migranti avvenisse su basi familiari e di clan. Il fatto che le famiglie abbiano una determinata affiliazione confessionale e un medesimo villaggio di origine non fa che stringere ancor più fortemente i legami parentali. Così i libanesi che si sono stabiliti a Dakar tra il 1945 e il 1960 hanno seguito singole filiere familiari talmente forti da rendere improbabile l'idea di una comunità coesa da interessi economici comuni. Le relazioni sociali si sono organizzate a partire da raggruppamenti familiari condividenti la stessa confessione e villaggio di origine senza però creare un quartiere etnico nella capitale senegalese. Gli sciiti arrivati in questo periodo — originari del Libano del Sud — si sono sparpagliati tra il quartiere conosciuto come la Medina nera e l'altopiano dove erano insediati i francesi al tempo della colonizzazione. In ogni modo, non hanno seguito le orme dei libanesi cristiani arrivati nei decenni precedenti. La "territorializzazione incompleta" (Taraff-Najib, 2000) intende descrivere questo particolare radicamento urbano disperso in diverse strade con i negozi-abitazioni di residenza senza però concentrarsi in un quartiere etnico. Se la distribuzione spaziale degli emigrati libanesi poggia su basi familiari, il fatto che la maggioranza della popolazione senegalese sia mussulmana fa sì che la popolazione arrivata dal Medioriente non esibisca segni identitari di tipo religioso.

La disseminazione geografica dei membri di una parentela è caratteristica delle diaspore di ogni tempo così come il tentativo di mantenere e di stringere o rafforzare i vincoli familiari non solo con la patria di origine ma anche con altri poli della dispersione. L'intrecciarsi di relazioni di parentela va di pari passo con l'organizzazione di attività economiche che sono al cuore delle *trade diasporas* come nel caso

della diaspora greca illustrato dal caso della famiglia Baldazzi dell'isola greca di Chio. Nel 1743, i Baldazzi si trasferiscono nella città turca di Smirne (Impero Ottomano) sviluppando un'attività commerciale (olio, tessuti, seta) con i mercanti inglesi e francesi e un'attività bancaria. Nella seconda metà del '700, molti elementi della famiglia si trasferiscono a Istanbul, Odessa, Marsiglia, Livorno e, dopo il 1820, a Manchester e Londra per gestire le attività economiche all'interno di un quadro familiare. Questa dispersione di figli e nipoti permette ai Baldazzi di controllare meglio i commerci da e verso l'Europa occidentale e di sfruttare i mutevoli tassi di cambio tra le diverse monete correnti nel Mediterraneo attraverso l'attività creditizia. Nel frattempo, per meglio proteggere gli interessi economici familiari, essi si aprono ad altre professioni: quelle diplomatica e politica in particolare. Il successo sociale dei Baldazzi si legge attraverso l'estensione delle attività economiche che riescono a gestire. In questo cammino, essi incontrano e sono accompagnate da altre famiglie greche di Chio (i Petrocchino, i Rallis, gli Psichari) a cui si associano in affari nello stesso momento in cui si legano ad esse con matrimoni. La corrispondenza che le famiglie intrattengono e le visite che i loro membri residenti in località diverse si scambiano non riguarda solo gli affari: esse costituiscono altrettanti momenti in cui le alleanze matrimoniali sono concluse alimentando una circolazione di spose e sposi tra le città in cui operano le agenzie familiari. Al tempo stesso, il rinnovamento dei legami tra le famiglie di generazione in generazione getta e fortifica le basi delle relazioni di fiducia tra loro e tra l'intero gruppo parentale e gli investitori esterni (Smyrnelis, 2004).

Le pratiche endogamiche sopra osservate per un'élite economica si trovano confermate in altri casi ad altri livelli sociali come quello dell'emigrazione cinese in Perù nella seconda metà dell'800. Originari per lo più delle regioni del Guangdong e del Fujian, circa 100.000 cinesi furono ingaggiati con contratti di semi-schiavitù per raccogliere il guano e valorizzare le piantagioni di canna da zucchero peruviane. Una volta finito il contratto, troppo poveri per ritornare in patria, discriminati per le loro condizioni miserevoli, essi tesero a raggrupparsi nei quartieri commerciali dei maggiori centri urbani. La fedeltà alla celebrazione di feste cinesi e alla religione pagana ancestrale non isolava il gruppo dal resto della società. È stato osservato che gli emigrati cinesi — quasi esclusivamente uomini — hanno proceduto a ricostituire una propria

parentela cinese attraverso delle pratiche endogamiche particolari pur non avendo a disposizione donne cinesi. Gli emigrati originari degli stessi villaggi cercavano di sposarsi con donne peruviane sorelle o cugine in modo tale da legarsi tra loro con un vincolo di parentela. Si trattava ovviamente di una parentela acquisita poiché originariamente, in Cina, i due uomini non erano consanguinei. Gli uomini della prima generazione componevano così una parentela cinese in Peru servendosi di donne locali. I figli generati dai matrimoni con le sorelle/cugine peruviane erano poi destinati a sposarsi tra loro andando a comporre questa volta una vera parentela tra due famiglie meticce con un comune riferimento alla Cina. La generalizzazione di tale comportamento matrimoniale nella prima e nella seconda generazione ha permesso di mantenere stretti i legami familiari tra famiglie con la stessa, parziale, origine cinese. Di più, tale generalizzazione ha avuto degli effetti territoriali andando a strutturare delle enclave etniche urbane o rurali coese socialmente da un legame al tempo stesso etnico e consanguineo (Lausent–Herrera, 1994a, 1994b e 2000). Il caso dei cinesi in Peru evidenzia come questi orientamenti endogamici non sono la proiezione o la ripetizione di comportamenti precedenti, ma sono delle condotte collettive rielaborate localmente per far fronte alle difficoltà della vita.

3.2.1. *La casa: la rielaborazione del legame diasporico nell'intimità domestica*

Dappertutto, l'insediamento è legato alla costruzione o all'acquisizione di una casa in una certa località. Per lo più, questa operazione è a sua volta associata a un processo d'integrazione — se non di radicamento — in una comunità locale. I greci pontici immigrati ad Atene dall'ex-URSS dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989 sono stati accomunati dalla stessa ricerca di acquisizione di terra per erigervi un'abitazione non appena in possesso di un lavoro regolare. Mentre, immediatamente dopo l'immigrazione, i membri di una stessa famiglia avevano vissuto sparsi nell'agglomerazione ateniese usando come ripari provvisori anche delle baracche di legno, la scelta di costruire un alloggio permetteva loro una sorta di ricongiungimento sotto un unico tetto dei componenti sparsi del nucleo familiare (Bruneau, 2004, pp. 49–50).

Nel campo degli studi migratori, lo spazio domestico è un luogo controverso, ambivalente anche solo in ragione del difficile accesso per il ricercatore. La casa è in ogni caso un universo complesso in cui i migranti possono ambire a riprodurre forme tradizionali di potere e, al tempo stesso, il luogo in cui si sperimentano sincretismi culturali. Interessa qui osservare come nell'abitazione e attraverso l'abitazione si materializzano e si riflettono le molteplici identificazioni che caratterizzano il senso di appartenenza diasporico. In questo senso, l'abitazione è un luogo di iscrizione e di ri-elaborazione dei legami affettivi multifocali che si esprimono nella diaspora. La casa è un luogo contrassegnato dalle memorie di chi l'abita e l'ha abitato. Qui i ricordi si materializzano sotto forma di oggetti e artefatti diversi che sono accumulati nel corso della vita: fotografie di persone e località, iconografie paesaggistiche, accessori decorativi legati a tradizioni, utensili da lavoro (Tolia-Kelley, 2004a). Schegge di vita quotidiana che assurgono talvolta a un'importanza simbolica proprio a causa del loro carattere frammentario, un po' come le reliquie della cristianità medievale permettevano a chi le possedeva di materializzare un universo simbolico-religioso sovra-locale. Il paragone con i resti sacri dei santi non è solo metaforico come mostra il caso delle persone di origine indiana emigrate nei sobborghi londinesi dall'Africa orientale durante gli anni 1970. Lo studio dei discendenti degli indiani che le istanze imperiali britanniche ingaggiarono fin dalla fine dell'800 nell'amministrazione delle colonie africane e che ne furono cacciati allorché le ex-colonie acquisirono l'indipendenza permette di approfondire la molteplicità dei legami territoriali espressi attraverso la cultura materiale. L'arredamento sincretico degli appartamenti rivela la pluralità dei referenti territoriali indiani e africani esibiti, materializzati e coniugati all'interno delle abitazioni (Tolia-Kelley, 2004b).

Le abitazioni degli immigrati indiani arrivati dall'Africa sono caratterizzate dalla presenza — in una posizione simbolicamente dominante nello spazio domestico — di tempietti o altari domestici — detti *mandir* — e dal dispiegamento di un'iconologia religiosa che richiama i valori morali (benessere, prosperità, salute, rettitudine) propri della religione induista professata dalle famiglie studiate. Questi artefatti sono il luogo privilegiato dell'incontro tra il fedele e la divinità a cui sono consacrati. Essi si evolvono nella forma, nelle dimensioni e nelle decorazioni nel corso della vita dei loro possessori, si arricchiscono

grazie a degli oggetti (statuette, icone, fotografie) comperati durante un pellegrinaggio in India oppure a un regalo di un parente in visita. Gli altari hanno un potere evocativo in virtù della loro polisemanticità. Se il tempietto è un segno che rinvia alla religione induista in generale, gli oggetti che lo compongono hanno un significato strettamente familiare se non individuale. Così, il fatto di essere dedicato a una certa divinità si può iscrivere in una tradizione familiare, mentre il modo con cui ciascun oggetto è pervenuto in quello specifico tempietto (la persona che l'ha offerto o le circostanze con cui è stato acquistato) rimanda a esperienze personali. Il *mandir* condensa dunque diverse dimensioni che si trovano di fatto intrecciate nel tempio. È il caso del *gangajaal* ovvero del recipiente che conserva l'acqua del Gange. Questo ha certamente un valore simbolico per il potere rigenerativo attribuito al fiume sacro dell'induismo, ma è anche un potente referente territoriale rispetto all'India come nazione. Allo stesso tempo, il *gangajaal* agisce come un ricordo del pellegrinaggio effettuato personalmente da chi lo esibisce rendendo tangibile il Gange come luogo sacro e come luogo concretamente visitato. L'insieme di questi oggetti ha significato nella misura in cui sono socialmente condivisi da altre persone e sostiene il senso di appartenenza e l'identificazione comunitari. Essi condensano concretamente nella casa la pluralità di momenti e di spazi precedenti e successivi alla migrazione facendoli coesistere nella materialità del *mandir*.

La casa è lo spazio domestico dove la cultura materiale registra la storia migratoria e il sito dove si innesca il processo di identificazione multi-focale caratteristico della diaspora. Nel caso degli indiani emigrati a Londra dall'Africa orientale, l'arredamento sacro è affiancato — talvolta coabita con — da un tipo di artigianato diverso per origine e contenuti. Si tratta di fotografie di paesaggi e/o di animali africani, di curiosità, piastre e sculture, di pelli di animali e ornamenti d'avorio. Tutti questi beni hanno uno scarso valore economico e sarebbero normalmente considerati kitsch. Tuttavia, questi oggetti assumono nel nuovo contesto londinese un significato speciale nella misura in cui sono esibiti al tempo stesso come simboli di un luogo abitato nel passato (l'Africa) e come legame affettivo che permane nel presente. Indipendentemente dal fatto che essi siano stati trasportati durante l'emigrazione oppure siano stati acquistati successivamente, l'iconografia e l'artigianato africano sono artefatti con cui le persone

attivano e ostentano volontariamente una connessione con i luoghi rappresentati o evocati.

L'abitazione svolge dunque un ruolo centrale nella declinazione delle dinamiche di radicamento e di conservazione della memoria della terra di provenienza e della traiettoria migratoria. Cultura materiale e pratiche della rimembranza attivano dei processi collettivi di identificazione, sono meccanismi e momenti che connettono persone e gruppi a luoghi. Ricordare è un'operazione che unisce le persone — dapprima quelle della stessa famiglia, poi quelle di altri nuclei familiari — iscrivendo le loro esperienze migratorie in una narrazione condivisa di eventi e di luoghi attraversati. Né i ricordi sono esclusivamente quelli personali poiché si rievocano le vite degli altri (dei genitori, dei nonni) e attraverso queste si rafforza un legame con un luogo dove non si è mai stati e che si immagina solamente mediato da una narrazione. Il ricordo non è quindi solo un nostalgico sentimento di assenza e separazione: esso concorre a riprodurre un'identificazione con i luoghi di provenienza degli avi, a stabilizzare il territorio—referente attraverso immagini e simboli che rinviano allo stesso. La casa costituisce il luogo dove si costruiscono delle geografie e delle storie immaginate attraverso una serie di pratiche mnemoniche che connettono le persone a una genealogia sociale condivisa.

3.2.2. *Le dimensioni del radicamento locale e del legame diasporico: casa, quartiere, lavoro*

L'abitazione non è solo un ambiente domestico dove si svolge la vita privata del nucleo familiare. Essa è in taluni casi il luogo delle attività economiche, artigianali o commerciali che permettono al gruppo familiare di includersi in una comunità professionale e nel tessuto socio-economico del paese di arrivo. È questo il caso degli armeni immigrati a Issy-les-Moulineaux e a Alfortville nella periferia di Parigi tra le due guerre mondiali. Per molti, la costruzione di un'abitazione poté avvalersi della solidarietà inter-etnica concretizzata dalla disponibilità di prestiti senza interesse. La casa permetteva la ricostituzione locale delle strutture gerarchica della famiglia patriarcale attorno alla figura maschile del capo-famiglia che sovrintendeva alla definizione e alla distribuzione dei ruoli tra le diverse generazioni coabitanti nello stesso spazio domestico. Naturalmente, l'accesso al credito della

comunità non era libero a tutti, né l'assegnazione dei finanziamenti era deciso collettivamente in base a criteri puramente etnici. L'erogazione del credito si iscriveva in primo luogo in una logica economica che prevedeva l'edificazione di una manifattura tessile a conduzione familiare contigua alla casa. In questa congiuntura specifica, dunque, la ricostituzione in diaspora della struttura familiare tradizionale non era il risultato o il prolungamento di una sorta di identità etnica. Piuttosto, essa si rivelava funzionale allo sviluppo di attività economiche di tipo artigianale ed era al tempo stesso la condizione del suo successo. Non a caso, la piccola industria familiare è stata il fondamento del controllo dell'80% della produzione tessile (a Issy-les-Moulineaux) e di confezione (a Alfortville) da parte degli armeni fino al dopoguerra inoltrato. Ricostituendo una famiglia allargata attorno alla produzione artigianale, è stato possibile fondare sia una forte collaborazione intergenerazionale (e più precisamente tra la prima e la seconda), sia impiegare il lavoro femminile a domicilio senza per questo rinunciare ai doveri tradizionali di madre, di sposa e di educatrice della prole all'interno dell'universo domestico (Hovanessian, 1995). Questo modello produttivo familiare non è, infine, auto-referenziale nel senso che i diversi siti artigianali non sono indipendenti tra loro ma costituiscono una galassia imprenditoriale su base etnica (armena) e territoriale (i quartieri armeni d'Issy e d'Alfortville). Le donne costituiscono l'anello di congiunzione fondamentale in quanto permettono, grazie al loro ruolo polivalente a casa e in officina, di tessere le fitte relazioni di scambio su cui il sistema economico e la famiglia tradizionale si riproducono.

Il caso dei cinesi d'oltremare di Parigi negli anni 1980-90 studiato da Emmanuel Ma Mung (Ma Mung, 2000) permetterà di descrivere il ruolo svolto dall'imprenditoria nell'iscrizione territoriale dei migranti in una singola località e nell'intrecciare legami tra i diversi poli della diaspora. Le imprese cinesi assumono la forma di un circuito economico coerente grazie al carattere etnico prevalente (ma non esclusivo, ovviamente) che sovrintende alla trama di relazioni tra i diversi poli della diaspora. Questo complesso economico comprende la produzione, la distribuzione e la consumazione di beni (ristorazione, abbigliamento, artigianato e arte "etnica") e servizi (mediazione imprenditoriale e giuridica con la Cina e i paesi occidentali; rifornimento di materie prime) rivolti tanto ai numerosi componenti della

comunità cinese, quanto alla popolazione non cinese. La crescita degli insediamenti e dell'imprenditoria cinesi a Parigi (Prato–Firenze, Milano) a partire dagli anni 1980 si è fondata sull'attrazione di mano d'opera cinese diversa per origine geografica (i tre quarti proveniva dal Sud–est asiatico e il restante quarto dalla provincia del Zhejiang). I nuovi arrivati hanno concorso così a creare un mercato del lavoro di tipo etnico, parallelo a quello locale, definito dalla medesima appartenenza etnica tra operai e imprenditori. A fronte di condizioni di lavoro difficile e di grande precarietà, la rete etnica aveva il vantaggio di facilitare l'inserimento professionale bypassando i dispositivi amministrativi ufficiali. La struttura comunitaria del mercato del lavoro si è territorializzata in quartieri etnici, ovvero in distretti urbani abitati in maggioranza da cinesi e contraddistinti dalla concentrazione di imprese e ristoranti cinesi.

Contrariamente al caso armeno analizzato precedentemente, il mercato del lavoro cinese è caratterizzato da una grande fluidità fondata sulla spiccata mobilità internazionale delle imprese e sulla ricollocazione della mano d'opera che la prima induce. Questa flessibilità dell'organizzazione delle attività economiche permette il dispiegarsi di reti commerciali etniche il cui risultato è la progressiva dispersione di nuovi poli. Pur non escludendo la formazione di veri e propri distretti industriali specializzati — in Italia è il caso del tessile a Prato — la disseminazione spaziale di comunità cinesi consolida i circuiti economici stessi da cui essa trae la propria forza. In effetti, la presenza di gruppi che condividono le stesse abitudini alimentari, le stesse tradizioni, gli stessi gusti artistici (musicali, ecc.), gli stessi modelli e contenuti di consumo mass mediatici (audio–visivi, stampa) alimenta e espande le attività produttive e commerciali finalizzate all'approvvigionamento delle comunità della diaspora in tali beni di consumo necessari al funzionamento di quelle attività. Se alcuni di questi beni di consumo sono procacciati in Cina (la tecnologia, i prodotti culturali e audio–visivi), il rifornimento di tutto quello che è deperibile è assicurato attraverso siti produttivi e circuiti distributivi della diaspora (Ma Mung, 2000, cap. 7).

In questo senso, Ma Mung ha potuto parlare della diaspora — per lo meno di quella cinese, ma l'osservazione potrebbero essere estesa a molti altri casi — come una risorsa spaziale di cui gli attori/migranti possono servirsi positivamente (Ma Mung, 1999). In altri termini, il

fatto che individui che condividono gli stessi tratti, abitudini e routine culturali si trovino dispersi in una pluralità di poli facilita la creazione di reti commerciali, dunque l'attivazione di relazioni tra i diversi nuclei della configurazione. La morfologia reticolare delle diaspore risulta insomma un valore aggiunto per i migranti alla ricerca di un destino migliore o diverso da quello del paese di origine.

3.2.3. *La tecnologia, fabbrica di legami transnazionali: stampa, nuovi media e viaggi*

La stampa ha giocato un ruolo tanto determinante nella costruzione dell'appartenenza diasporica quanto l'associazionismo a cui è peraltro strettamente legata. L'esempio armeno può essere considerato un caso-scuola per il numero elevato di riviste — 3500! — che sono state edite dalla fine dell'800 ai giorni nostri e metà delle quali dalle comunità della diaspora. Il quotidiano *Hayrénik*, fondato a Boston nel 1889, è stato pubblicato fino al 1992, mentre il *Haratch* (Parigi, 1925), il *Nor Or* (Atene, 1923) e l'*Alik* (Teheran, 1930) continuano a essere stampati (Cohen, 2007).

Strumento di imprescindibile potenza nello strutturare il senso comunitario nazionale (Anderson 1983), la stampa ha avuto questa funzione di tessere la trama dei legami tra i gruppi dispersi della diaspora e di radicare ciascuno di essi nel contesto cittadino, regionale, nazionale di residenza. Riguardo questo ultimo punto, infatti, è interessante notare che la stampa diasporica fa da cassa di risonanza alle rivendicazioni (là territoriali, qua identitarie), sollecita la mobilitazione di associazioni e partiti attorno a singole battaglie, veicola le istanze di organizzazioni locali mentre riflette nel lungo periodo i contorni cangianti delle identificazioni comunitarie.

La centralità occupata dalla stampa fino a pochi anni fa è oramai gradualmente oscurata dall'avvento dell'audiovisivo e delle nuove tecnologie. In attesa di un approfondimento di questo discorso nel prossimo capitolo, limitiamoci qui a osservare l'influenza dei mezzi di comunicazione di massa sulla formazione di legami interpolari attraverso il caso polacco in Gran Bretagna. La comunità polacca nel Regno Unito è composta dai rifugiati che riuscirono a lasciare la Polonia durante la Seconda Guerra Mondiale. Si tratta di poche migliaia di individui che sono stati, durante tutta la Guerra Fredda, rappresen-

tati da un Governo Polacco in esilio da essi stessi eletto e con sede a Leicester. Dotato di un proprio organo di informazione (il *Leicester Mercury*) che diffondeva notizie sulla Polonia tra gli emigrati con forti toni anti-socialisti. Attorno al Governo, sono fiorite attività politico-culturali proprie ad altri casi simili e più conosciuti: all'occorrenza, esse si concretizzarono nell'organizzazione di incontri e *lectures* sui temi scottanti come *Solidarnosc* negli anni 1970-80. Altre attività erano tuttavia organizzate in funzione della conservazione dei legami con la Polonia: mentre gli uomini si dedicavano alla raccolta di fondi, le donne erano impiegate nella confezione di pacchi da inviare ai parenti rimasti in Polonia. Una parte dei fondi era utilizzata per scopi sociali come finanziare gli studi universitari in Polonia dei giovani della minoranza polacca che era rimasta in Ucraina alla fine della Seconda Guerra Mondiale.

Il crollo del Muro di Berlino nel 1989 ha avuto delle ripercussioni sulle modalità, gli strumenti e l'intensità dei legami transazionali che prima erano limitati allo scambio epistolare sporadico e di doni (dolci natalizi dalla Polonia-tessuti dalla Gran Bretagna). Con la fine del regime sovietico, dunque, l'impegno politico della diaspora negli affari interni della Polonia divennero nuovamente possibili. La Polonia è divenuta socialmente e geograficamente accessibile grazie a l'intensificazione delle connessioni telefoniche che hanno permesso di riallacciare contatti permanenti con amici e familiari; un nuovo turismo si è sviluppato parallelamente permettendo alle generazioni più anziane di rinnovare la familiarità con il paese che avevano lasciato più di 50 anni prima e a quelle più giovani di scoprirlo. Turismo e telefonia hanno inizialmente svolto un ruolo importante nell'investimento emotivo e nell'approfondimento della conoscenza del paese e dei nuovi problemi (economici e sociali) che esso stava affrontando con l'uscita dal blocco sovietico. La nascita e la diffusione della TV satellitare polacca ha avuto delle implicazioni ancora più rilevanti nella rielaborazione di una coscienza transnazionale e diasporica da parte delle comunità emigrate. Trasmettendo in lingua, programmando emissioni sulla vita culturale polacca, informando sulle questioni politiche dibattute in Parlamento, i media rafforzano ed esaltano l'identità di appartenenza ad un Paese che è rappresentato come un attore indipendente in un'arena politica internazionale. I polacchi fuori dalla Polonia sono dunque condotti a ri-scoprire un Paese che non è più

quello lasciato (Burrel, 2003).

3.2.4. *Marcare lo spazio pubblico: monumenti e luoghi della memoria*

L'appartenenza a una comunità diasporica, la coscienza di un esilio, il senso di uno sradicamento sono aspetti che possono essere articolati nella dimensione pubblica uscendo dallo spazio domestico per esibire la propria esistenza e differenza. È possibile talvolta osservare delle pratiche che raccontano la memoria familiare e un'identità collettiva dell'esilio diverse da quelle del paese di accoglienza e elaborano al tempo stesso dei discorsi che intendono forgiare una coscienza sociale comune. Ora, queste pratiche sono accomunate dal fatto di iscriversi nello spazio di vita di una comunità contrassegnandolo con manufatti che rappresentano un legame con un territorio situato altrove.

Per gli armeni giunti in Francia negli anni 1920–30, l'edificazione di luoghi di culto rispondeva inizialmente al desiderio di appropriazione dei nuovi spazi di vita riproducendo un patrimonio culturale–religioso minacciato di estinzione dall'esilio. La Chiesa Apostolica armena ha fin dai primi momenti svolto un ruolo centrale nell'articolazione e la consolidazione del rapporto tra religione, lingua e territorio da cui la diaspora ha avuto principio. Contrariamente però al caso ebraico che ha legato l'ideologia delle origini alla prospettiva di un ritorno, le istanze della Chiesa armena hanno operato a favore dell'identificazione collettiva attraverso un radicamento locale delle proprie strutture culturali. L'affermazione dell'identità armena si è avvalsa dell'innalzamento di monumenti e della fondazione di chiese armenne. Rendendosi visibile e marcando lo spazio urbano, tali iniziative rivendicano un riconoscimento pubblico della storia della diaspora.

A fronte dell'organizzazione di luoghi di culto informali in cantine e cappelle all'interno di chiese cristiane preesistenti, l'edificazione di chiese armenne corrisponde al progressivo irrompere del linguaggio religioso nella fabbricazione pubblica del senso di appartenenza. L'edificio religioso viene infatti a rappresentare un luogo eminente della gerarchia simbolica della comunità attirando la popolazione per la celebrazione delle festività e gli investimenti finanziari di associazioni o individui sotto forma di donazioni, lasciti testamentari, offerte. Non che la costruzione di un centro di culto non sia stata accompagnata da tensioni dovute a disaccordi sui poteri decisionali: a

Issy-les-Moulineaux passeranno quasi trent'anni tra l'acquisto di un terreno per edificarvi una chiesa nel 1948 e la realizzazione del progetto nel 1975. A partire da questo momento, però, la chiesa comincia a coordinare la socialità inter-armena attraverso iniziative permanenti quali una corale e una scuola di lingua mentre un comitato laico è affiancato al sacerdote nella direzione pastorale e organizzativa. La chiesa si emerge lentamente come centro di elaborazione di un legame sociale tra famiglie di origine armena della seconda e terza generazione. Essa offre al tempo stesso nuove lenti di lettura della dialettica sradicamento-radicalimento che abbiamo visto all'opera in numerosi altri casi di diaspora. Contrariamente ai partiti politici armeni che, fin dai loro primordi, avevano insistito sul tema della perdita del territorio patrio e del suo possibile recupero, il discorso ecclesiale si è sganciato dalle contingenze storiche dell'esilio proponendo una propria narrazione delle origini e dell'"armenità" basata sulla perennità delle tradizioni incarnate dalla liturgia e dalle cerimonie. Il senso religioso non apre in questo caso nessuna prospettiva di ritorno: esso permette a chi è credente e sensibile alla problematica identitaria di reinterrogare collettivamente la propria appartenenza, la trasmissione intergenerazionale dell'esperienza di esilio e il legame con il luogo di origine degli avi (Hovanessian 1992).

A partire dagli anni 1990, poi, si è assistito alla proliferazione dei *Khatchkars*, lapidi tradizionalmente scolpite con una croce situate, a gruppi o isolate, nella natura o presso luoghi religiosi (chiese, cimiteri) per la salvezza dei defunti. Conformemente alla loro funzione originaria, i *Khatchkars* eretti nelle città francesi sono state incise con iscrizioni dedicate collettivamente alle vittime del genocidio o degli armeni morti al servizio dell'esercito francese durante la Seconda Guerra Mondiale. I *Khatchkars* contribuiscono così a forgiare, fissare e tramandare il ricordo della diaspora andando a intrecciare un sistema di luoghi della memoria collettiva e dando ad essa una visibilità sulla scena pubblica. I *Khatchkars* sono monumenti "agiti" secondo delle modalità diverse che vanno dalla celebrazione di riti per i caduti all'organizzazione di sfilate commemorative nel giorno del genocidio (il 24 aprile). Delle vere e proprie processioni connettono allora i *Khatchkars* ad altri segni che, nel corso del tempo, sono stati iscritti nel tessuto urbano: placche stradali o giardini intitolati a eventi della storia della diaspora, busti e steli richiamanti alla memoria personaggi celebri

per le vicende della comunità emigrata. L'insieme di questi manufatti materializza nella città la presenza di una popolazione, rievoca le circostanze del suo arrivo trovando nelle celebrazioni pubbliche uno strumento di trasmissione intergenerazionale (Hovanessian, 1996 e 2000). Il processo di territorializzazione che qui vediamo all'opera è dunque complesso nella misura in cui il suo dispiegamento materiale nella città è l'occasione per affermare e stabilire altrettanti nessi con una storia e una geografia collettive centrate sulla patria mitica dell'Armenia. La capacità territorializzante dei luoghi di culto e dei monumenti qui sopra analizzata è uno dei modi con cui le comunità in diaspora si appropriano dello spazio locale. Questo radicamento — che è politico e affettivo — alimenta al tempo stesso la coscienza della dispersione e il senso di far parte di una comunità armena sovra-locale.

La rifondazione di un legame sociale nella località di emigrazione attraverso il riferimento alla dispersione e/o alla separazione da una terra di origine può rispondere a logiche distintive più sottili. È il caso delle popolazioni greche originarie d'Asia Minore (del Ponto, della Cappadacia, della Tracia orientale) che furono scacciate all'indomani della Prima Guerra Mondiale (Trattato di Losanna, 1923) dalla Turchia. Queste furono in parte insediate in Grecia e in parte andarono ad alimentare una diaspora greca intercontinentale (Americhe, Australia, Europa). I greci del Ponto Eusino che sono restati in Grecia sono stati considerati come perfettamente integrate nel nuovo contesto di arrivo per il fatto di essersi ricongiunte con la patria greca. Il desiderio delle autorità greche di passare sotto silenzio la propria responsabilità nella sconfitta bellica contro la Turchia e nei massacri e nelle espulsioni di massa che ne seguirono ha giocato un ruolo essenziale nella rimozione del trauma subito dai rifugiati. Il fatto che la maggior parte dei greci del Ponto Eusino sia stata stanziata in contesti rurali decisamente diversi dalle città cosmopolite dell'Impero Ottomano da cui provenivano ha reso possibile una differenziazione sociale e culturale rispetto alle popolazioni locali con cui condividevano la lingua e l'adesione alla Chiesa Ortodossa (Bruneau, 1998).

Dall'inizio degli anni 1960, la trasmissione della memoria dei luoghi abbandonati forzatamente quattro decenni prima è stata oggetto di una rielaborazione attraverso la costruzione di monumenti commemorativi. La formazione di associazioni di rifugiati animata soprattutto

dalla seconda generazione è responsabile di queste iniziative che sono andate a punteggiare lo spazio pubblico per mezzo di lapidi e placche dedicate alle vicende migratorie o a busti consacrati a personaggi eminenti della diaspora. Come altre forme architettoniche simili, anche questi manufatti si prefiggono lo scopo di rivolgersi a chi li vede invitando a rammentare le vittime e gli eventi drammatici evocati. In questo caso specifico, inoltre, i monumenti sono strettamente associati alle “patrie” degli antenati che le iscrizioni qualificano di “perduta” ma “indimenticabile” (Bruneau, 2000). Tale associazione è significata dispiegando un’iconografia (Alessio Comneno, Mitridate, la scuola di Frontistirio a Trebisonda e il monastero di Panagia Soumela in Turchia) e una simbologia (l’aquila a una testa, la lira, la nave Argo) particolari che sono considerate proprie dell’ellenismo pontico. Luoghi di celebrazioni durante l’anno, i monumenti sono luoghi che cercano di coagulare il sentimento di appartenenza comunitario giocando su un triplo registro territoriale: i temi della sedentarizzazione oramai plurigenerazionale nel paese di residenza e dello sradicamento da un territorio di origine si coniugano infatti con il riferimento allo spazio più ampio della diaspora.

3.3. Organizzarsi in comunità: istituzioni locali

Nel corso del secondo capitolo, abbiamo a più riprese menzionato il ruolo svolto dall’associazionismo e dalle pubblicazioni di carattere divulgativo e scientifico nel promuovere e nel rinforzare i legami interpolari tra i gruppi diasporici e un sentimento di appartenenza a una comunità sovra-locale dispersa in diversi paesi o continenti. Abbiamo visto anche, come nel caso degli armeni in Francia e negli USA, che i caratteri dell’associazionismo mutano nel corso del tempo in particolare per quel che riguarda le finalità politiche instauratrici o restauratrici della patria abbandonata. Ma è difficile se non superfluo voler tenere distinti dimensioni che sovente si intersecano come quelle dei partiti politici, dell’associazionismo e della pubblicistica. Vorremmo qui portare l’attenzione su alcune delle attività e delle istituzioni che si ritrovano più sovente al servizio della costruzione della diaspora come gruppo sociale e come sentimento di appartenenza.

La messa in opera di una politica culturale e associazionistica da parte di una comunità in diaspora deve tenere in considerazione due variabili. La prima variabile riguarda le esigenze aggregative che cambiano nel corso del tempo: i motivi e gli argomenti che spingono a “fare gruppo” non sono gli stessi per la prima generazione e quelle successive. Per la prima generazione, l’eventuale impegno filantropico e politico orientato esterno — verso la patria abbandonata — e interno — a favore del miglioramento delle condizioni professionali — si annoda inestricabilmente con motivi più materiali dettati dalle difficoltà dell’integrazione (linguistica, lavorativa, abitativa, sanitaria. . .). Dalle seconde generazioni in avanti, soprattutto quando l’inserimento sociale non è più in questione, emergono nuove esigenze: il vincolo con la terra di origine può slacciarsi dal politico trasformandosi in attività folkloristiche (danze, cucina, canti), intellettuali (conferenze su storia, arte, tradizioni), oppure, come vedremo nel prossimo paragrafo, una dimensione religiosa. Con questo non vogliamo tanto fissare un’improbabile linea di sviluppo valida normativamente per tutte le diaspore quanto rammentare come ogni generazione è chiamata a rielaborare i propri legami con la terra di origine (degli antenati) secondo esigenze e codici che le sono propri. È anche possibile che una generazione si riappropri dell’impegno politico della prima generazione cercando di declinarlo finanche in certe modalità militari come ci ricorda il caso armeno. Negli anni 1970, si formarono alcune unità terroristiche che attaccarono obiettivi turchi anche civili riportando alla ribalta delle cronache internazionali la causa nazionale frustrata più di cinquanta anni prima.

La seconda variabile concerne i cambiamenti indotti nella politica culturale di una comunità da nuove ondate migratorie. È stato notato, per esempio, che la rinascita degli interessi per la lingua armena e del suo insegnamento in Francia come negli USA è legata all’arrivo dal Medioriente di un nuova ondata migratoria innescata prima dalla guerra civile libanese poi dalla rivoluzione islamica in Iran. Arrivando da comunità armene che avevano vissuto in enclave etniche più isolate socialmente e geograficamente, essi innestarono le proprie competenze linguistiche nell’associazionismo armeno occidentale che, negli anni 1970, si stava aprendo alla valorizzazione delle proprie radici culturali. Tali rinnovati interessi linguistici hanno d’altronde avuto ripercussioni sulla coscienza dell’esistenza stessa di una galassia

diasporica armena. Attirando l'attenzione sulle differenze dialettali che i gruppi in diaspora avevano sviluppato a contatto con le diverse società di accoglienza, sono state intraprese delle ricerche tese a mappare tali differenze linguistiche alla scala del globo (Hovanesian, 2005).

Sebbene talvolta gli insegnamenti abbiano un carattere privato essendo animati da associazioni culturali o all'interno di luoghi di culto, essi svolgono ugualmente un'azione importante nella formazione comunitaria e nell'assicurare la trasmissione del patrimonio culturale avito. Questo stesso scopo è perseguito dalle associazioni: alcune in modo indiretto, come le associazioni sportive armene di Issy-les-Moulineaux e Alfortville in Francia che sono gestite dai discendenti dei profughi armeni pur accogliendo atleti di ogni nazionalità; altre in modo più diretto, come i centri culturali che animano conferenze con intellettuali (scrittori, storici, poeti...) o uomini politici del paese di origine oppure organizzano corsi di danza o cucina tradizionali. Le modalità di declinazione della solidarietà etnica assicurate dall'associazionismo è tanto vasto quanto le tipologie di diaspora: da quelle filantropiche e culturali a quelle politiche e sindacali, da quelle sportive e confessionali a quelle femminili o di giovani (Hovanesian, 2006).

La creazione di istituzioni costituisce una delle modalità con cui un gruppo afferma la propria differenza nello spazio pubblico. A livello locale, le istituzioni si propongono come dei siti che riuniscono delle persone sparse in più località o quartieri, le federano attorno ad obiettivi comuni e ne coordinano le attività. Ciò avviene in un triplice senso: da una parte, la fondazione di istituzioni agisce a favore di un radicamento (nella città, nel quartiere...) e consente di stabilire delle relazioni tra persone che non vivono obbligatoriamente vicine tra loro; dall'altra, essa canalizza le iniziative verso un territorio-referente (la patria) — che di fatto si compone di tanti luoghi quanti sono quelli da cui ciascun individuo è partito o ha attraversato — e la diaspora come spazio globale e collettivo transnazionale. Ma l'associazionismo non è sempre uno spazio aperto che l'individuo frequenta a proprio piacimento, liberamente scegliendo tra delle offerte ugualmente accessibili. Questioni differentemente coniugate di genere, di età e di classe impongono vincoli all'adesione disegnando proprie spazialità a scale diverse (dalla città al globale) e mobilizzando modalità differenti

(tipo di attività) di partecipazione.

Il caso della *Sri Lankan Women's Association* (SLWA) nel Regno Unito è un'organizzazione nata all'inizio degli anni 1950 per permettere alle donne srilankesi di incontrarsi, discutere e assistersi mutuamente per l'inserimento nel nuovo contesto migratorio (Jazeel, 2006). L'accesso all'associazione era però riservato alle moglie e figlie della borghesia maschile post-coloniale emigrata a Londra e impegnata in professioni liberali, politiche ed economiche. La SLWA enfatizzava un proprio carattere culturale animando una serie di attività mondane e sociali in cui i tratti stereotipati dello Sri Lanka venivano esibiti coscientemente e deliberatamente. La cucina di piatti tradizionali era una delle manifestazioni simboliche dell'appartenenza a un "altrove" soprattutto se questo avviene durante un festival folklorico o la celebrazione di festività. L'abbigliamento fa ugualmente parte delle strategie di ostentazione della diversità spazio-culturale attraverso il *sari*. Si tratta di contesti e pratiche che consentono a chi partecipa di sentire un legame con Sri Lanka oltre a riprodurlo e trasmetterlo.

L'accesso ristretto alle elite e il tipo di iniziative promosse dallo SLWA rispondevano a un sistema di valori che assicurava una certa ascensione sociale ai soli soggetti coloniali appartenenti alle classi più elevate mettendoli al riparo dall'ideologia razziale che sovrintendeva all'organizzazione del lavoro dell'impero coloniale. La visione della società come una stratificazione sociale gerarchizzata che premia chi è dotato un capitale sociale e culturale maggiore si è riflettuta sull'organizzazione dello SLWA. Ma lo stesso è vero anche per l'ideologia patriarcale dominante che strutturava la divisione delle attività quotidiane e professionali all'interno della famiglia sia nella società coloniale che in quella post-coloniale. Così l'idea che la donna sia destinata alla cura dello spazio domestico e alla custodia delle tradizioni o debba tenere delle condotte in pubblico improntate al contegno tracciano i limiti di un campo d'azione e di codici comportamentali che si sono materializzati nello SLWA. Tale rispettabilità escludeva, per esempio, la possibilità che le donne srilankesi si impegnassero in attività politiche in quanto ritenute di pertinenza maschile e ammetteva solamente che esse assumessero pubblicamente un ruolo filantropico nella raccolta di fondi per sovvenire alle esigenze di studio delle ragazze appartenenti alle stesse elite rappresentate dall'associazione. Nel contesto di emigrazione, tuttavia, l'accettazione delle gerarchie sociali

e di genere tradizionali ha fatto parte delle strategie con cui lo SLWA ha assicurato l'inclusione e la mobilità sociale del gruppo privilegiato di cui era espressione. Lo SLWA ha insomma permesso la riproduzione di una posizione di privilegio sociale adottando dei codici espressivi tradizionali. La messa in opera di attività filantropiche permetteva, infatti, allo SLWA di interagire con altre associazioni femminili inglesi animate da propositi simili — coordinando iniziative congiunte, per esempio — rivendicando un riconoscimento nello spazio pubblico — organizzando feste e ricevimenti — sulla base della loro conformità con i comportamenti ammessi in Inghilterra per un'associazione femminile. Mentre, da una parte, lo SLWA operava per distinguere i propri membri dallo stereotipo della donna indiana (e orientale) assoggettata, dall'altra esso perseguiva questo obiettivo teatralizzando la propria esoticità sulla scena pubblica inglese cucinando e consumando cibi srilankesi, vestendo e insegnando a indossare il sari, usando e distribuendo cosmetici tradizionali.

Siamo qui di fronte a un processo di integrazione che ri-adatta un linguaggio e delle gerarchie tradizionali: si tratta, tuttavia, di un'integrazione "monca" nel senso che non riguarda l'insieme della popolazione srilankese emigrata nel Regno Unito ma un gruppo sociale pre-costituito. Anche quando, negli anni 1980, lo SLWA ha offerto dei supporti finanziari per consentire a ragazze dello Sri Lanka di continuare i propri studi superiori in Inghilterra la selezione dei candidati ha privilegiato persone già dotate di un capitale culturale (in termini di conoscenze e di socialità) che, in un paese emergente, implica l'appartenenza sociale alle elite.

La formazione di una solidarietà etnica così come la rielaborazione identitaria e l'affermazione pubblica del legame con la patria secondo uno schema sostanzialmente conservatore ha avuto una sua logica iniziale rispetto ad un gruppo srilankese poco numeroso e socialmente diversificato. La sua ispirazione elitaria si è però rivelata patentemente in seguito con l'arrivo in Gran Bretagna di un'emigrazione molto meno dotata economicamente in particolare in seguito allo scoppio della guerra civile in Sri Lanka nel corso degli anni 1970. La geografia dell'emigrazione e dell'associazionismo srilankese ha assunto allora caratteri più marcatamente etnici duplicando la divisione tra Tamil e singalesi all'origine del conflitto armato in patria. Nella nuova distribuzione territoriale dei gruppi fuoriusciti dallo Sri Lanka, lo SLWA

ha assunto una posizione decentrata e socialmente marginale, astratta dalla realtà, un sito dove i problemi della discriminazione, della povertà e dei dissidi etnici sono taciuti.

3.3.1. *Partecipazione associativa e spazio politico locale: il caso palestinese ad Atene*

Il caso srilankese suggerisce di guardare a singole associazioni non come rappresentative di un'intera comunità diasporica ma come uno dei dispositivi con cui un gruppo cerca di stabilizzare i codici espressivi dell'adesione comunitaria. Tali codici devono tuttavia far fronte al cambiamento sociale del contesto in cui sono agiti e delle conseguenze delle ondate migratorie successive che possono essere assai diverse dalla prima per origine geografica, etnica e sociale. L'esempio srilankese ci ha mostrato un aspetto assolutamente centrale che non deve essere ignorato: la politica culturale produce e riproduce gerarchie sociali nella diaspora, fabbrica linguaggi e orienta le attività. Per questo, l'associazionismo è un campo attraversato dal dissenso circa i codici con cui si esprimono le forme e le modalità di adesione alla diaspora come comunità transnazionale. Il caso srilankese ha lasciato intravedere la possibile frammentazione dello spazio politico diasporico a proposito del sorgere di associazioni tamil e cingalesi che destabilizzano l'immagine della diaspora come un campo d'azioni consensuale.

Per le popolazioni immigrate che hanno una causa da difendere nella terra di provenienza, l'associazionismo diasporico è uno spazio politico dove si formano i sentimenti condivisi di appartenenza sulla base di una spiccata politicizzazione. È all'interno di questo spazio relazionale che una sorta di coscienza comune — di un'origine comune, di una traiettoria migratoria e una storia comune più o meno traumatica — viene elaborata. Lo abbiamo visto in numerosi casi già citati nel corso di questo lavoro. È necessario, tuttavia, non considerare questi spazi politici in termini eccessivamente idealistici: ovvero come spazi "in cui delle persone si incontrano per discutere, ascoltare e dibattere idee politiche" (Staheli et alii, 2002, p. 993) aspettandosi di poter influire sulla affari pubblici e internazionali che riguardano la terra di origine. E tuttavia, la partecipazione a questi spazi — formali o informali — non è automatica come potrebbe apparire a prima vista:

delle critiche possono essere rivolte al tipo di attività organizzate, alle persone che le animano, alle modalità di adesione.

Sono circa 4000 i palestinesi che vivono in Grecia per lo più ad Atene. Il fatto che fino a pochissimi anni fa la Palestina non esistesse come Stato indipendente accolto dall'ONU ha messo al centro dell'agenda politica delle comunità palestinesi emigrate la lotta per la nascita di una formazione politica autonoma in patria. È questo il caso del gruppo insediato in Grecia benché, a livello globale, la diaspora palestinese sia caratterizzata da un impegno variabile con la causa politica della terra d'origine che comprende anche la disillusione e la rinuncia a sviluppare o conservare un'identità culturale collettiva nei paesi di accoglienza (Mavroudi, 2008).

Una delle modalità con cui si esprime la politicizzazione dei palestinesi in Grecia è l'organizzazione di manifestazioni alle quali sono invitati a partecipare i palestinesi al fine di rappresentare l'unità e la solidarietà con la causa nazionale. Pur essendo informali, le manifestazioni permettono ai presenti di sensibilizzare l'opinione pubblica greca alla loro lotta, informando i passanti sulle ingiustizie subite dai loro compatrioti in Palestina o le discriminazioni da loro stessi sperimentate in Grecia come apatridi. Se la manifestazione consente di prendere la parola nello spazio pubblico e parte attiva nella causa nazionale, essa è anche l'occasione in cui si definisce un'identità palestinese in diaspora e in cui si mantengono una serie di legami tra la nebulosa di individui che compongono l'emigrazione palestinese in Grecia.

Una seconda modalità di incontro tra i palestinesi di Grecia è la Parikia (Jalia in arabo) ovvero una casa comunitaria concepita dai suoi fondatori come uno spazio di socializzazione in cui il senso di appartenenza a una più vasta comunità diasporica viene declinato attraverso un linguaggio politico. La Parikia organizza e pubblicizza regolarmente le su menzionate manifestazioni pubbliche, promuove la raccolta di fondi e l'adesione a Organizzazioni non Governative, degli incontri culturali e delle conferenze con i rappresentanti di altre comunità palestinesi esiliate. La Parikia è dunque uno spazio politico locale che stabilisce dei legami con la più ampia diaspora palestinese offrendo la possibilità di sentirsi partecipi di un destino e un programma collettivo la cui natura è fondamentalmente politica.

Nonostante il loro carattere potenzialmente inclusivo, le manife-

stazioni e la Parikia sono oggetto di critiche da parte di una parte degli stessi palestinesi che, almeno in linea di principio, dovrebbero comporne l'utenza. Per quel che riguarda le manifestazioni, per esempio, molti palestinesi contestano l'utilità e i benefici politici della partecipazione sulla base dell'informalità di tali adunate. Frequentare una manifestazione è visto come un atto poco più che simbolico, è assimilato a una sfilata folklorica incapace di incidere concretamente sull'orientamento del governo greco verso Israele e la causa palestinese. Altri denunciano la sorveglianza della polizia come una barriera alla loro frequentazione delle manifestazioni. Poiché la procedura di schedatura dei partecipanti è solidamente strutturata a livello internazionale, essa lasciano un'impronta indelebile su profili individuali che finisce per ripercuotersi negativamente sull'eventuale mobilità futura delle persone verso altri paesi e verso la Palestina stessa. Questo senso di impotenza da parte di una parte dei palestinesi — che alimenta un conseguente disimpegno pubblico — è espresso riguardo alle attività promosse dalla Parikia. Queste sono accusate da molti sia di essere scarsamente incisive da un punto di vista politico sulla causa palestinese, sia di ignorare il dovere di mutuo soccorso tra i palestinesi in Grecia. Se i capi di imputazione maggiormente rivolti alla Parikia riguardano l'inadeguatezza delle attività organizzate e la miopia dei problemi della popolazione palestinese locale, le cause sono ricercate nella direzione elitaria da parte di un gruppo ristretto che opera a proprio vantaggio (Mavroudi, 2010).

Se lo spazio politico locale è il sito d'elaborazione di un sentimento di appartenenza transnazionale in virtù del suo collegamento a una rete diasporica globale, le attività che presiedono alle modalità di partecipazione sono frutto di scelte promosse da persone o gruppi d'interesse che producono forme di esclusione. Queste ultime si traducono dunque in ineguaglianze nell'accesso sia allo spazio pubblico locale sia alle reti transnazionali che connettono le comunità della diaspora.

3.3.2. *Una configurazione diasporica frammentata: il caso tibetano*

I singoli poli che compongono una diaspora sono attraversati dal problema della partecipazione alla vita e alle attività di quella che, a prima vista, potrebbe una comunità coesa verso finalità condivise. Se

i palestinesi in Atene contestano gli strumenti con cui gli obiettivi politici sono perseguiti, i gruppi di esiliati dal Tibet negli USA — che con i palestinesi condividono l'assenza di uno Stato di riferimento — si oppongono circa l'autorità morale a rappresentare pubblicamente l'*autentica* cultura tibetana, a definirne i contenuti e a parlare a nome della patria occupata dalla Cina (Yeh, 2007).

Il nazionalismo tibetano è un fenomeno relativamente recente essendo emerso solo all'inizio del '900 dopo che il Dalai Lama era fuggito in India e poi in Mongolia in seguito all'invasione britannica e cinese. Fu allora che il riferimento a una storia, una lingua, un patrimonio culturale e una religione condivisi entrò a far parte del modo in cui i tibetani si pensavano come comunità nazionale. Fino a quel momento, essi si riconoscevano collettivamente in base a sette religiose, alla frequentazione di diversi insediamenti monastici e la nascita in determinate località. Questi tipi di identificazione non sono scomparsi in seguito all'emigrazione ma si sono complicati come risultato del processo e delle esperienze della dispersione. La diaspora tibetana ha conosciuto due maggiori ondate migratorie negli anni 1959–61 e dopo il 1985 in seguito all'inasprimento delle politiche repressive cinesi. Questi flussi hanno seguito due diverse destinazioni: dapprima i paesi limitrofi e, in particolare, le città di Katmandu, Delhi, Mussoorie, Dharamsala e, successivamente, gli USA favorite dall'adozione da parte del Congresso americano di una legge a favore dell'insediamento di 1000 tibetani nel 1990. Un effetto non voluto di questa legge è di aver aperto la strada all'emigrazione dall'Asia verso gli USA di un numero sempre maggiore di tibetani (10.000 ufficialmente) che si sono avvalsi di canali familiari.

Lo studio della diaspora tibetana negli USA fa emergere una forte conflittualità tra la ristretta comunità di esuli della fine degli anni 1980 e gli emigranti sopraggiunti successivamente. Mentre i primi erano arrivati direttamente dal Tibet, i secondi avevano e hanno delle storie migratorie più complesse. Essi si sono diretti verso gli USA dopo aver vissuto — talvolta a lungo — in India e dopo aver conosciuto una scolarizzazione e aver vissuto in una società tibetana in corso di sinizzazione. La rappresentazione dell'identità tibetana intesa come insieme dei caratteri e pratiche culturali e dei comportamenti e degli stili di vita che li distinguerebbero da altre popolazioni è diventata una fonte di dissidi interni alimentata dai primi esiliati. Questi ultimi —

pur non avendo fondato delle associazioni fortemente strutturate — si sono arrogati il diritto sia di definire e controllare in che cosa consiste l'espressione dell'autentica appartenenza tibetana, sia di parlare pubblicamente in nome della causa indipendentista del Tibet.

La lingua e le performance culturali sono due arene in cui si svolge la lotta per l'autenticità. I nuovi arrivati sono così guardati con sospetto per il fatto di esprimersi nei diversi dialetti delle regioni di origine (tra cui l'India) invece del tibetano letterario vicino alla parlata di Lhasa che era stato adottato come il tibetano standard della diaspora. Per di più, le generazioni dei nati in India comunicano più fluentemente in indi che in tibetano, mentre quelle nate in Tibet negli anni 1980 addirittura parlano meglio il cinese. Il fatto che i nuovi arrivati abbiano un'origine rurale o socialmente svantaggiata rende i loro comportamenti diversi da quelli dei primi esiliati provenienti da classi sociali urbane e secolarizzate. Così certi comportamenti aggressivi e rumorosi sono stigmatizzati perché vanno a contrastare con l'immagine consolidata pubblicamente del tibetano come non-violento. Considerando gli atteggiamenti violenti una prova dell'avvenuta sinizzazione, la comunità da più tempo insediata negli USA cerca di tenere a distanza i nuovi emigranti per paura di vedere lo spazio politico occupato nel corso degli anni corrotto nella sua "tibetanità". Il pericolo del contagio è particolarmente sentito all'occasione dei festival tibetani in cui musica e danze tradizionali dovrebbero essere eseguite seguendo intonazioni, stilizzazioni, posture e gesti ben codificati. Inoltre, l'esecuzione di canzoni pop in indi o in inglese da parte delle nuove generazioni è visto come un vettore di contaminazione della tradizione.

Percorso da tensioni interne, lo spazio politico della diaspora tibetana negli USA appare frammentato da visioni diverse e in competizione tra loro per la definizione delle pratiche e routine culturali (attitudini pubbliche, performance artistiche, ecc.) autenticamente tibetane. L'analisi — e la critica — delle performance teatrali e musicali, dei comportamenti pubblici e della lingua si fonda sulla presupposta facoltà di preservare la cultura tibetana dalla corruzione. Un tale atteggiamento si fonda sulla doppia ipotesi che la cultura tibetana sia e debba essere immobile e che la diaspora sia quello spazio transnazionale in cui tale cultura può essere meglio messa al riparo dal contagio con altre culture. La comunità esiliatasi negli USA rivendica insomma un ruolo centrale in questa fossilizzazione culturale.

Questa segmentazione comunitaria si riflette su ed è alimentata da una complessa geografia politica della diaspora dove si trova sovvertita la rappresentazione della patria di origine come focolaio di emanazione e conservazione di un patrimonio culturale nazionale. Non solo lo spazio transnazionale tibetano è tutt'altro che omogeneo, esso si struttura per di più attorno a almeno tre poli secondo una gerarchia rovesciata. Pur essendo la culla della cultura tibetana, il Tibet è la regione più esposta a un processo avanzato di corruzione a causa delle politiche di sinizzazione portate avanti dal governo di Pechino. Questo fa sì che i nuovi arrivati siano guardati con sospetto e che la loro esperienza diretta del Tibet sia stimata una fonte di contagio invece che di purezza e di autorità. Se questo punto di vista è ovviamente contestato da chi emigra e continua ad emigrare sulla base della loro esperienza diretta del Tibet, l'influsso della cultura cinese ha certamente ibridizzato le pratiche culturali delle nuove generazioni. Per i tibetani nati in esilio, la geografia simbolica tibetana è centrata su un altro territorio: la città di Dharamsala, detta anche Little Lhasa, è vista come il cuore pulsante della cultura tibetana a causa della residenza del Dalai Lama e della conseguente presenza di una forte comunità tibetana. Tuttavia, la residenza provvisoria in a Dharamsala non è garanzia di una purificazione, poiché anzi nuovi elementi indiani sono suscettibili di essere integrati alla configurazione "tibeto-sinizzante" originaria.

Come si vede, il concetto di patria e finanche la sua localizzazione varia a seconda dei gruppi che compongono la diaspora: della loro storia migratoria e del loro luogo di residenza. Non per tutti gli emigranti l'equazione tra cultura e politica organizza ugualmente le pratiche sociali, né per tutti la difesa della cultura implica l'impegno politico per l'indipendenza della patria e viceversa. Seppur diversa nei suoi contenuti, la conflittualità emersa a proposito della diaspora tibetana e palestinese rivela le identità multiple e contese che caratterizzano le comunità transnazionali.

Conclusione

Nel corso di questo capitolo, abbiamo passato in rassegna le principali modalità con cui gruppi di migranti si organizzano localmente in

collettivi secondo una logica della sedentarietà. Come spiegato all'inizio, si intende per sedentarietà l'insieme dei rapporti che gli individui tessono con la società di residenza. L'istituzione di associazioni in senso lato, l'arredamento e la socialità domestici, l'edificazione di monumenti urbani, la fondazione di luoghi di culto, la celebrazione di eventi e di manifestazioni (religiose o laiche), la promozione di festival artistici, l'organizzazione e la specializzazione in filiere economiche sono altrettante strategie — non obbligatoriamente cumulative — con cui gli attori sociali si organizzano sul territorio presentandosi pubblicamente come una comunità coesa da intenti condivisi.

Se l'insieme di queste pratiche sociali, culturali ed economiche definiscono forme di iscrizione materiale nella località che sono comuni a tutte i gruppi di emigrati di grandi dimensioni, esso permette di cogliere meglio la specificità delle diaspore. Queste ultime sono caratterizzate dall'intenzione di definirsi e di rappresentare la propria coesione comunitaria rispetto ad una patria originaria (spesso mitizzata nella sua dimensione geografica e storico-culturale) verso la quale sono orientate le attività collettive. In questo senso, la ricostruzione e la narrazione della storia della migrazione fa parte integrante delle pratiche culturali sia per denunciare le cause (e i responsabili) della separazione fisica dalla patria, sia per creare e rafforzare i legami degli individui in una stessa località, sia, infine, per attivare relazioni trasversali tra i poli migratori dispersi. Nell'ultima parte del capitolo, abbiamo mostrato come l'immagine di un collettivo unanimemente concorde sia costantemente attraversata da tensioni e strutturata da attori in competizione tra loro per dettare gli orientamenti politici e culturali collettivi.

Se osservate in un'ottica geografica, le diaspore appaiono analizzabili come un "sistema territoriale" ossia un complesso di relazioni sociali, economiche, culturali e politiche che si organizzano a scale diverse che vanno dal quartiere e la città alle dimensioni statale e internazionale. L'insieme di queste relazioni non si limita a svolgersi in uno spazio dato come fosse un palinsesto ma organizza questo spazio attraverso le connessioni e gli scambi materiali e immateriali che gli attori innescano tra luoghi, lo trasforma in un territorio di cui abbiamo già notato (vedi cap. I) la struttura reticolare. Come in ogni sistema, delle complesse azioni di *feedback* sono osservabili tra i luoghi che compongono la diaspora, innescati da nuovi flussi migratori,

da mutamenti economici e/o politici globali o locali. Come il caso tibetano ha mostrato, la diaspora è uno spazio di relazioni globale le cui gerarchie e centri di impulsione e di gravitazione si trasformano in seguito a nuovi flussi migratori e alle località del loro insediamento, alle politiche culturali (cinesi all'occorrenza) in Tibet. La dimensione transnazionale di questo sistema territoriale devono ora essere chiarita nei suoi caratteri e per le sue implicazioni. È quello che faremo nel prossimo capitolo.

Una geografia politica delle diaspore

4.1. Introduzione. Diaspore e nazionalismi

Secondo Tölölyan, il 1968 può essere considerata la data simbolica in cui il termine “diaspora” ha assunto una valenza inedita nelle scienze sociali (Tölölyan, 1991). Prima di questa data, l’uso prevalente di questo concetto era riservato solo ad alcune delle collettività disperse, la cui coesione interna era riprodotta sia per mezzo dell’attaccamento al luogo di origine che attraverso l’acquisizione di un ruolo intermediazione socioeconomica nelle società di accoglienza¹. Durante buona parte del XIX e del XX secolo, soprattutto, “diaspora” aveva avuto una connotazione velatamente peggiorativa. Infatti, l’espressione pubblica di un attaccamento tenace a uno luogo di origine geograficamente e spesso politicamente diverso da quello di residenza rendeva sospetto qualsiasi gruppo minoritario agli occhi dei movimenti nazionalisti. L’adesione delle diaspore a una comunità transnazionale appariva quasi un rifiuto dell’organizzazione politica moderna il cui principio di legittimazione era fondato sulla corrispondenza tra popolo–territorio–Stato esaltato dal nazionalismo (Schnapper, 2001). Dai moti indipendentisti europei ottocenteschi alla carta d’Europa ridisegnata all’indomani della Prima Guerra Mondiale, dalle lotte di indipendenza nazionale in Africa, Asia o America del XIX e del XX secolo, si affermava il principio dell’autodeterminazione dei popoli, ovvero il diritto di una collettività storica a dotarsi di un’organizzazione istituzionale propria erigendosi in entità politica indipendente².

1. Non è un caso che “diaspora” sia stato applicato agli ebrei, agli armeni, ai greci e ai cinesi.

2. Una tale generalizzazione è valida solo in primissima approssimazione. Il problema delle origine degli Stati–nazione, della diversità dei processi che li sottintendono, degli indicatori (il monopolio della violenza a vantaggio di autorità centrali, lo sviluppo di

Certo, la questione degli indicatori suscettibili di definire una collettività storica come “nazione” è stata l’oggetto di discussioni. Lo stesso criterio linguistico — invocato come prova dai movimenti di rivendicazione nazionalista e accarezzato come canone discriminante dalle scienze sociali in certi periodi storici — è risultato di impossibile applicazione tante sono (da 5 a 6 mila) le lingue parlate sulla terra. Non importa, in questa sede, tanto discutere delle condizioni in cui e dei processi con cui certe collettività storiche si sono costituite in nazioni, quanto notare che anche le formazioni politiche più antiche come la Francia, l’Inghilterra o la Spagna si sono formate racchiudendo al loro interno altre collettività storiche diverse: alcune di tipo regionale, altre originatesi da flussi migratori precedenti o susseguenti.

Ora, il principio rivendicato dal nazionalismo secondo cui ogni nazione è un organismo dotato di una cultura e un idioma unitari che ha assunto un’autonomia politica ha avuto due conseguenze maggiori per il nostro discorso. Si preconizza che la lealtà alla nazione debba primeggiare su ogni altro tipo di fedeltà (familiare, clanica, regionale. . .) in quanto fondamento dell’ordine sociale nazionale. Per assicurare la realizzazione e la riproduzione di tale ordine, lo Stato–Nazione si è dato l’obiettivo di unire culturalmente e politicamente le popolazioni soggette alla propria sovranità. L’invenzione di tradizioni culturali e la scrittura di una storia condivise così come l’imposizione di una lingua nazionale e l’organizzazione di rituali pubblici collettivi comuni (sfilate, commemorazioni) fanno parte dei dispositivi con cui si è cercato di comprimere lo spazio di espressione dei vari particolarismi culturali e politici (Gellner, 1983).

Facendo del concetto di Stato e dello studio delle interazioni (militari, commerciali o politiche) tra gli Stati uno degli oggetti centrali della propria riflessione, la disciplina geografica ha partecipato all’elaborazione di un modello di lettura e di gestione delle dinamiche politiche ed economiche del mondo contemporaneo (XIX–XX secolo).

sistemi istituzionali centralizzati, l’elaborazione di storie e mitografie, la distribuzione di diritti, la promozione di interessi collettivi comuni) utilizzabili per distinguere le differenti forme di Stato che ne scaturiscono a seconda dei periodi e delle aree di studio (Europa, americane, Africa, Asia. . .) è stata ed continua ad essere l’oggetto di discussioni. Per un’agile introduzione al dibattito in geografia si vedano la traduzione italiana di Joe PAINTER e Alex JEFFREY (2009) e i capitoli 1, 2, 3, 7 del volume di Paolo FABBRI (2000) dedicato allo studio delle dinamiche geopolitiche.

La costruzione di un ordine internazionale fondato sugli Stati–Nazione è stata accompagnata e ha tratto profitto da una concettualizzazione geografica dello spazio politico come un tessuto composto da tante cellule giustapposte e delimitate (Agnew, 1998; Dodds, Atkinson, 2000; Minca & Bialasiewicz, 2004, pp. 108–134). Al principio dell'omogeneità culturale di ciascuna società nazionale corrisponde la rappresentazione dello Stato come un territorio dove si dispiega uniformemente il potere sovrano della nazione. L'idea di uno spazio continuo suddiviso in tante entità distinte dai confini di una maglia politico–amministrativa è stata rafforzata dal linguaggio cartografico diffuso dalla scuola e dai mass media.

Secondo Georges Prévélakis (2005), l'egemonia di tale logica territoriale stato–nazionale rappresenta un nuovo modello di territorialità particolarmente efficace nello stabilizzare i flussi umani ed economici che percorrono la terra. Egli fa notare che storicamente tutte le società hanno organizzato le proprie interazioni fissando nodi e intrecciando reti: di potere, di controllo sulla circolazione di merci e persone, di comunicazione e di distribuzione di beni e servizi. Tali processi di territorializzazione si distinguono per il grado di connettività dei nodi (ovvero la capacità di collegarsi e comunicare fra loro) e di integrazione nella rete. Da una parte, l'intensità degli scambi — di idee, di merci, di persone. . . — è condizionata dalla conformazione geomorfologica del territorio, dalla complementarietà delle risorse economiche, dalla tecnologia dei trasporti, dalla maggiore o minore apertura dei regimi politici. Dall'altra, la connettività dei nodi e la stabilità delle reti sono costantemente esposte alla forza erosiva prodotta dalla fluidità intrinseca del mondo della circolazione. Lo Stato moderno si è dimostrato efficace nell'obiettivo di rendere particolarmente durevole e progressivamente sempre più denso il tessuto di relazioni economiche e politiche al proprio interno. Le politiche di miglioramento progressivo e di ramificazione sempre più fitta del sistema di comunicazioni tra le località — prima solo stradali, poi anche ferroviarie — ha innescato un processo di consolidamento dei flussi di relazioni. L'accumulazione degli sforzi politici in questa direzione ha generato un effetto di stabilizzazione delle reti la cui principale conseguenza è stata sia la graduale strutturazione gerarchica delle località fino a un'organizzazione centralizzata del potere amministrativo, sia la formazione di fenomeni di inerzia storica dell'intera organizzazione.

Più, insomma, la rete guadagnava in stabilità e densità, più i flussi di relazioni che essa organizzava assumevano una staticità e un aspetto quasi naturale.

L'ideologia nazionale si è venuta a innestare, nel corso del XIX secolo, in questo processo di densificazione e compattazione delle reti di località: talvolta, come negli Stati di più antica formazione (la Francia o l'Inghilterra), potenziando e rendendo ancor più pervasiva l'azione strutturante dei centri di potere politico ed economico; talaltra, come nel caso delle popolazioni che invocavano una propria indipendenza politica da tempi più recenti, stimolando la costituzione di una nuova rete sovra-locale attraverso l'aggregazione e la connessione di un insieme di reti minori o locali preesistenti. In entrambi i casi, comunque, la strutturazione stabile, densa e gerarchizzata delle relazioni tra le località ha assunto un nuovo carattere politico-culturale. Assicurare la circolazione interna e favorire gli scambi è un imperativo che non è più dettato solo dal perseguimento dello sviluppo economico o dall'attuazione di una migliore offerta di servizi amministrativi e giudiziari. Si tratta ormai di sollecitare la presa di coscienza di una comune appartenenza nazionale diffondendola capillarmente tra la popolazione urbana e rurale attraverso dei dispositivi istituzionali come la scuola e degli strumenti quali la stampa periodica, le opere letterarie o i repertori folkloristici tradizionali (danze, costumi, ecc.) (Hobsbawn, Ranger, 1983).

4.2. Le diaspore dal pre-nazionale al post-nazionale

La dispersione di popoli che hanno conservato un senso di coesione nonostante la distanza, lo scorrere del tempo e la pressione assimilante esercitata dalle società di accoglienza è osservabile in diversi periodi storici. Le ragioni della durata di tale coesione può essere letta come una risposta all'esigenza di introdurre un elemento di stabilità e continuità nei flussi che riorganizzano e erodono i rapporti materiali e immateriali tra le località inserite in determinate reti. In altri termini, le diaspore sono delle entità sociali che si formano costruendo delle reti durevoli nel tempo e organizzate nello spazio addomesticando gli effetti destrutturanti innescati dalle tendenze all'assorbimento da

parte dei gruppi maggioritari e dalla continua riorganizzazione dei flussi tra le località.

Come abbiamo visto nei capitoli 2 e 3, l'estensione geografica, la connettività dei poli diasporici e la complessità interna delle reti diasporiche mutano nel corso del tempo così come cambia la rilevanza del referente-territoriale originario nelle rappresentazioni e nelle pratiche delle loro relazioni. Interessa in questa sede notare come il valore negativo assunto dalle diaspore a partire dal XIX secolo può essere interpretato alla luce dell'emergenza delle ideologie nazionali. Se la logica degli Stati nazionali è quella dell'unità culturale della popolazione, se la lealtà alla comunità nazionale imponeva l'abbandono dell'adesione ad altre comunità sovra-nazionali e particolarismi, se ogni tipo di solidarietà economica doveva necessariamente corrispondere agli interessi nazionali, le diaspore preesistenti la formazione dello Stato-Nazione o contemporanee alla sua costruzione erano inevitabilmente sospettate di inottemperanza ai nuovi imperativi nazionali (Bordes-Benayoun, 2012). I riferimenti storico-culturali delle diaspore non coincidevano completamente con l'immaginario dell'unità di origini, cultura e territorio proprio delle ideologie nazionali. Di più, il loro carattere trans-nazionale era considerato sospettato di contestare la legittimità della sovranità statale nel suo sforzo di far coincidere la nazione e la sua organizzazione politica. Inoltre, i circuiti internazionali di scambio entro cui erano inserite le diaspore sfidavano la sovranità nazionale nella sua pretesa di controllare lo spazio d'azione delle attività economiche dei suoi cittadini.

La promozione di una lealtà politica e culturale nazionale non ha mai cancellato la validità di altre forme di solidarietà — religiosa, linguistica, culturale — purché queste ultime non si manifestassero nell'arena pubblica e non ambissero a qualche forma di autonomia politica. In questo ultimo caso, la soluzione sia stata ricercata dai membri stessi della diaspora nella ricerca di un territorio sui cui erigere il proprio Stato-Nazione come dimostra l'esempio sionista che vedremo meglio in seguito. Allo stesso modo, il progetto d'omogeneizzazione nazionale non ha mai soppresso l'esistenza di forme di identificazione intra-nazionale come i regionalismi, né ha cancellato la conservazione di legami e scambi simbolici e concreti tra comunità sovra-nazionali generatesi da movimenti migratori. La discrasia tra l'ideologia e le politiche nazionaliste spiega un fenomeno all'apparenza contradditto-

rio. Le dinamiche d'acculturazione promosse dalle società nazionali d'accoglienza hanno coinvolto le popolazioni diasporiche attraverso la frequentazione scolastica e la partecipazione alle vicende politiche nazionali (Schnapper, 2001). Questo coinvolgimento si è tradotto in una differenziazione delle comunità appartenenti ad una stessa diaspora stabilite in diversi contesti nazionali: gli armeni americani sono diventati tanto americani quanto gli armeni francesi sono diventati francesi. In modo simile, è necessario richiamare che quello che Gérard Noiriel ha chiamato la "tirannia del nazionale" (1995) — ovvero il processo di assimilazione come fondamento della missione dello Stato-Nazione — ha conosciuto delle politiche applicative diverse per forza e durata tanto che diverse sono state le modalità e l'intensità con cui le comunità diasporiche hanno rielaborato le proprie tradizioni culturali e il loro senso di appartenenza a collettività storiche sovra-nazionali a seconda della loro società d'insediamento. In altri termini, le ideologie territorialiste di tipo nazionale hanno preteso di ridurre la complessità delle relazioni politiche, economiche, culturali. . . , ma non si può dire le abbiano effettivamente esaurite. Tra i limiti della "nazionalizzazione" possiamo citare i trattati di libero scambio tra singoli paesi, gli stessi imperi coloniali, le solidarietà sovra-locali di tipo religioso o di tipo politico (si pensi alla diffusione del socialismo). Da qui l'invito a prestare attenzione alle modalità con cui il discorso e il progetto nazionalista sono stati accolti dai diversi gruppi (sociali, etnici) viventi nello spazio "nazionalizzando", come questi hanno sviluppato delle letture alternative, talvolta contestando e talaltra negoziando lo spazio perché altre storie siano rappresentate (Atkinson & Dodds, 1998).

La presa di coscienza dei limiti del progetto nazionalista — e delle politiche assimilazioniste delle popolazioni migranti variamente perseguitate dagli Stati-nazione — ha avuto una sua declinazione geografica attraverso la critica della geopolitica tradizionale o classica che si è fondamentalmente costituita sull'assunzione di un ordine territoriale coincidente con la comunità degli Stati-Nazione e da questi solamente determinato. L'osservazione della crescita progressiva degli scambi, dell'accelerazione delle interazioni a livello mondiale e dell'attraversamento dei confini indotto dalla globalizzazione economica-finanziaria e dai flussi migratori ha spinto ad annunciare la "fine dei territori" (Badie, 1995), ovvero la destrutturazione dei territori nazionali in seguito alla globalizzazione, alla fine della bipolarità USA-URSS della

Guerra Fredda, alla crisi del *Welfare State* e dell'autonomia delle banche centrali. Ne è conseguita la moltiplicazione degli spazi in cui gli Stati non intervengono più subendo la concorrenza di organizzazioni non-statali — le imprese multinazionali, le ONG, il Fondo Monetario Internazionale, l'Organizzazione Mondiale del Commercio... — nella strutturazione delle relazioni internazionali. La diagnosi della dissoluzione della territorialità statale è stata rafforzata dalla constatazione che i flussi migratori e l'aumento della mobilità geografica stanno facendo emergere nuovi spazi di riferimento — più grandi (religiosi, transtatali) o più piccoli (regionali, clanici, etnici) — a discapito della fedeltà preminente allo Stato.

A fronte di tali osservazioni, è necessario andare oltre il semplice riscontro — e, talvolta, la celebrazione o addirittura l'auspicio — della crisi della territorialità statale per indagare concretamente le pratiche di riterritorializzazione che caratterizzano i mutamenti contemporanei. Nel nostro caso, non basta cioè affermare che le migrazioni e le diaspore contribuiscono alla dissoluzione degli spazi politici focalizzati sugli Stati-Nazione perché si organizzano nell'attraversamento dei confini politici internazionali. È necessario, invece, concentrare l'attenzione sulle conseguenze delle azioni dei singoli gruppi sui territori della diaspora e sul territorio delle rispettive nazioni di riferimento. Il caso-studio della diaspora croata negli USA (Carter, 2005) permetterà di interrogarsi sulla complessità dei processi di riterritorializzazione che, più che rimuovere o annullare, riconfigurano i ruoli, i poteri e le funzioni degli Stati (Ó Tuathil, 1998).

4.3. I molteplici intrecci tra territorialità diasporiche e nazionali: il caso croato

L'emigrazione croata³ ha conosciuto un movimento intenso tra il 1880 e gli anni 1920 allorché tra 600.000 e 1 milione di persone raggiunsero gli Stati Uniti insediandosi nei maggiori centri industriali del paese

3. Mentre il Regno di Serbia di cui faceva parte anche il Montenegro fu riconosciuto come uno Stato sovrano dalle potenze europee al Congresso di Berlino nel 1878, la Croazia sarebbe rimasta una provincia dell'Impero Austro-Ungherese fino alla fine della Prima Guerra Mondiale. Le statistiche americane recensivano per questo motivo gli emigrati croati separatamente da quelli serbi che pure arrivarono negli USA nello stesso periodo.

(Pittsburgh, Cleveland, Detroit e Chicago). Numericamente meno importanti sono stati, invece, i flussi migratori che arrivarono negli USA dopo la Seconda Guerra Mondiale. Come è accaduto in altri casi di gruppi migranti provenienti da regioni prive di un'indipendenza politica, anche i croati hanno cercato di favorire la nascita di uno Stato croato autonomo dalle ceneri dell'Impero Austro-Ungarico all'indomani della Prima Guerra Mondiale facendo pressione in questo senso sul governo statunitense. Falliti questi tentativi, negli anni 1920–30 si formarono negli USA numerosi Circoli Croati (*Hrvatsko Kolos*), ovvero organizzazioni a fondo politico impegnate a denunciare e contrastare l'egemonia serba sul Regno di Jugoslavia (1929)⁴.

Nel corso del tempo, tuttavia, le organizzazioni cui dettero vita le comunità croate emigrate negli USA furono caratterizzate da una diversità di obiettivi politici. Tra le varie istituzioni che emersero due in particolare raccolsero un successo di adesioni: l'Unione Fraternalistica Croata (UFC) e l'Unione Cattolica Croata (UCC). La prima fu fondata nel 1904 al fine di tutelare i diritti degli operai di origine croata e offrire loro le forme di assistenza sociale. Date queste finalità, non sorprende che l'UFC abbia intrattenuto forti relazioni con tutto il fronte sindacale americano coevo di cui condivideva e supportò le lotte. La seconda si costituì, invece, negli anni 1920 assumendo un chiaro orientamento politico e religioso nella misura in cui rivendicava un programma di sostegno ai movimenti nazionalistici in patria, il Regno di Jugoslavia prima e la Repubblica Jugoslava nel dopoguerra.

Nel corso degli anni 1930–50, comunque, anche l'UFC conobbe periodi di politicizzazione che videro opporsi gruppi più inclini ad aderire alle posizioni del Partito Repubblicano a gruppi più favorevoli a sposare i programmi del Partito Democratico. I sostenitori del Partito Repubblicano, infatti, vedevano nell'affiliazione dell'UFC ai movimenti operai e sindacali un segno precursore se non la prova di una deriva filo-comunista. Il fatto, però, che la Repubblica Jugoslava

4. Il Regno di Jugoslavia nacque il 6 gennaio 1929 allorché il re Alessandro I compì un colpo di stato avocando a sé tutti i poteri per sedare i dissidi interni ai diversi partiti politici sloveni, croati e montenegrini che pure, nel 1918, avevano costituito di concerto con il Regno di Serbia una nuova entità statale denominata Regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni. Il Regno di Jugoslavia attuò una politica di accentramento amministrativo e culturale finalizzato alla cancellazione delle differenze culturali dei popoli che componevano la nazione con un netto sbilanciamento a favore della componente serba.

governata dal maresciallo Tito fosse stata espulsa dal Cominform nel 1948 e avesse fondato il Movimento dei Paesi non allineati (con l'Egitto di Nasser e l'India di Nehru) permise all'ala pro-democratica dell'UFC di evitare l'accusa di filo-comunismo sovietico. L'UFC espresse una sorta di tacito consenso al regime di Tito tanto che, alla morte di quest'ultimo nel 1980, inviò un proprio rappresentante ai funerali del maresciallo a Belgrado.

Quando, alla fine degli 1980, i movimenti autonomistici all'interno della Repubblica Jugoslava iniziarono ad assumere la forma di un aperto separatismo, l'UFC si avvicinò progressivamente alle linee nazionalistiche dell'UCC iniziando a prendere un atteggiamento esplicitamente patriottico. Gli articoli pubblicati dal settimanale croato stampato negli USA *Zajednicar* interpretavano il conflitto che si stava aprendo come un attacco del nazionalismo serbo all'identità croata accogliendo il programma indipendentista del leader del partito Unione Democratica Croata, Franjo Tuđman.

Le comunità croato-americane iniziarono ad essere animate da svariati progetti orientati a supportare lo sforzo bellico della Croazia. Sorsero così organizzazioni patriottiche che si occuparono del finanziamento e della spedizione illegale del materiale bellico necessario in Europa o della formazione di brigate di combattenti inviate in Croazia. Paradigmatica è poi l'avventura politica dell'imprenditore croato-canadese Gojko Šušak che, dopo aver aderito all'Unione Democratica Croata, è diventato uno stretto collaboratore di Franjo Tuđman al punto da essere nominato Ministro della Difesa prima e Ministro del Rimpatrio poi (Hockenos, 2003). Messi a parte questi casi di esperienze-limite e individui eminenti, il mondo dell'emigrazione croata negli USA è stato percorso da tutta una serie di pratiche molto più ordinarie ma non meno importanti per l'impegno filo-nazionalista che esse significavano e implicavano. Dai barbecue domenicali ai concerti, dalle conferenze alla vendita di dolci tradizionali nelle vie delle città di residenza, tali eventi mettevano la causa croata in Europa al centro della vita quotidiana americana, riattivavano dei sentimenti patriottici ormai dismessi dalla maggior parte delle famiglie e divenuti desueti nelle attività comunitarie. Per rendere un'idea dell'impegno profuso, basti dire che la raccolta di fondi per progetti umanitari operata da singole parrocchie croate e attraverso l'Unione Cattolica Croata ha raggiunto i 24 milioni di dollari tra il 1991 e il 1998.

Una natura più squisitamente politica riguarda la mobilitazione delle comunità croate in manifestazioni pubbliche come marce e raduni in occasione della celebrazione dell'anniversario dell'indipendenza croata. La più famosa si è tenuta nel luglio 1991 riunendo circa 35.000 persone a Washington. Accanto a tali commemorazioni più sporadiche, la comunità croata si è dimostrata particolarmente efficace nell'organizzare delle forme regolari di pressione sul governo americano per influire sulla sua politica estera nei confronti della guerra in quella che era ormai la ex-Jugoslavia. Così, l'Unione Cattolica Croata ha intrapreso la programmazione di una campagna di sensibilizzazione alla causa croata invitando i suoi membri a scrivere o telefonare regolarmente agli eletti al Congresso della proprie circoscrizioni elettorali. Queste iniziative si iscrivevano più radicalmente nella lotta politica americana, in particolare nelle elezioni presidenziali. Delusi dalla politica di non-coinvolgimento nelle questioni balcaniche di George Bush Senior (1988-92), i leader delle comunità croate negli USA invitarono ad appoggiare la candidatura di Bill Clinton in quanto fortemente favorevole a un intervento diplomatico americano nella crisi jugoslava.

La *Croatian-American Association* — fondata nel 1990 — e la *National Federation Croatian-American* — creata nel 1994 — si sono segnalate invece in una regolare azione di *lobbying* sulle maggiori istituzioni americane (il Congresso, il Senato e il Presidente) quando, la guerra volgendo ormai al termine, si poneva il problema di contribuire allo sviluppo economico della Croazia indipendente. Al fine di favorire gli investimenti in Croazia e l'instaurazione di relazioni diplomatiche amichevoli con gli USA e la EU, le suddette associazioni cercavano di promuovere un'immagine positiva del paese attraverso un'assidua azione di *public relations* affidate alle cure di un comitato residente permanentemente a Washington.

Le diverse iniziative suscitate dalla diaspora croata passate in rassegna — dalle pratiche più ordinarie e quotidiane (raccolta fondi, raduni, manifestazioni), alle campagne di sensibilizzazione politica e alle azioni di *lobbying* — concorrono a identificare i campi del sostegno al nascente Stato croato. Oltre alla rinascita di interesse per la cultura e la storia croate tra le comunità americane, tale impegno ha provocato una politicizzazione in senso decisamente patriottico dell'adesione sia alle istituzioni più vecchie (Unione Cattolica Croata e Unione Fra-

terna Croata) sia a quelle più recenti (*Croatian–American Association* e *National Federation Croatian–American*). Questo caso–studio è particolarmente interessante perché illumina il concetto di “azione a distanza” dal basso, ovvero attribuendo alla diaspora la capacità di intraprendere iniziative in un luogo (le diverse località degli USA) le cui conseguenze sono intenzionalmente indirizzate “altrove” (la Croazia emergente).

Oltre a riattivare e consolidare i legami diasporici tra le comunità croate americane e tra queste e la nascente Croazia, tali condotte sono state al tempo stesso accompagnate e influenzate da una retorica nazionalista di un carattere, tuttavia, diverso da quello in voga contemporaneamente in Croazia. Le associazioni croato–americane hanno in effetti declinato un proprio linguaggio nazionalista impregnato di riferimenti ai valori americani la cui negazione era rappresentata dalla Serbia: “democrazia” contro “dittatura”, “pluralismo” contro “totalitarismo”, “libero mercato” contro “comunismo”. I gruppi di pressione croati hanno insomma fatto coincidere la propria causa con la diffusione degli ideali e interessi americani, favoriti in questo dall’appoggio russo alla Serbia e dall’assenza di una comunità serba negli USA altrettanto numerosa⁵.

Se l’irrigidimento delle identità nazionali ha condotto all’esclusione dei non pochi sostenitori — negli USA come in Croazia — di una soluzione pacifica del conflitto all’interno del quadro territoriale jugoslavo, è interessante notare come l’attivismo nazionalista croato abbia innescato un processo di doppia riterritorializzazione. Da una parte, esso si è tradotto in una congerie di iniziative che hanno supportato la formazione e la consolidazione di un nuovo territorio statale in Europa: la Repubblica di Croazia. Dall’altra parte, la rinascita di una territorialità reticolare è stata alimentata dall’attivazione di relazioni interpolari interne alle comunità croate nordamericane e tra queste e la Croazia. Tale riterritorializzazione non è però avvenuta in modo alternativo alla o trasgressivo della territorialità degli USA come Stato–Nazione. Il radicamento americano è stato piuttosto una risorsa per la diaspora croata per affermare la propria differenza rispetto alla nuova Repubblica in Europa ed anzi per far pressione sul governo di

5. Secondo il Census americano del 2000, gli americani che dichiarano un’origine croata sono circa 500.000 contro poco più di 100.000 di americani che definiscono la propria origine come serba.

Zagabria affinché si allineasse sulle dottrine liberali in politica (pluralismo partitico, rispetto dei diritti fondamentali dell'individuo e delle minoranze) e liberista in economia.

Il caso-studio croato invita a valutare con attenzione il progressivo venir meno della sovranità statale nel suo proposito di far collimare rigidamente le pratiche economiche e i riferimenti identitari dei propri cittadini con l'organizzazione politica incentrata sullo Stato-Nazione. Piuttosto che cercare i segni di una dissoluzione progressiva e ineluttabile della forma Stato-Nazione nella nostra epoca, occorre osservare come le società nazionali ripensano apertamente i principi della propria coesione interna e stabilità e si riorganizzano esplicitamente in dialettica con la realtà di flussi e scambi che caratterizza la globalizzazione. Se, come ricorda Mary Douglas, le distinzioni binarie sono utili come strumenti analitici ma è necessario guardarsi dal pretendere che esistano "due tipi di persone o due tipi di realtà o di processi" (Douglas, 1978), è interessante studiare le diaspore e gli Stati-Nazione non come se fossero delle forme d'organizzazione politica intrinsecamente dicotomiche ma come delle entità sociali le cui relazioni evolvono nel corso del tempo. Questa osservazione appare interessante nel caso della diaspora greca non tanto perché essa è stata la principale responsabile dell'indipendenza della Grecia come Stato-Nazione all'inizio dell'800 anticipando un fenomeno che altri gruppi nazionali (armeni, ebrei, albanesi. . .) cercheranno successivamente di replicare. L'interesse risiede piuttosto nel fatto che, in anni assai recenti, lo Stato greco ha promosso un processo di istituzionalizzazione della diaspora rendendola compartecipe della propria politica estera culturale ed economica.

4.4. Lo Stato greco e le sue diaspore

L'indipendenza greca dall'Impero Ottomano — proclamata nel 1822 benché il riconoscimento da parte delle potenze europee avvenga a Londra nel 1832 — è stata ottenuta grazie all'azione determinante della diaspora greca. In seguito alla caduta di Costantinopoli nelle mani del sultano Mehmet II nel 1456 e della successiva conquista dei Balkani, il ruolo di mediazione culturale e commerciale tra il Mediterraneo occidentale e quello orientale che era stato di Venezia venne svolto da

innumerevoli comunità di commercianti greci. Essendo in gran parte già presenti ed operanti in Asia Minore, sulle coste del Mar Nero e Costantinopoli, queste si diffusero dapprima in Italia (XVI secolo), in Francia e Inghilterra (XVII secolo) poi nell'Impero Asburgico (XVIII secolo). Venezia, Ancona, Messina, Palermo, Napoli, Livorno, Marsiglia, Trieste, Vienna, Londra, Parigi furono alcune delle città in cui si insediarono le maggiori comunità di mercanti greci in occidente. Molte altre prosperarono nei territori dell'Impero Ottomano e della limitrofa Russia in connessione con l'affermazione della supremazia commerciale anglo-francese nel Mediterraneo orientale: Smirne, Alessandria, Odessa, Trebisonda e, naturalmente, Istanbul.

Fu tra le elite intellettuali di questa diaspora commerciante che si diffuse alla fine del '700 un sentimento nazionale e un desiderio di indipendenza greco in risonanza con le idee delle rivoluzioni francese e americana. Fu ancora tra questa cerchia ristretta che fecero presa un nuovo ideale culturale che si richiamava a una cultura ellenica cosmopolita.

Nel 1814 nacque a Odessa la *Filiki Etería*, un'associazione segreta il cui obiettivo era di trasformare questi sentimenti in un'insurrezione nazionale per liberare la Grecia dall'occupazione ottomana. Una geografia degli affiliati a *Filiki Etería* — commercianti e armatori, soldati e ecclesiastici, studenti e insegnanti, medici e avvocati — mostra come questi fossero per lo più residenti della diaspora: nell'Impero Russo, nei principati di Moldavia e Valacchia (Stati vassalli dell'Impero Ottomano), Istanbul, Italia, Egitto e Siria, nelle isole dell'Egeo e ioniche, nel Peloponneso. Quando *Filiki Etería* si dette un'organizzazione su base territoriale furono fondate, accanto al quartier generale stabilito a Istanbul, delle sedi a Smirne, Bucarest, Mosca, Trieste, Pest, Jassy, Odessa, nelle isole di Chios, Samos, Kalamata. Il successo dell'insurrezione armata e la successiva creazione di un'assemblea nazionale il 15 gennaio 1822 era stato garantito dall'azione coordinatrice di *Filiki Etería*. L'atto costitutivo dello Stato greco segnò anche la sua dissoluzione (Brewer, 2001).

Nonostante il coinvolgimento fondamentale della diaspora nella nascita dello Stato greco e nel rafforzamento delle sue giovani istituzioni, questo ultimo non ha condotto una politica apertamente rivolta ai residenti greci delle comunità mercantili. La classe dirigente della Grecia cercò invece di attuare, lungo tutto il XIX secolo, un'espansione

sione territoriale nelle regioni contigue sulla base della loro pretesa ascendenza storica e appartenenza culturale all'ellenismo: la Tracia, la Macedonia, l'Epiro, Creta e le isole ioniche (Bruneau, 2001). Proprio questa politica avrebbe cristallizzato per decenni il conflitto con l'Impero Ottomano prima e la Turchia che sarebbe sfociata nel disastrosa avventura coloniale alla fine della Prima Guerra Mondiale. L'invasione delle coste turche con l'intenzione di impossessarsi di alcune isole e città — Smirne, la più popolosa, contava 250.000 abitanti due terzi dei quali greci — approfittando del crollo ottomano si sarebbe concluso con la sconfitta militare greca e una catastrofe umanitaria. Nel 1923 il Trattato di Losanna sanciva lo scambio tra la Grecia e la Turchia delle popolazioni greche e turche residenti nei rispettivi territori. Per la Grecia, questo evento ha rappresentato l'arrivo di decine di migliaia di rifugiati dalla facciata mediterranea dell'Asia Minore e dal Ponto Eusino: mentre una parte di essi trovò una sistemazione sul suolo greco, molti presero la strada dell'emigrazione. Tra coloro che decisero di non stabilirsi in Grecia, alcuni scelsero di raggiungere i gruppi di greci che ancora abitavano negli Stati affacciati sul Mar Nero rinvigorendone la consistenza demografica, altri intrapresero un viaggio intercontinentale verso le americhe del nord e del sud.

Allorché, alla fine degli anni 1930, l'emergenza umanitaria sembrava risolta con l'insediamento dei greci pontici in Grecia, URSS e America del nord⁶, le classi dirigenti greche iniziarono a preoccuparsi della contrazione dell'area cultura ellenica da una parte e della sorte dei greci allontanatisi dal cuore dell'ellenismo (il Mediterraneo orientale) dall'altra. Fu in questo contesto che emerse in Grecia l'idea di predisporre dei dispositivi istituzionali in grado di evitare l'assimilazione dei greci emigrati trattenendoli quanto meno all'interno dell'orbita culturale ellenica. Il più volte ministro degli esteri Stephanos Stephanopoulos sostenne a più riprese dal 1945 in avanti la necessità di un Ministero delle Colonie e dell'emigrazione. L'obiettivo di questa campagna non era, però, l'insieme della popolazione greca sparsa nel mondo anche perché le relazioni con l'URSS verso cui si era diretta gran parte dei fuggitivi d'Asia Minore erano destinate a chiudersi

6. Le statistiche (?) più recenti riportano la seguente ripartizione geografica di discendenti della diaspora greco-pontica: Grecia (1 milione), Russia (500.000), Ucraina (120.000), Georgia (50.000), Stati Uniti (80.000), Australia (56.000), Kazakistan, (25.000), Canada (20.000), Uzbekistan (11.000), Siria (5.000), Armenia (2.000).

sempre di più nel Dopoguerra. Era invece la comunità americana che attirava l'attenzione dei politici greci per tre motivi: innanzitutto, perché essa godeva di una prosperità economica tale da farla apparire come imprescindibile per conseguire i finanziamenti necessari alla ricostruzione post-bellica; secondariamente, perché il fatto che gli emigranti lasciassero la Grecia in sempre maggior numero proprio per gli Stati Uniti faceva pensare che la comunità greco-americana si sarebbe rapidamente ampliata; infine, perché proprio il *melting pot* americano presentava i maggiori pericoli assimilazionisti temuti dal ceto dirigente greco. La creazione di un ufficio apposito — Direzione Generale dei Greci all'Estero — in seno al Ministero degli Esteri era una versione molto ridotta dei progetti iniziali. Esso sarà affiancato nel corso degli anni 1980 da una serie di altri organismi che provvederanno all'istituzionalizzazione della diaspora da parte dello Stato greco.

Dagli anni 1970 in poi, alcuni eventi hanno riunito le condizioni per riprendere, rinnovare e concretizzare le proposte di Stephanopoulos. La Grecia è diventata il luogo di destinazione e non più di partenza di nuovi flussi migratori: dal 1973 sono iniziati i rientri in Grecia dei numerosi lavoratori partiti per la Germania nel Dopoguerra; nel 1989 la caduta dell'URSS ha innescato il ritorno in Grecia di 2-300.000 persone discendenti dai profughi del Ponto Eusino e l'emigrazione in Australia e America di altrettanti di loro. Questi due avvenimenti hanno riportato l'attenzione delle autorità greche sugli emigrati sollecitando delle misure amministrative. Nel 1983 è stata istituita la Segreteria dei Greci all'Estero il cui compito è di favorire gli scambi tra quella che è sempre più denominata come la diaspora greca e che è descritta come una rete ellenica mondiale i cui centri principali sono la Grecia stessa e Cipro. Sviluppando questa logica reticolare, il governo greco ha creato a Salonicco nel 1995 il Consiglio dei Greci all'Estero, organismo composto dai rappresentanti di oltre 3000 associazioni — per lo più culturali e professionali — greche all'estero.

Questa formalizzazione istituzionale della diaspora non sarebbe stata possibile senza un fenomeno più esteso e capillare che proprio tra le comunità greche disperse in America era esploso nel corso degli anni 1970: la riflessione e la rielaborazione collettiva della memoria del Genocidio Greco sia in Grecia che nelle comunità della diaspora. Queste ultime hanno avuto un ruolo di primo piano nell'organiz-

zare dibattiti, nel finanziare ricerche storiche e attivare processi di sensibilizzazione internazionale (soprattutto in Canada, USA e Australia) per dimostrare la responsabilità dei nazionalisti turchi guidati da Ataturk nel pianificare l'eliminazione delle popolazioni cristiane in Asia Minore. La politica culturale animata in primo luogo dalla diaspora medesima ha prodotto un lavoro sulla memoria del trauma del genocidio, ha attivato una riappropriazione del patrimonio culturale per lo più legato all'Asia Minore e ha suscitato una riflessione sull'esperienza dell'esilio nella doppia dimensione storica e geografica e sulla propria condizione diasporica. La profondità e la forza di tale movimento politico-culturale è ancorata certo alla fortuna economica delle comunità americane e canadesi e all'impatto che esse hanno saputo esercitare sull'opinione pubblica e i politici dei paesi di residenza. La *lobby* greca era riuscita a far decretare alla presidenza Nixon un embargo sulla vendita di armi alla Turchia per arrestare la progressione dell'esercito turco a Cipro durante la crisi cipriota nel 1974.

La fondazione del Consiglio dei Greci all'Estero ha tratto vantaggio dalla diaspora cercando al tempo stesso di dargli una veste istituzionale fortemente dipendente dallo Stato greco. Il Consiglio, convocato ogni due anni, non è infatti un organo onorifico poiché è pensato come un'istanza consultiva del governo per le questioni riguardanti la diaspora, il rimpatrio e l'emigrazione. Sebbene il Consiglio sia emanazione diretta del governo più che della diaspora — i suoi nove membri permanenti a Salonicco e il suo presidente non sono eletti bensì nominati dal Ministro degli Esteri — questa ultima è ben rappresentata. Andrew Athens, che si era distinto negli anni 1970 nell'animare la lobby greca negli USA, è stato il presidente per numerosi mandati a dimostrazione del fatto che la rappresentanza tiene necessariamente conto del peso preponderante della comunità americana in termini statistici (2/5 del totale della diaspora greca) ed economici. Il Consiglio dei Greci all'Estero ha cercato di recuperare una serie di attività associative rilanciandole e coordinandone le iniziative. Nel corso degli anni 1990, oltre ad aver promosso degli investimenti e dei programmi umanitari nelle regioni balcaniche dove abitano delle minoranze greche — Albania, Macedonia, Ucraina — il Consiglio ha avuto l'ambizione di diventare il centro di raccolta e scambio di informazioni sulle e tra le imprese greche nel mondo e di incubatore di nuove aziende

greche transnazionali. Mentre alcuni progetti si sono indirizzati verso la conservazione del patrimonio culturale greco — architettonico e religioso nelle comunità greche sparse nel Mediterraneo orientale e nel Mar Nero, linguistico ovunque esistano gruppi grecofoni — delle azioni sono state condotte di concerto con la chiesa ortodossa per assicurare la formazione del clero e la sua circolazione laddove esistono delle comunità religiose. Siamo di fronte, insomma, ad una vera politica culturale tesa a rinsaldare i legami all'interno della diaspora e tra questa e la patria e che, all'inizio del 2000, aveva cercato di darsi degli strumenti finanziari all'altezza delle proprie aspirazioni.

Il caso-studio greco permette di capire come le relazioni tra le diaspore e gli Stati-Nazione non si lasciano facilmente ridurre in qualche schema semplificante. Fin dal XIX secolo, le prime hanno svolto un ruolo fondamentale nell'elaborazione delle rivendicazioni e nella realizzazione delle azioni suscettibili di condurre alla costituzione dei secondi — e continuano a svolgerlo se pensiamo, tra gli altri, ai casi palestinese o tibetano. Se può apparire prevedibile che gli Stati a noi contemporanei cerchino di suscitare le rimesse o di attirare le ricchezze dei propri emigrati per sviluppare o rilanciare l'economia domestica, l'esempio greco illustra il tentativo di uno Stato di cooptare la diaspora (o almeno una parte della sua elite) nell'elaborazione e la gestione istituzionale della politica culturale ed economica verso i propri cittadini espatriati.

4.5. Diaspore, Stati e cittadinanza

Come abbiamo visto, l'idea di cittadinanza sottesa alle ideologie nazionaliste suppone, almeno di principio, l'adesione di individui e gruppi a Stati-Nazione dotati di territori delimitati. Una vasta letteratura nel campo degli studi transnazionali ha enfatizzato come l'inedita intensità dei movimenti migratori internazionali abbia reso desueta questa rappresentazione. In altri termini, la simmetria e l'isomorfismo tra cittadinanza e territorio nazionale governato da uno Stato è stata erosa dalle migrazioni di massa (Castles & Davidson, 2000). Nel corso dei primi anni 1990, molti studiosi (Appadurai, 1996) hanno entusiasticamente celebrato la mobilità delle popolazioni migranti attribuendo a queste ultime un potere di emancipazione o addirittura di sovverti-

mento del moderno sistema degli Stati–Nazione e della loro sovranità territoriale. La costruzione di legami tra i migranti nelle società di accoglienza e i non–migranti nelle società di provenienza sono stati esaltati per la loro capacità di dar vita a comunità transnazionali che impongono nuove forme di appartenenza e di cittadinanza multipla capaci di trascendere i riferimenti tradizionali ad un solo Stato. Per alcuni teorici culturali (Appadurai, 1996; Bhabba, 1994), l'esaltazione di nuove formazioni sociali fluide è stata accompagnata dall'annuncio della "fine della geografia", ovvero dall'avvento di nuove configurazioni socio–culturali ibride e de–territorializzate in aperto contrasto con l'autorità a base territoriale degli Stati–Nazione.

L'analisi ravvicinata dei legami transnazionali e la rinnovata attenzione alle modalità con cui le reti migratorie connettono gli Stati di origine — e le popolazioni rimaste — con i migranti e alle reciproche influenze (politiche, culturali, economiche) esercitate dagli uni sugli altri (Levitt e Glick Schiller, 2004) ha messo in luce come Stati e gruppi migranti non siano due entità monolitiche. Le interazioni ricorrenti tra le organizzazioni sociali e politiche dei secondi e le pratiche amministrative e di governo dei primi favoriscono la rielaborazione tanto degli schemi all'interno dei quali si svolgono le loro relazioni quanto del tipo di rapporti che essi intrattengono. In questa luce, le istituzioni politiche dei Paesi di origine sono considerate come capaci di sviluppare proprie strategie di governo delle comunità transnazionali, cioè dei quadri politici deliberatamente immaginati per favorire le connessioni tra le popolazioni migranti e gli Stati di provenienza. L'esempio greco sopra analizzato è stato illuminante in questo senso.

I motivi per cui gli Stati possono essere mossi a ripensare le proprie relazioni con i gruppi di migranti originari del proprio territorio sono molteplici: essi possono essere indotti da una crisi politica interna, da inediti orientamenti politici in seguito all'avvento di nuovo governo, dalla presa di coscienza che i gruppi transnazionali possono eseguire investimenti rilevanti, dalla capacità dei migranti di agire politicamente nei loro Paesi di origine malgrado la distanza. Resta che Stati e migranti sono analizzati come attori che concorrono alla costruzione di una "sfera pubblica diasporica" (Smith, 2003) al cui interno i migranti sono riconosciuti come parte attiva nella vita della nazione attraverso il ruolo che essi svolgono. I governi appaiono, quindi, impegnati in una riterritorializzazione inclusiva delle diaspore che, invece

di indebolire, incoraggia la lealtà nelle sue diverse dimensioni economiche, politiche e culturali verso il Paese di provenienza anche in presenza di seconde o terze generazioni che erano state in precedenza ignorate e che non hanno mai o poco conosciuto la terra di origine dei loro padri. Per lo Stato, la concessione della doppia cittadinanza e della doppia nazionalità è una strategia che consente di esercitare un potere a distanza e, al tempo stesso, di sollecitare e controllare gli investimenti economici, i flussi finanziari e le competenze tecniche della diaspora. Si tratta, quindi, di cercare di governare i movimenti di beni e risorse materiali e immateriali organizzandone il trasferimento a beneficio dello Stato. Dal punto di vista dei migranti, l'ottenimento della doppia cittadinanza apre nuove possibilità di accesso a risorse economiche e politiche situate nel Paese di origine e in quello di residenza benché sia necessario analizzare chi di fatto gode di tali duplici diritti all'interno del gruppo diasporico, in quali azioni si concretizza tale duplice appartenenza e se i diritti sono effettivamente gli stessi dei residenti.

4.6. Le ineguali "indianità" della diaspora indiana e la cittadinanza

Il caso indiano è particolarmente significativo del mutevole rapporto tra Stato e diaspora e della reciprocità tra la definizione di e l'appartenenza a una comunità politica, l'idea di nazionalità (indiana all'occorrenza) e l'organizzazione dell'economia. Lo Stato indiano attuale nasce in seguito alla dissoluzione dell'impero coloniale britannico che aveva fondato il proprio dominio sull'essenzializzazione delle identità religiose maggioritarie delle popolazioni nel subcontinente: quelle induista e mussulmana. L'appartenenza alla comunità politica coloniale era fondata su questa lettura religiosa della società indiana pur conservando i molti sincretismi che i britannici si guardarono bene dal voler abolire instaurando degli spazi sacri induisti e mussulmani rigidamente separati (Dickinson, Bailey, 2007).

La formazione di uno Stato nazionale si affermò tuttavia proprio sulla base di una inedita enfattizzazione delle differenze religiose facendone in un certo senso le fondamenta delle identità nazionali. La partizione dell'ex-impero britannico tra l'India a maggioranza hindu

e il Pakistan e il Bangladesh a maggioranza mussulmana è stato il risultato di un'“ansia cartografica”⁷, ovvero la smania dei dirigenti indiani di definire la propria “indianità” in opposizione ad un'alterità mussulmana. Dopo l'Indipendenza (1947), però, il bisogno di riconciliazione con la consistente minoranza mussulmana ha fatto emergere un modello nazionale inclusivo di ispirazione laica che si è tradotto nel riconoscimento delle minoranze linguistiche all'interno del Paese. Tale riconoscimento delle differenze ha enfatizzato l'unità indiana come una comunità nazionale economicamente autosufficiente, politicamente non allineata sul piano internazionale e culturalmente aperta all'integrazione di tutte le sue componenti interne. Gli *Indian Overseas* — ovvero le popolazioni indiane emigrate nell'ex-impero britannico, in particolare in Africa orientale — sono state oggetto di una campagna politica da parte di Nehru (Primo Ministro dal 1947 al 1964) ed erano invitati a fondersi nelle società di residenza. La cosiddetta “dottrina di Nehru” si fondava su un esplicito principio di reciprocità poiché tutte le persone originarie di altri Paesi residenti in India erano chiamati ad assimilarsi alla cultura indiana, lo stesso l'India si aspettava facessero i propri espatriati nel mondo. In questo quadro, gli emigranti indiani o i loro figli venivano a perdere i diritti politici legati allo Stato di provenienza, l'India.

L'emigrazione di indiani a destinazione i Paesi del Golfo Arabo, degli USA, del Canada, del Regno Unito e dell'Australia nei decenni successivi all'Indipendenza ha progressivamente imposto all'attenzione dei governi indiani la classificazione giuridica binaria della dottrina Nehru. È stata così creata una tassonomia più complessa distinguendo tra Persone di Origine Indiana (*Persons of Indian Origin*) e Indiani non-residenti (*Non-Resident Indians*). Mentre i secondi sono coloro che non risiedono in India per più di 183 giorni all'anno, i primi sono intesi coloro i cui genitori o nonni sono stati indiani. Questa ri-categorizzazione è intervenuta alla fine di un periodo convulso della storia dell'India caratterizzato da una perdurante crisi economica (1970-80) aggravata dalla dissoluzione dell'URSS — suo maggiore partner commerciale — dall'aumento del prezzo del petrolio e da un deficit finanziario galoppante. In questo contesto, fin dai primi anni 1990 la diaspora indiana è rivalorizzata dai governi alla luce di due considerazioni che si impon-

7. La definizione è di KRISHNA (1996) citato da DICKINSON & BAILEY (2007).

gono all'evidenza. La prima riguarda il fatto che i gruppi in diaspora hanno continuato a mantenere contatti formali e informali con le famiglie in India contribuendo al loro sostentamento nonostante la crisi economica o effettuando viaggi e visite. La seconda è la presa di coscienza del successo di alcuni dei nuovi emigrati e della loro associazione alla messa in atto delle riforme liberiste dell'economia del Paese come la rimozione delle barriere doganali, della regolamentazione degli investimenti, l'abolizione dei tassi fissi di scambio.

Lasciandosi alle spalle la politica dell'autosufficienza di Nehru, i governi indiani succedutisi dagli anni 1990 proclamano e promuovono l'apertura dell'economia agli investimenti esteri per favorire i quali essi invocano l'intervento della diaspora in alternativa o parallelamente ai prestiti del Fondo Monetario Internazionale. Nel 2003, il governo indiano rende noto l'obiettivo di incrementare di 10 volte gli investimenti da parte della diaspora per giungere a 5 bilioni di dollari nel 2008 riconoscendo ufficialmente il ruolo economico, sociale e tecnologico degli *Overseas Indians* nello sviluppo del Paese. Per incoraggiare tali investimenti, il governo indiano elabora nello stesso anno una legge sulla doppia cittadinanza (*Dual Citizenship Amendment Bill*) che prevede la possibilità per i suoi fruitori di viaggiare in India senza visa, di investire nell'agricoltura e nell'industria, di acquisire diritti di proprietà e di inviare i propri figli nelle scuole e università indiane.

La legge del 2003 non è rivolta, però, a tutte le comunità della diaspora ma comprende solo 16 Paesi situati in America settentrionale, in Europa e in Australasia escludendo tutti gli Stati del Medio Oriente e dell'Africa compresa la Repubblica del Sudafrica con una popolazione consistente di origine indiana. Il provvedimento legislativo alloca diritti diversi distinguendo tra una diaspora più recente per lo più residente nei Paesi occidentali (compresa l'Australia e la Nuova Zelanda) e una diaspora precedente l'Indipendenza composta maggioritariamente dai discendenti dei lavoratori non specializzati che emigrarono nelle ex-colonie britanniche africane. Ora, tale linea discriminatoria si fonda sulla geografia storica dell'emigrazione indiana che coincide con e privilegia l'attuale influenza politica ed economica della diaspora. Questa nuova geografia della doppia cittadinanza si basa su una visione statale della diaspora in cui si fondono tre diverse ed opposte modalità di appartenenza alla comunità politica indiana (Dickinson e Bailey, 2007).

Il discorso governativo evidenzia come le emigrazioni pre e post-Indipendenza non hanno riportato lo stesso successo economico, essendo stato maggiore nel secondo che nel primo caso. Inoltre, la diaspora più recente deve i suoi eccellenti risultati alle qualità individuali dei suoi membri, laddove quella precedente ha semplicemente usufruito del contesto di affrancamento dei Paesi africani dal dominio coloniale. La correttezza di tale spiegazione è evidenziata dai numerosi intellettuali, imprenditori, artisti che godono di una popolarità internazionale. La loro celebrità infine si è fondata sulla valorizzazione della cultura indiana contribuendo così alla sua diffusione globale. In altri termini, dal punto di vista dello Stato, i rappresentanti delle emigrazioni più recenti sono meritevoli della doppia cittadinanza per la loro capacità di connettere gli indiani d'India e gli indiani della diaspora attualizzando i legami identitari, culturali ed economici di una comunità indiana transnazionale. Nello stesso tempo, la doppia cittadinanza è considerata uno strumento per consolidare (di fatto anche per fabbricare *ex novo*) la loro implicazione in India.

Se la retorica governativa presenta la concessione della doppia nazionalità come il desiderio delle autorità indiane di offrire delle basi legali ai legami emotivi che ancora legano gli emigrati all'India, la forza di tali legami non appare la stessa per la diaspora pre e post-Indipendenza. Ancora una volta, tuttavia, i dibattiti attorno alla nuova legislazione fanno emergere una diversa resilienza della nazione indiana a seconda che l'emigrazione abbia prima e dopo il periodo coloniale. La diaspora indiana d'Africa è considerata aver conosciuto un'acculturazione durata per più generazioni diluendo l'attaccamento alla cultura indiana e motivando così un diverso trattamento legale e una minorazione dei propri diritti in India.

I due grandi momenti dell'emigrazione indiana sono infine all'origine di un diverso modo di intendere il multiculturalismo nel caso della diaspora pre e post-Indipendenza. Le autorità di Delhi continuano a preconizzare l'integrazione nella vita politica, culturale ed economica dei Paesi di adozione e il mantenimento di connessioni culturali e emotivi con il Paese di origine. Tuttavia, la diaspora è distinta secondo diversi gradi di integrazione multiculturale che, quindi, sono reputati più o meno meritevoli di diritti di cittadinanza. Il caso sudafricano si trova penalizzato anche in questa prospettiva poiché quei gruppi sono accusati di aver favorito la continuazione dell'apartheid e

di non essere in grado oggi di integrarsi nella nuova società a fianco della maggioranza nera. Una tale visione oblitera le difficoltà attraversate dalla diaspora indiana in Sudafrica che, fin dall'inizio del '900, era stata avversata dalla popolazione nera pur senza potersi integrare nella minoranza bianca. L'embargo applicato negli anni 1970–80 dall'India al Sudafrica — in ragione della sua militanza anti-imperialista e anti-apartheid — ha avuto delle dimensioni economiche e politiche ma si è tradotto ugualmente in un maggiore isolamento della diaspora indiana (Landy et alii, 2004).

4.7. Diaspora, conflitti internazionali e sviluppo

La costruzione di una coscienza collettiva e di un'organizzazione sociale e istituzionale comunitarie in situazione d'esilio sono dei caratteri propri delle diaspore che possono essere interrogati da diversi punti di vista. In una prospettiva geopolitica, le strutture diasporiche sono state spesso reputate dei veicoli di conflitti sia rispetto alla ricerca di forme giuridiche e spazi di autonomia nel paese di accoglienza, sia rispetto alla formulazione di rivendicazioni politiche nel centro di riferimento. La riattivazione e la mobilitazione di pratiche culturali condivise e di forme di solidarietà comunitaria possono ricoprire una dimensione politica allorché esse vanno a sollecitare i governi dei luoghi di residenza ad assumere politiche favorevoli ai paesi di origine. Nel campo di studi dell'analisi dei conflitti, le diaspore sono state spesso accusate di fomentare a distanza dei conflitti comunitari nelle località di origine. Allo stesso modo, le diaspore sono state sospettate di esportare i conflitti dalle zone di provenienza a quelle di residenza innescando in queste ultime nuove forme di dissenso e di opposizione. Se fino dalla fine dell'800 i migranti internazionali erano trattati con diffidenza dalle autorità dei paesi riceventi in quanto sospettati di restare leali ai loro Stati di origine o di essere un veicolo di contagio ideologico (anarchia, socialismo), queste accuse hanno assunto un nuovo vigore nel quadro della globalizzazione e dell'esame del ruolo delle comunità transnazionali come le diaspore nelle relazioni geopolitiche. I termini della questione e i capi di accusa sono naturalmente cambiati rispetto alle migrazioni del secolo scorso: quel che è in gioco oggi non è più tanto la diffusione del socialismo ma,

per esempio, quella delle interpretazioni più radicali dell'islam. Resta, però, un simile approccio delle diaspore come attrici dei conflitti mondiali e agenti di destabilizzazione degli scenari internazionali. L'attuale globalizzazione è stata indicata come uno dei fattori che avrebbe avvantaggiato la funzione destabilizzatrice dell'ordine geopolitico da parte delle diaspore. La globalizzazione ha influito sulle modalità e l'intensità d'azione delle diaspore attraverso l'evoluzione dei mezzi di trasporto e di comunicazione. Come abbiamo visto, inoltre, l'idea secondo cui la globalizzazione ha concorso all'erosione degli ambiti di azione politica delle sovranità statuali è stata associata con l'indebolimento ideologico dei progetti inclusivi o federativi di tipo nazionale con il conseguente sgretolamento territoriale di molte formazioni statali e la proliferazione dei conflitti locali, regionali, etnici. Per molti studiosi, insomma, la globalizzazione è il contesto di trasformazione dei rapporti socio-economici che ha favorito l'emergere di movimenti politici rivendicanti identità minoritarie e solidi radicamenti territoriali o etnici.

È certo che l'associazione tra diaspore e conflitti non è priva di fondamento dal momento che l'origine stessa di una diaspora affonda spesso le proprie radici in contesti di tensioni politiche. In questi casi, l'esperienza dell'esilio assume dei toni politici tali da connotare in questo stesso senso la natura dei legami con la terra di provenienza. Il fatto che tali legami politici siano ricostruiti a partire dalle località di residenza costituisce il vero problema da analizzare. A questo proposito, la letteratura si è concentrata essenzialmente su casi-studio in cui le diaspore agivano a favore dei conflitti in patria contribuendo, fra le altre cose, a irrigidire le definizioni identitarie nazionali obsolete, cioè costruite a partire da codici e rappresentazioni culturali prevalenti al momento della loro emigrazione (Ross, 2007). Immobilizzando nel tempo le questioni, i dibattiti e i rapporti sociali del luogo di origine, le diaspore sarebbero destinate a stabilizzare i racconti del conflitto e a perpetuare la descrizione degli attori sulla base di rappresentazioni decadute degli interessi rispettivi. Le diaspore sono imputate di assumere atteggiamenti di comodo favoriti dalla propria posizione di distanza geografica rispetto alla regione dove si svolge il conflitto. Le diaspore sarebbero insomma incapaci di accettare una riformulazione della visione dell'avversario in senso meno negativo promuovendo processi di riconciliazione.

A fronte e in reazione a queste interpretazioni negative, alcuni studiosi hanno enfatizzato il ruolo positivo delle diaspore nella geopolitica mondiale cercando di evidenziare gli effetti positivi della globalizzazione sulle autonomie nazionali o addirittura l'indipendenza delle minoranze (Ben Porad, 2006). Secondo questi ultimi, il fatto di aver selezionato solo esempi negativi ha spinto gli studiosi ad dichiararsi pessimisti circa la possibilità per le diaspore di svolgere una funzione pacificatrice rispetto ai conflitti in patria.

Queste analisi hanno sottolineato i risvolti propizi alla soluzione dei conflitti che possono essere innescati dalle élite economiche. Queste ultime sarebbero, infatti, portatrici di nuovi orientamenti favorevoli alla pace sulla base del loro interesse alla divisione dei proventi derivanti dalla adesione all'economia globale. Anche se è un auspicio che andrebbe verificato caso per caso, l'avvento di una razionalità economica è valorizzata per le sue potenzialità liberatrici dalle più tradizionali (e immobilizzanti dal punto di vista politico) istanze etniche.

Per uscire da queste due letture opposte, alcune interpretazioni più recenti insistono sul fatto che diaspora e globalizzazione sono come "jockers" (De Mars, 2006), ovvero delle carte di cui non è possibile stabilire il valore *a priori*. In altri termini, la capacità di azione delle diaspore come attori economici, politici, culturali è stata rafforzata dalla globalizzazione ma è impossibile determinare quale sarà l'orientamento di tale capacità; tanto più che tali orientamenti possono essere diversi a seconda del polo o del gruppo diasporico studiato. A questo riguardo, si può parlare (Beauzamy, 2012) di un repertorio di azioni che le diaspore sono suscettibili di adottare verso i conflitti della terra di origine. Una diaspora può organizzare un'attività legale e illegale per raccogliere fondi e materiali destinandoli al sostenere un conflitto, talvolta reclutare combattenti; essa può impegnarsi nella sensibilizzazione dell'opinione pubblica del luogo di residenza attraverso manifestazioni, dibattiti e incontri culturali sui media locali; essa può suscitare la formazione di gruppi di interesse capaci di fare lobbying sui governi dei Paesi di accoglienza cercando l'appoggio della propria causa sotto varie forme (diplomatica, finanziaria...). Ma le diaspore possono operare ugualmente a favore di iniziative di pace in modo più aperto promuovendole e sostenendone i processi (Smith e States, 2007). L'esperienza migratoria e l'integrazione nelle società di accoglienza possono d'altronde favorire l'emergenza di élite moderate

favorevoli a rimettere in discussione gli schemi conflittuali trasmessi dalle prime generazioni. Le ONG attive nel settore umanitario sono un esempio dell'elaborazione di un discorso e di una pratica di intervento a favore della pacificazione. Quando i Paesi di accoglienza sono quelli occidentali, la mobilitazione del diritto internazionale è uno strumento di rivendicazione dei diritti violati delle minoranze da cui le diaspore possono aver tratto origine.

Un altro aspetto su cui solo recentemente si è cominciato a discutere è il ruolo delle diaspore come agenti di sviluppo economico e sociale e di democratizzazione della vita politica nei paesi di origine dei migranti. Enfatizzando i caratteri reciproci dei legami transnazionali — ovvero la capacità dei migranti di generare degli effetti sulle società di provenienza non-migranti e viceversa — gli studi migratori si sono interessati alle connessioni diasporiche come vettori di cambiamento. Su questa scorta, sia la politica che le ONG hanno iniziato a promuovere dei programmi di sviluppo nei Paesi del Terzo Mondo o in Via di Sviluppo integrandovi e suscitando la collaborazione delle organizzazioni diasporiche.

Numerose istanze bancarie internazionali hanno attirato l'attenzione sulle somme crescenti di denaro (268 bilioni di dollari nel 2006 secondo le stime della World Bank) trasferiti regolarmente attraverso il globo dai migranti che partecipavano ai flussi finanziari globali. Molti Paesi si sono interrogati se non fosse possibile cercare di governare almeno una parte di questi movimenti monetari per orientare gli investimenti destinati alle regioni di provenienza verso progetti di sviluppo spazianti dall'educazione all'agricoltura, dall'artigianato alla sanità.

Nel tentativo di disegnare il quadro di uno sviluppo paritario tra Paesi ricchi e poveri — la collaborazione al rispettivo sviluppo senza che nessuno sia danneggiato — è apparso progressivamente più promettente effettuare degli investimenti attraverso le diaspore e coinvolgendole nella gestione dei progetti piuttosto che continuare ad inviare direttamente aiuti finanziari ai governi per altro spesso accusati di corruzione (Ionescu, 2007). Per questo motivo, degli uffici dei ministeri degli affari esteri e delle agenzie della Comunità Europea hanno cercato degli interlocutori tra le organizzazioni religiose e laiche delle minoranze etniche diasporiche servendosi della mediazione di ricercatori in scienze sociali.

Ricorderemo gli importanti contributi commissionati dai governi della Gran Bretagna nel 2004 e degli Stati Uniti nel 2007 ad alcuni dei maggiori studiosi di migrazioni internazionali: Nicholas Van Hear, Frank Pieke, Steven Vertovec, (2004) e Sanket Mohapatra, Dilip Ratha, Zhimei Xu (2007) rispettivamente.

Un campo di studi che sta emergendo riguarda l'analisi degli effetti della partecipazione della diaspora ai progetti di co-sviluppo sulle gerarchie e le polarità della struttura reticolare della diaspora. L'adesione a tali attività da parte di determinati individui e associazioni rafforza lo status degli uni e la forza aggregativa ed economica delle altre. È presumibile che la prossimità con gli organi istituzionali del Paese di residenza, con gli organismi politici e finanziari internazionali o le ONG, la disponibilità di fondi, l'intervento concreto nella realizzazione dei progetti, l'attivazione di contatti con le autorità dello Stato di origine sono altrettanti fattori che presiedono alla redistribuzione delle risorse all'interno della rete diasporica confermando, rafforzando o cambiando la configurazione policentrica globale.

4.8. Nuove tecnologie, migrazioni e diaspore

Nel corso dei capitoli precedenti, abbiamo ricordato a più riprese il ruolo dei media nella strutturazione di sentimenti identitari, nel veicolare immagini riguardanti la terra di origine, nel diffondere programmi politici tra i poli migratori, nel promuovere iniziative culturali federatrici, in una parola nel perseguire tenacemente la coesione tra i centri della diaspora. Questo problematica — per la verità poco studiata anche nel caso dei casi più conosciuti (armeni, greci...) — solleva una questione basilare della sociologia della comunicazione, ovvero in che modo e con quali temporalità l'uso degli strumenti mediatici influenza i comportamenti delle persone, la loro adesione a raggruppamenti o la loro partecipazione a progetti comuni (politici, culturali).

Negli ultimi venti anni, l'interesse per tale questione è aumentato in riferimento alle nuove tecnologie — la TV satellitare e internet in particolare — e sulla scorta della constatazione che queste ultime stavano cambiando radicalmente i modi in cui l'esperienza e la concettualizzazione della distanza geografica e dell'attraversamento dei

confini erano vissuti dai migranti. Per questo motivo, ci si è domandati se la mobilità e la flessibilità crescenti non finissero per rendere superflue l'adesione a comunità (classi sociali, gruppi etnici. . .): se la spiccata mobilità geografica porterebbe alla fluidità delle identificazioni, se l'intermittenza o la saltuarietà della partecipazione condurrebbe alla frammentazione delle modalità tradizionali dell'appartenenza collettiva e alla dissoluzione del collettivo nell'individualismo (Morley, Robins 1995).

L'osservazione dei flussi migratori contemporanei ha mostrato che la mobilità geografica è tutt'altro che sinonimo di fluidità identitaria e che anzi nuove esperienze di appartenenza comunitaria si disegnano nello e attraverso lo spazio. Da qui lo sviluppo di un filone di studi che si interessa all'uso delle nuove tecnologie nella costruzione di connessioni politico-culturali e di forme di affiliazione comunitaria in un contesto transnazionale. In virtù della loro capacità di far circolare le informazioni, di allacciare e mantenere contatti, di creare delle piattaforme per lo scambio di esperienze, di partecipare a forum, le nuove tecnologie della comunicazione hanno un duplice effetto acceleratore sulla creazione di reti e stabilizzatore delle relazioni. Lo studio dell'impatto di questi fenomeni sulle dinamiche diasporiche — nel senso della cristallizzazione di una molteplicità di esperienze migratorie in una diaspora — ha attratto l'attenzione per la possibilità di osservare la produzione di una collettività reticolare attraverso l'uso dei media.

Nello studio della migrazione rumena dopo il 1989, Mihaela Nadelcu (Nadelcu, 2002; 2003; 2006) ha mostrato come il portale <http://www.thebans.com/> — creato da un ingegnere rumeno nel 1994 in Canada — abbia innescato la formazione di una comunità diasporica. Il portale ha offerto una piattaforma per la costruzione e la condivisione di un sentimento di appartenenza così come per la trasmissione di una memoria collettiva dell'esperienza migratoria. Da una parte, quindi, TheBans ha concentrato l'espressione degli elementi simbolici fondanti un'origine comune (la lingua, la religione ortodossa, le tradizioni culturali) a fronte di una galassia di provenienze geografiche diverse. In questo modo, l'immagine di una continuità geografica, sociale e culturale si è offerta all'appropriazione da parte degli utilizzatori del portale e da questi ultimi è stata consolidata attraverso la loro partecipazione ai forum di discussione. Dall'altra parte, TheBans ha

permesso di dare coesione e un senso alla diversità delle traiettorie migratorie degli individui pensandolo come un medesimo fenomeno che assume la dimensione reticolare caratteristica delle diaspore. Accumulando e mettendo in comune i racconti delle strategie migratorie, la piattaforma web permette infine di forgiare un capitale sociale virtuale a disposizione dei candidati all'emigrazione residenti in Romania o in Europa.

L'interesse di questo studio si misura alla luce degli effetti di prolungamento delle relazioni che si coagulano nello spazio virtuale del web. Le discussioni di TheBans hanno progressivamente spinto i partecipanti a far convergere le proprie energie creando delle risorse collettive di natura più permanente e istituzionalizzata: in particolare, la fondazione di una scuola rumena (Toronto, 2001), l'apertura di luoghi di culto ortodossi e di nuove associazioni rumene come il Centro della Comunità Rumena di Vancouver specializzato nell'accoglienza e sistemazione degli emigrati romeni in Canada. In modo simile, il portale è stato l'incubatore di progetti economici di tipo etnico (ristorazione, riparazione, agenzie di viaggio, servizi finanziari) rivolti sia alle comunità rumene canadesi — l'Alleanza dei Rumeni Canadesi creata nel 2002 — sia alla comunità transnazionale degli operatori economici romeni residenti in Romania o altrove per renderne più dinamici gli scambi — la Camera di Commercio Rumeno-Canadese fondata nel 2004).

Il caso-studio rumeno in Canada non compendia gli usi possibili delle nuove tecnologie della comunicazione in situazione di migrazione. Per le comunità diasporiche esistenti da più generazioni (armeni, greci, ebrei. . .) e già dotate di organizzazioni e associazioni (politiche, religiose, culturali, economiche), i media sono usati dalle persone per una più vasta gamma di azioni: per riappropriarsi del patrimonio culturale delle prime generazioni, per cercare nuove connessioni con i membri di una comunità più ampia, per ripercorrere e valorizzare le specificità della dinamica della dispersione. . . Lo studio delle tecnologie della comunicazione nei processi migratori interessa in questa sede come un prisma attraverso cui osservare le dinamiche di coordinazione delle relazioni multiscalarari — dal locale al transnazionale — e interpolari dando vita a strutture reticolari fortemente policentriche. I fenomeni sociali, culturali ed economici analizzati segnalano il ruolo delle nuove tecnologie nell'unificare dei nuclei di migranti caratteriz-

zati dalla dispersione nello spazio permettendo loro di attivare delle reti di relazioni più rapidamente e più estensivamente che nel passato.

Tuttavia, l'obiettivo degli studi sull'impatto dei media sulle popolazioni migranti persegue un fine intrinsecamente critico mettendo in risalto l'esclusione/inclusione o il diverso accesso alle nuove tecnologie. In altri termini, non tutti i gruppi migranti o minoranze etnico-nazionali hanno lo stesso accesso ai media: perché essi non hanno la stessa consistenza numerica; perché essi non sono composti da persone con lo stesso capitale culturale (livello di studio) e economico; perché la cronologia diversa delle emigrazioni rispettive ha dato luogo a gradi diversi di integrazione nei paesi d'accoglienza. La tecnologia satellitare riflette bene tali ineguaglianze tra i gruppi migranti. A fronte di oltre 40 canali satellitari a disposizione degli emigranti turchi solo in Europa, per esempio, nessun canale è fruibile per gli emigranti dell'Africa sub-sahariana. Diversi sono i motivi all'origine della nascita e della proliferazione di televisioni satellitari: in certi casi, si tratta di imprenditori di un dato paese che investono nei media transnazionali traendo profitto in termini di status, politici e finanziari dall'audience di comunità etniche particolarmente numerose e integrate economicamente — come quelle indiane o cinesi; in altri casi, è la presenza dei contributi pubblici degli Stati di provenienza — è paradigmatica la Grecia in questo senso — ad assicurare una programmazione rivolta ai migranti componenti una certa comunità transnazionale.

La fabbricazione e la messa in circolazione di prodotti culturali — immagini, informazioni e storie riguardanti la terra di origine — sono in grado di esercitare una doppia e apparentemente opposta azione: alimentare un senso di differenza tra le minoranze aventi una medesima origine etnico-nazionale e diffondere e rafforzare tra esse un sentimento di appartenenza a uno stesso gruppo malgrado la sua dispersione geografica. Di più, le diverse tecnologie della comunicazione sono diventate rapidamente l'arena dove la diaspora può decomporsi nella molteplicità delle sue esperienze particolari e ricomporsi in un quadro unitario ascendente i suoi particolarismi. Accanto alle immagini della e sulla terra di origine, si esprime qui un'autoriflessione sulla condizione diasporica come intrinsecamente diversa da quella dei residenti della patria originaria. L'orizzonte scientifico che si apre consiste allora nell'analisi delle rappresentazioni che si esprimono nella programmazione e di quelle che ne sono escluse,

delle ragioni che presiedono alla loro selezione, delle persone che li effettuano. Il sentimento di appartenenza a un gruppo disperso geograficamente riposa sul potere sempre più pervasivo della produzione di immagini della patria, di narrazioni delle esperienze migratorie e delle sue genealogie. Attraverso la programmazione televisiva, si danno a vedere delle geografie culturali e politiche delle diaspore con le loro centralità, i loro luoghi simbolici, le loro genealogie, i loro patrimoni (artistici, musicali. . .) ma anche i loro margini dove l'evidenza della coesione sociale professata al centro si fa più vaga fin quasi a dissolversi. Ma anche questa rappresentazione delle geografie culturali e politiche della diaspora ha a sua volta una sua struttura spaziale. Essa è formata dai centri responsabili della programmazione televisiva, della creazione e della gestione di piattaforme web che polarizzano i flussi in alcuni nodi e organizzano lo spazio virtuale.

Conclusione

Alla luce della discussione svolta fin qui, possiamo provare a raccogliere alcune idee guida suscettibili di suggerire delle strade di ricerca futura. Per procedere in questo senso, iniziamo ad enumerare alcuni limiti da tener presente relativamente all'uso del concetto di diaspora nella descrizione di fenomeni sociali, geografici, storici e culturali.

Il primo di questi limiti riguarda la tendenza a riassumere sotto uno stesso termine — diaspora — una serie di migranti che differiscono tanto per la diversità dei luoghi di trasferimento quanto per l'origine geografica, le caratteristiche (sociali, di genere, di età), il numero, le condizioni e i periodi della partenza, il tipo di accoglienza ricevuta nei paesi riceventi, le attività economiche, il tipo di migrazione circolare o permanente, l'omogeneità religiosa e linguistica.

Il secondo limite è che, come è stato osservato a proposito delle diaspore indiana (Oonk, 2012) o cinese (Skeldon, 2003; Wang e Wang, 1998) — e come lo è stato anche per quella italiana (Gabaccia, 2000) — qualsiasi aggettivo geografico-politico (cinese, indiano, italiano, africano...) posto a qualificare la parola "diaspora" sconta la complessità della realtà etno-geografica dell'emigrazione. Innanzitutto, l'espressione dell'appartenenza trova spesso un referente identitario in un'entità non (immediatamente) territoriale: un'etnia, una casta oppure una religione dai caratteri sovra-locali (mussulmana, cattolica, induista...). Quando l'identificazione avviene sulla base di un referente territoriale, questo è indicato nella regione o nella singola località. Non è raro, per esempio, che la qualificazione di tipo nazionale — italiano, indiano, cinese, ecc. — sia un'etero-designazione, ovvero un etnonimo usato dai nativi nella società di accoglienza per indicare un certo gruppo di migranti piuttosto che una *self-identification* di questi ultimi. L'italianità degli italiani emigrati negli USA alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento non faceva parte del bagaglio culturale con cui gli individui arrivavano in America. Essa si è elaborata lentamente come risultato sia delle politiche amministrative

locali, sia delle interazioni dei migranti di origine italiana con altri gruppi etno-nazionali, sia successivamente delle politiche italiane di influenza culturale sui suoi ex abitanti (Verdicchio, 1997; Gabaccia, 2004?).

Il terzo limite concerne il significato del termine “diaspora”: se questo indica un particolare fenomeno migratorio, in che cosa consiste tale specificità? E quale vantaggio possono trarre le scienze sociali dall’uso di questo concetto per l’analisi, la descrizione e la comprensione delle migrazioni internazionali. Il dibattito che si è svolto tra gli anni 1980 e 2000 — dalla *querelle* delle tipologie alla loro critica radicale che abbiamo ripercorso nel primo capitolo — ha cristallizzato la discussione attorno all’opposizione tra un approccio “classico” e uno “post-moderno”: tra una visione “centrata” — che esalta il ruolo e il rapporto a un centro geografico e simbolico originario — e una visione “de-centrata” che mette in valore piuttosto i legami laterali e multilocali tra i diversi centri della diaspora; tra una visione “chiusa” — in quanto fondata sulla riproduzione circolare di solidarietà di tipo etnico tra i centri diasporici — e una visione “aperta” — perché rivolta a valorizzare in un processo mai stabilizzato la diversità dei rapporti che ciascun polo della diaspora sviluppa localmente con la società di accoglienza; tra una visione “pura” che enfatizza il lavoro di conservazione dei tratti culturali supposti originari e una visione “ibrida” che sottolinea la creatività innescata dal confronto con le località di residenza.

Questa controversia ha lasciato in eredità agli studiosi un concetto il cui potenziale euristico continua ad essere considerato pertinente per la descrizione e l’analisi dei fenomeni migratori invece di indebolirlo. E questo non solo perché gli attori mass mediatici e politici hanno continuato (e continuano) ad appropriarsi e servirsi di tale termine. Se i ricercatori sono oggi chiamati a far tesoro di questa riflessione, questo non è nel senso di prendere posizione a favore di una o dell’altra di queste opposizioni bensì di usarla per comprendere le varie modalità e le diverse intensità con cui i legami tra i diversi centri di un gruppo disperso nello spazio dal processo migratorio sono mantenuti e riformulati nel corso del tempo. Il concetto di diaspora è significativo per la geografia proprio perché permette di analizzare l’intrecciarsi di questi legami in modo più o meno forte, in modo più o meno continuativo, assumendo e declinandosi secondo delle peculiarità pro-

prie (culturali, economiche, politiche, affettive), accentuando in modo diverso e con intensità diversa la relazione con la terra di origine a seconda dei momenti e dei paesi di accoglienza.

Le nozioni di multipolarità e interpolarità — sviluppati da Ma Mung (Ma Mung, 2000) per designare rispettivamente la forma geografica della dispersione e le relazioni che la tengono assieme — sono degli strumenti la cui operatività si misura più nell'interrogazione e l'esplorazione di come tali legami si organizzano nello spazio che nella descrizione di una certa configurazione di tipo reticolare. Non si tratta cioè solo e tanto di comporre una cartografia di tale o tal'altra diaspora intesa come l'insieme della sua struttura multipolare adottando un punto di vista zenitale. Questo perché, innanzitutto, la forza, la durata, le caratteristiche dei legami (economiche, culturali, politiche...) differiscono secondo i casi e secondo i contesti storici in cui un dato caso (armeno, cinese, ebraico, ecc.) è analizzato. L'immagine che ne risulterebbe sarebbe in questo senso estremamente effimera benché una tale cartografia sia utile in prima battuta come strumento per illustrare la varietà, l'intensità e la qualità delle connessioni interpolari attestata in un certo momento. Tuttavia, un tale approccio corre il rischio di veicolare aprioristicamente un senso di staticità, di coesione e di omogeneità che è stato giustamente accusato di reificare una struttura comunitaria e spaziale a detrimento delle dimensioni evolutiva e discontinua della connessioni interpolari che rendono precaria e instabile la forma reticolare delle diaspore in quanto soggette di continuo alla riformulazione dei loro equilibri e polarizzazioni.

A questo proposito, conviene mettere a profitto la riflessione di Anne-Christine Trémon (2012) sulla necessità di studiare la problematica diasporica — che si presenta sotto luci diverse a seconda dei casi — piuttosto che la diaspora. Etichettando un certo gruppo che ha fatto l'esperienza della migrazione come diaspora non si intende attribuirgli un carattere particolare legato alla sua dispersione geografica, alla molteplicità delle sue traiettorie migratorie e al mantenimento di un certo rapporto con il luogo di origine. Queste caratteristiche potrebbero, a ben vedere, applicarsi a ogni fenomeno migratorio, per lo meno in un primo momento, e non a caso sono indicate come propri dello studio transnazionale delle migrazioni internazionali (Bauböck, Faist, 2010, introduzione). La diasporicità non designa insomma una qualità intrinseca che un gruppo avrebbe o non avrebbe definitivamente: essa

si riferisce piuttosto al processo con cui delle connessioni di un certo tipo (economico e/o politico/culturale/religioso...) sono attivate suscitando un tipo particolare di identificazione. In questo senso, la problematica diasporica può essere applicata indipendentemente dal fatto che il gruppo studiato faccia riferimento a un soggetto politico-territoriale di tipo etno-nazionale — come è per lo più praticato — a una singola località (città, regione) oppure a un'entità culturale di tipo più ampio (una religione).

Il fatto che la diasporicità non sia per un gruppo una condizione definitiva dotata di caratteri costanti invita a sviluppare un'analisi geografico-storica delle connessioni, deconnessioni e riconnessioni che trasformano la dimensione della configurazione reticolare e la qualità (economica, politica, religiosa...) delle relazioni che la plasmano. Un tale approccio dinamico non esclude anzi impone di valorizzare da un lato l'eterogeneità dei rapporti materiali e immateriali che ciascun polo diasporico intrattiene con i luoghi di origine e con le società di residenza, dall'altro lato le modalità particolari con cui entra e/o si mantiene in contatto con gli altri centri. La letteratura esistente si è dimostrata inadeguata proprio nell'adozione di un approccio multisituato delle relazioni diasporiche e incapace di articolare lo studio delle reti sostanziando la qualità delle connessioni interpolari e l'analisi dell'enunciazione variabile nel tempo e nello spazio dei sentimenti di appartenenza.

Sosteniamo, dunque, che il concetto di diaspora debba servire a cogliere le discontinuità e le eterogeneità che caratterizzano l'espressione dell'appartenenza alla terra di origine, le relazioni e l'identificazione sia con i paesi di accoglienza che con le comunità diasporiche. Queste ultime sono attraversate costantemente dall'insidia che la distanza tra i suoi membri produca il logoramento della loro identificazione in una collettività originaria (che può, in certi casi, arrivare a non contemplare più una località precisa di provenienza) per adesione alle coordinate identitarie delle località di residenza. Il sistema di identificazione multifocale proprio della diaspora è attraversato dalla tensione tra i diversi poli di riferimento. Si tratta di una tensione intrinseca, quindi, alla diaspora e in quanto tale mai pienamente e definitivamente risolta. Alimentata dai processi sociali nel corso del tempo, tale tensione si riproduce sotto forme diverse graduando l'enfasi e la centralità del luogo di origine (finanche a perderlo di vista), di quelli di residenza

e dei poli molteplici della dispersione. Se si cerca di sottolineare le discontinuità e le disparità che caratterizzano la connettività dei poli diasporici, è possibile allora mettere in rilievo come le relazioni interpolari siano l'esito di rapporti di forza e producano delle ineguaglianze nell'accesso alla diaspora come risorsa.

Pur con queste avvertenze, l'uso della parola diaspora continua ad essere esposta al rischio di ipostatizzazione comunitaria, ovvero a considerare come acquisite la coesione collettiva, le solidarietà di tipo etnico, l'affiliazione a una comunità reticolare così come l'uniformità dell'espressione dell'attaccamento a una cultura condivisa. Nel corso dei capitoli precedenti, ho mostrato attraverso dei casi-studio che le diaspore alle loro diverse scale sono attraversate da conflitti per la leadership, per l'organizzazione di attività, per l'interpretazione della cultura tradizionale, ecc. Queste osservazioni ci devono mettere ulteriormente in guardia di fronte all'uso del termine "diaspora" come un'unità basilare della vita sociale, un gruppo provvisto di un'omogeneità interna e con dei confini che lo distinguono da altre unità simili, i cui membri sono mossi da interessi condivisi e provvisti di una capacità di azione collettiva su una scena internazionale dove agiscono altri attori simili (altre diaspore, Stati-Nazione. . .). Il fatto che le diaspore possano essere presentate in questo modo da alcuni dei loro aderenti fa parte delle categorie esplicative vernacolari, ossia delle categorie che sono usate dagli attori per spiegare le loro condotte. Le affermazioni che invocano l'esistenza di una diaspora come gruppo hanno un carattere performativo, ossia concorrono a far esistere quello che esse sembrano o affermano di limitarsi a descrivere. Quando delle persone si designano come appartenenti a una diaspora, esse si servono di questo termine come una categoria della pratica: una categoria che permette loro di rivendicare un'identità (Brubaker, 2005). Se, tuttavia, gli attori sono impegnati in un lavoro di reificazione dei gruppi sociali, i ricercatori sono chiamati a criticare una tale attività piuttosto che ad assumerla o replicarla nelle loro analisi.

A questo riguardo, occorre adottare una postura analitica che permetta di superare la tentazione di assumere le categorie scientifiche come degli oggetti esistenti nella realtà. Al pari di altri nomi collettivi (comunità, nazione, razza, clan, etnia. . .), anche il termine "diaspora" non si riferisce a una entità sociale che esisterebbe concretamente nel mondo come un organismo compatto, stabile e dotato di certi

caratteri sulla falsariga di quanto assunto dalle tipologizzazioni che abbiamo passato in rassegna e criticato nel primo capitolo. In questo senso, conviene studiare non tanto i gruppi quanto i meccanismi di raggruppamento (*groupness*) ovvero le dinamiche e le modalità con cui degli individui si aggregano (Brubaker, 2002). L'aggregazione (o raggruppamento) è un processo che si fonda sulla creazione di una rete di connessioni materiali e/o simboliche tra gli attori alle prese con la promozione di progetti politici e culturali, l'organizzazione di relazioni, la fondazione e il mantenimento di istituzioni. Da questo punto di vista, la diaspora è una forma di aggregazione contingente e variabile nei gradi di coesione in cui i momenti di forte solidarietà sono innescati da particolari circostanze, praticati dentro determinati quadri istituzionali (religiosi, associativi–culturali, organizzazioni politiche) e per specifiche finalità (mutuo soccorso, attività economiche, rivendicazioni politiche. . .) senza per questo cristallizzarsi in strutture normative imposte permanentemente ai comportamenti e agli scambi che sostanziano la totalità delle relazioni sociali.

La diaspora non è tanto una collettività permanentemente operativa, quindi, quanto il risultato instabile e discontinuo di una progettazione politica/culturale/sociale il cui obiettivo consiste a stringere, rafforzare e intensificare i legami tra le persone. Una tale finalità è perseguita con una serie di iniziative che abbiamo avuto l'occasione di definire nel corso di questo studio come pratiche di territorializzazione. Le manifestazioni pubbliche e le narrazioni colte, l'associazionismo di varia ispirazione e natura e la patrimonializzazione culturale, la diffusione di periodici e di siti web sono altrettante strategie — alternativamente o cumulativamente messe in opera — con cui si producono dei collettivi suscitando e stimolando delle relazioni che connettono nello spazio individui e gruppi in un'entità più ampia che chiamiamo diaspora.

Per evitare lo scoglio dell'essenzializzazione, occorre disaggregare l'unitarietà sociospaziale del gruppo diasporico supposta dagli attori e identificare i protagonisti della promozione di tale coesione: gli Stati — e, al loro interno, certi ministeri, dicasteri, segretariati — associazioni culturali, organizzazioni paramilitari o terroristiche (come è illustrato dal caso palestinese o da quello armeno negli anni 1970), partiti politici, ONG, imprese, mass media, creatori di piattaforme internet. Queste varie organizzazioni sono localizzate in siti specifici che funzionano al

tempo stesso come poli aggregativi a livello locale e connettivi a livello transnazionale. La metafora della costellazione — usata spesso per caratterizzare le diaspore — ha il vantaggio di enfatizzare la pluralità di localizzazioni e uno specifico principio organizzativo che Pnina Werbner (Werbner, 2002) definisce con il neologismo “caordico” (*chaordic*: *caos* + *order*). Ognuna di tali localizzazioni si sviluppa autonomamente da un centro superiore di imputazione di interessi collettivi poiché ognuna si confronta e interagisce con una specifica società di accoglienza sia a livello locale che a livello nazionale pur riconoscendo una serie di vincoli rispetto a un centro di origine e a un’entità comunitaria diversamente ampia costituita dai poli diasporici. L’unità assunta alla base del concetto di diaspora si trova paradossalmente alimentata dalla sua frammentazione spaziale che si traduce in una molteplicità di posizioni politiche, di discorsi identitari, di condizioni e stili di vita (di genere, di ricchezza, generazionali). Se la diaspora si sviluppa in forme di aggregazione che sfruttano e esaltano la connettività reticolare tra i suoi molteplici poli, essa non per questo detta delle coordinate di identificazione assolute o dei modi di fare esclusivi di altre forme concomitanti di affiliazione o di altre condotte praticabili in situazioni diverse. “Essere in diaspora” è insomma un enunciato il cui significato cambia a seconda del luogo e del contesto della sua formulazione.

Sostenere che una diaspora è un’entità costruita da e attraverso specifiche organizzazioni non vuol dire negarne la realtà per gli attori. Si tratta piuttosto di mostrare che le connessioni interpolari — con il luogo di origine, tra i poli diasporici dispersi — non sono l’avvenimento di solidarietà (economiche, culturali e politiche) naturali, bensì l’esito di progettualità emananti da località e poteri particolari. Sono queste organizzazioni — non la diaspora propriamente detta — che operano affinché un sentimento di appartenenza con la terra di origine sia affermato e confermato, condiviso pubblicamente e trasmesso attraverso dei dispositivi rituali (manifestazioni politiche, festival culturali, feste e celebrazioni religiose), degli oggetti (artefatti che assistono la vita quotidiana, prodotti artistici, iconografie di varia natura e ispirazione) e delle performance culturali che si concentrano in determinati siti (dallo spazio domestico ai luoghi dell’associazionismo, dallo spazio virtuale del web ai centri di culto); che si sforzano di suscitare delle connessioni interpolari orientando gli scambi materiali (economici, viaggi) o simbolici; che promuovono la narrazione delle

vicende della dispersione multipolare come un orizzonte comune. Considerare tale carattere progettuale permette, così, di rifuggire alla tentazione di identificare le diaspore come un tipo di comunità etnonazionale dai confini troppo fissi e troppo ben delimitati. Si tratta, invece, di riconoscere nella diaspora un'entità sociale fluida nel senso che le forme di aggregazione e le pratiche di identificazione — oltre ad essere cangianti nel tempo — sono assicurate da determinati tipi di connessioni che sono dipendenti da e validi in specifici contesti di interazione di tipo religioso-rituale piuttosto che politico o economico. È nell'osservazione e nell'analisi comparativa della formazione e della trasformazione di tipi diversi di multipolarità, dell'intrecciarsi di relazioni interpolari e della qualificazione di tali interconnessioni che una prospettiva geografica potrà rivelarsi utile allo studio dei fenomeni diasporici.

Bibliografia

- ABBATECOLA Emanuela, *Il potere delle reti*, Torino, L'Harmattan, 2002.
- AGNEW John, *Geopolitics. Re-visioning World Politics*, Londra–New York, Routledge, 1998.
- AMBROSINI Maurizio, *Un'altra globalizzazione: la sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- ANDERSON Benedict, *Imagined communities. Reflection on Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, 1983.
- ANG Ien, "To be or not to be Chinese: diaspora, culture and postmodern ethnicity", in *Southeast Asian journal of social science*, 21(1993)1, p. 1–17.
- APPADURAI Arjun, *Modernity at Large*, Minnesota, Minnesota university Press, 1996.
- ARMEN Garbis et alii (eds.), *Historical Atlas of Armenia*, New York, Armenian National Education Commetee, 1987.
- ATKINSON David, COSGROVE Denis, "Urban rhetoric and Embodied Identities: City, Nation and Empire at the Vittorio Emanuele II Monument in Rome, 1870–1945", in *Annals of the Association of American Geographers*, LXXXIII, pp. 28–49.
- AUSTIN John, *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- BADIE Bernard, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et l'utilité sociale du respect*, Parigi, Fayard, 1995.
- BAUBÖCK Rainer, FAIST Thomas (eds.), *Transnationalism and Diasporas. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- BEAUZAMY Brigitte, « Les diasporas dans les conflits à l'épreuve des études sur la mondialisation », in *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, vol. 23/2, 2012, pp. 77–88.
- BEN-PORAD Guy, *Global Liberalism, Local Popularism. Peace and Conflict in Israel/Palestine and Northern Ireland*, Syracuse, Syracuse University Press, 2006.

- BHABHA Homi, *The Location of Culture*, Londra, Routledge, 1994.
- BOCCAGNI Paolo, “Revisiting the ‘Transnational’ in Migration Studies: A Sociological Understanding”, in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28/1, 2012, pp. 33–50.
- , “Rethinking Transnational Studies: Transnational Ties and the Transnationalism of Everyday Life”, in *European Journal of Social Theory*, 15/1, 2012, pp. 117–132.
- BORDES–BENAYOUN Chantal, “La diaspora ou l’ethnique en mouvement”, in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28/1, 2012, pp. 13–31.
- BOYAJIAN Levon, HAIGAZ Grigorian, “Psychosocial sequelae of the Armenian Genocide”, in Hovanissian Richard (ed.), *The Armenian Genocide in perspective*, New Brunswick, New York Transaction Publishers, pp. 177–185, 1991.
- BOYARIN Daniel, BOYARIN Jonathan, “Diaspora. Generational Ground of Jewish Identity”, in *Critical Inquiry*, 19/4, 1993, pp. 693–725.
- BREWER David, *The Greek War of Independence. The Struggle for Freedom from Ottoman Oppression and the Birth of the Modern Greek Nation*, New York, The Overlook Press, 2001.
- BRUBAKER Rogers, “Ethnicity without Groups”, in *Archives Européennes de Sociologie*, 43/2, 2002, pp. 163–189.
- , “The ‘diaspora’ diaspora”, in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28/1, 2005, pp. 1–19.
- BRUNEAU Michel, « Les monastères pontiques en Macédoine, marqueurs territoriaux de la diaspora », in Bruneau Michel (ed.), *Les Grecs Pontiques*, Parigi, CNRS–Editions, 1998.
- , « Hellénisme et diaspora grecque. De la Méditerranée orientale à la dimension mondiale », in *Cahiers d’études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco–Iranien*, n. 30, 2000, pp. 32–58.
- , « Politiques de l’Etat–nation grec vis-à-vis de la diaspora », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17/3, 2001, pp. 9–22.
- , *Diasporas et espaces transnationaux*, Parigi, Anthropos, 2004.
- BRUNHES Jean, *La géographie humaine : essai de classification positive : principes et exemples*, Parigi, F. Alcan, 1912.
- BRUSA Carlo (ed.), *Immigrazione e multiculturalità nell’Italia di oggi*, vol. 1, Milano, FrancoAngeli, 1997.

- (ed.), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi*, vol. 2, Milano, FrancoAngeli, 1999.
- (ed.), “Processi di globalizzazione dell'economia e mobilità geografica”, in *Memorie della Società Geografica Italiana*, LXVII, 2002.
- BURREL Kathy, “Small-scale Transnationalism: Homeland Connections and the Polish ‘Community’ in Leicester”, in *International Journal of Population Geography*, vol. 9, 2003, pp. 323–335.
- BUTLER Kim D., “Defining Diasporas. Refining a Discourse” in *Diaspora* 10/2, 2001, pp. 189–219.
- CAMPANI Giovanna, “La diaspora cinese nel nuovo contesto delle migrazioni internazionali”, in Campani Giovanna, Carchedi Francesco, Tassinari Alberto (ed.), *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 1992, pp. 11–40.
- CAPINERI Cristina, TINACCI MASSELLO Maria (eds.), *Geografia delle comunicazioni. Reti e strutture territoriali*, Torino, Giappichelli, 1996.
- CARTER Sean, “The Geopolitica of Diaspora”, in *Area*, vol. 37/1, 2005, pp. 54–63.
- CASTLES Stephen, DAVIDSON Alastair, *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Londra, Macmillan, 2000.
- CHIVALLON Christine, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir des Caraïbes*, Parigi, CNRS, 2004.
- CLIFFORD James, “Diasporas”, in *Cultural Anthropology*, vol. 9/3, 1994, pp. 302–338.
- COHEN Abner, “Cultural strategies in the organization of trading diasporas”, in Mellassoux Claude (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1971, pp. 266–281.
- COHEN Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, Londra, UCL Press, 2007.
- CURTIN Philip, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- DEKMEJIAN R. Hrair, « Determinants of genocide. Armenians and Jews as case studies », in Hovanissian Richard (ed.), *The Armenian Genocide in perspective*, New Brunswick, New York Transaction Publishers, pp. 85–96.
- DELL'AGNESE Elena, *Geografia Politica Critica*, Milano, Guerini Scientifica, 2005.

- , “Identità meticce: deriva etnica e nazionalismo della diaspora nell’esperienza del contatto con l’Altro”, in Cusimano Girolamo (ed.), *Spazi contesi spazi condivisi. Geografie dell’interculturalità*, Bologna, Patròn, 2010, pp. 63–78.
- DE MARS William, *NGOs and Transnational Networks. Wild Cards in World Politics*, Londra, Pluto Press, 2005.
- DEMATTEIS Giuseppe, “Retibus regiones regere”, in *Geotema*, 9, 1997, pp. 37–43.
- DICKINSON Jen, BAILEY Adrian J., “(Re)membering Diaspora. Uneven Geographies of Indian Dual Citizenship”, in *Political Geography*, n. 26, 2007, pp. 757–774.
- DODDS Klaus, ATKINSON David (eds.), *Geopolitical Traditions. A Century of Geopolitical Thought*, Londra–New York, Routledge, 2000.
- DOUGLAS Mary, “Judgements on James Frazer”, in *Daedalus*, autunno, 1978, pp. 151–164.
- DUFOIX Stéphane, “Notion, concept ou slogan : qu’ya-t-il sous le terme de ‘diaspora?’”, in Anteby–Yemini Lisa, Berthomière William, Sheffer Gabriel (eds.), *Les diasporas. 2000 ans d’histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 53–63.
- , *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Parigi, Ed. D’Amsterdam, 2011.
- EVANS BRAZIEL Jana, MANNUR Anita (eds.), *Theorizing Diaspora*, Malden–Oxford–Carlton, Blackwell, 2003.
- FABBRI Paolo, *La formazione degli Stati. Territorio e dinamiche geo-politiche*, Roma, Carocci, 2000.
- GABACCIA Donna, *Italy’s Many Diasporas*, Seattle, University of Washington Press, 2000.
- , “‘Italians Everywhere’. Diaspora or Transnationalism?”, in *Traverse*, 1, 2005, pp. 49–63.
- GELLNER Ernst, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
- GEORGE Pierre, *Introduction à l’étude géographique de la population du monde*, Parigi, PUF, 1951.
- , *Géographie de la population*, Parigi, PUF, 1965.
- , *Les migrations internationales*, Parigi, PUF, 1976.
- , *Géopolitique des minorités*, Parigi, PUF, 1984.

- GILROY Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londra, Verso, 1993.
- GLISSANT Edouard, *Le discours antillais*, Parigi, Le Seuil, 1981.
- HALL Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford Jonathan (ed.), *Identity. Community, Culture, Difference*, Londra, Lawrence & Wishart, 1990, pp. 222–237.
- HARVEY David, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- HASHIMOTO Kohei, "Lebanese population movements, 1920–1939: towards a study", in Hourani Albert, Shehadi Hadim (eds.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londra, I.B. Tauris for the Center for the Lebanese Studies, 1992, pp. 65–108.
- HOBBSAWN Eric, RANGER Terrence (eds.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HOCKENOS Paul, *Homeland Calling. Exile Patriotism and the Balkan Wars*, Londra, Cornell University Press, 2003.
- HOVANESSIAN Martine, *Le lien communautaire : trois générations d'Arméniens*, Parigi, Armand Colin, 1992.
- , *Les Arméniens et leurs territoires*, Parigi, Autrement, 1995.
- , « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », in *Les Annales de la recherche urbaine*, n. 96, 1996, pp. 125–134.
- , « La diaspora arménienne : de l'exil commémoré à l'appartenance active », in *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, n. 30, 2000, pp. 83–109.
- , « La notion de diaspora : les évolutions d'une conscience de la dispersion à travers l'exemple arménien », in Anteby-Yemini Lisa, Berthomière William, Sheffer Gabriel (eds.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 65–78.
- , « Exil et catastrophe arménienne : le difficile travail de deuil », in Berthomière William, Chivallon Christine (eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Parigi, Karthala, 2006, pp. 227–244.
- HOVANISSIAN Richard (ed.), *The Armenian Genocide in Perspective*, New Brunswick–New York Transaction Publishers, 1991.
- IONESCU Dina, *Engaging Diasporas at Development Partners for Home and Destination Countries: Challenges for Policymakers*, Ginevra, International Or-

- ganization for Migration, 2007.
- ISSAWI Charles, "The Historical background of Lebanese emigration. 1800–1914", in Hourani Albert, Shehadi Hadim (eds.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londra, I.B. Tauris for the Center for the Lebanese Studies, 1992, pp. 13–31.
- KELLAS James, *Nazionalismi ed etnie*, Bologna, Il Mulino, 1993 (1991).
- KRISHNA Sankaran, "Cartographic Anxiety. Mapping the Body Politic in India", in *Alternatives. Global, Local, Political*, vol. 19/4, 1994, pp. 507–521.
- JAZEEL Tariq, "Postcolonial Geographies of Privilege: Diaspora Space, the Politics of personhood and the 'Sri Lankan Women's Association in the UK'", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 31/1, 2006, pp. 19–33.
- LANDY Frederic, MAHARAJ Brij, MAINET-VALLEIX Helene, "Are People of Indian origin 'Indian'?", in *Geoforum*, n. 35/2, 2004, pp. 203–215.
- LAUSENT-HERRERA Isabelle, « Lima au coeur de la ville : le quartier chinois », in *La Documentation Française*, n. 14, pp. 311–319, 1994a.
- , « Une identité reconstruite, celle des Chinois du Pérou », in *Journal de la Société des Américanistes*, LXXX, pp. 197–211, 1994b.
- , « Les communautés chinoises d'Amérique Latine », in François Comtois Claude, Gervais-Lambony Philippe, Goldblum Charles, Guillaume Philippe (eds.), *La Chine et les Chinois de la diaspora*, Parigi, Editions Atlande, 2000.
- LEVITT Peggy, GLICK SCHILLER Nina, "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity", in *International Migration Review*, vol. 38/3, 2004, pp. 1002–1039.
- MA MUNG Emmanuel, « Non-lieu et utopie. La diaspora chinoise et le territoire » in *L'Espace Géographique*, 2, 1994, pp. 16–114.
- , « La dispersion comme ressource », in *Cultures et Conflits*, n. 33–34, 1999, pp. 89–103.
- , *La diaspora chinoise. Géographie d'une migration*, Parigi, Géophrys, 2000.
- , "Naming Diasporas on the Internet", in Anteby-Yemini Lisa, Berthomière William, Sheffer Gabriel (eds.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 149–159.
- MAVROUDI Elisabeth, "Palestinians in Diaspora, Empowerment and Informal Political Space", in *Political Geography*, 27, 2008, pp. 57–73.

- , “Contesting Identities, Differences and a Unified Palestinian Community, in *Environment and Planning D: Society and Space* 28(2), 2010, pp. 239–253.
- MÉDAM Alain, « Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9/1, 1993, pp. 59–65.
- MELSON Robert, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- MINCA Claudio, BIALASIEWICZ Luiza, *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, Padova, Cedam, 2004.
- MORLEY David, ROBINS Kevin, *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Routledge, Londra, 1995.
- NAFF Alixa, “Lebanese immigration into the USA from 1890 to the present”, in Hourani Albert, Shehadi Hadim (eds.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londra, I.B. Tauris for the Center for the Lebanese Studies, 1992, pp. 141–165.
- NOIRIEL Gérard, *La tyrannie du national. Le droit d’asyle en Europe 1793–1993*, Parigi, Calmann-Lévy, 1991.
- OONK Gijsbert (ed.), *Global Indian Diasporas. Exploring Trajectories of Migration and Theory*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2012.
- Ó Tuathil, “Political Geography III. Dealing with deterritorialization”, in *Progress in Human Geography*, 22, 1998, pp. 81–93.
- PAINTER Joe, JEFFREY Alex, *Geografia Politica*, Torino, Utet, 2009.
- PISELLI Fortunata, *Reti. L’analisi di network nelle scienze sociali*, Roma, Donzelli, 1995.
- PRÉVÉLAKIS Georges, « Les diasporas comme négation de l’‘espace géographique’ », in Anteby–Yemini Lisa, Berthomière William, Sheffer Gabriel (eds.), *Les diasporas. 2000 ans d’histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 113–124.
- RAFFESTIN Claude, *Per una geografia del potere*, Milano, Unicopli, 1981.
- , “Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione”, in Turco Angelo (ed.), *Regione e regionalizzazione*, Milano, FrancoAngeli, 1984, pp. 69–82.
- REID Anthony (ed.), *Cinesi d’Oltremare. L’insediamento nel sud-est asiatico*, Torino, Fondazione Agnelli, 2000.

- ROSS Marc, *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SAFRAN William, “Diasporas in Modern Society. Myths of Homeland and Return”, in *Diaspora*, 1(1), 1991, pp. 83–99.
- , “Comparing Diasporas. A Review Essay”, in *Diaspora*, 8/3, 1999, pp. 255–291.
- SAMERS Michael (ed. italiana a cura di Stanganini Laura), *Migrazioni*, Roma, Carocci, 2012.
- SETON–WATSON Hugh, *Nations and States: an Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, 1977.
- SHEFFER Gabriel, “A new field of studies: modern diasporas in international politics”, in Sheffer Gabriel (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, New York, Saint Martin’s Press, 1986.
- SHUVAL Judith, “The dynamics of Diaspora: Theoretical implications of ambiguous concepts”, in Munz Rainer, Ohliger Rainer (ed.), *Diasporas and Ethnic Migrants. Germany, Israel and Russia in Comparative Perspective*, Londra, Franck Cass, 2003.
- SKELDON Ronald, “The Chinese Diaspora or the Migration of Chinese People?”, in Ma Laurence J.C., Cartier Carolyn (eds.), *The Chinese Diaspora. Space, Place, Mobility and Identity*, Lanham, Rowmann & Littlefield, 2003, pp. 51–68.
- SMYRNELIS Marie Carmen, « La diaspora marchande grecque (XVIII–XIX siècles) : l’exemple des familles chiotes », in Bruneau Michel, Hassiotis Ioannis, Hovanessian Martine, et Mouradian Claire (eds.), *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, Atene, Ecole Française d’Athènes, 2004.
- SMITH Anthony, *Theories of Nationalism*, Londra, Duckworth, 1971.
- SMITH Robert, “Diasporic Membership in Historical Perspective. Comparative Insights from the Mexican, Italian and Polish Cases”, in *International Migration Review*, vol. 37, 2003, pp. 724–759.
- SCHNAPPER Dominique, « De l’Etat–nation au monde transnational. Du sens et de l’utilité du mot diaspora », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 17, 2, 2001, pp. 9–36.
- SÖKEFELD Martin, “Mobilizing in Transnational Space: a Social Movement Approach to the formation of diasporas”, in *Global Networks*, 6/3, 2006, pp. 265–284.

- SORRE Maximilien, *Les migrations des peuples. Essai sur la mobilité géographique*, Parigi, Flammarion, 1955.
- , *Rencontres de la géographie et de la sociologie*, Parigi, Ed. Marcel Rivière, 1957.
- STAEHELI L.A, LEDWITH V., ORMOND M., REED K., SUMPTER A. e TRUDEAU D., “Immigration, the Internet, and Spaces of Politics”, in *Political Geography*, vol. 21, 2002, pp. 989–1012.
- TARRAF Najib, « Immigration ancienne et territorialisation inachevée : les familles libanaises au Sénégal », in *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, n. 30, 2000, pp. 37–61.
- TOLIA Kelley, “Materializing post-colonial geographies: examining the textual landscape of migration in the South Asian home”, in *Geoforum*, 35, 2004a, pp. 675–688.
- , “Locating processes of identification: studying the precipitates of remembrance through artefacts in the British Asian home”, in *Transactions of the Institute of British Geographers*, 29/3, 2004b, pp. 314–329.
- TÖLÖLYAN Khachig, “The Nation–State and its Others. In lieu of a preface”, in *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, n. 1, 1991, pp. 3–7.
- , “Restoring the logic of the sedentary to diaspora studies”, in Anteby–Yemini Lisa, Berthomière William, Sheffer Gabriel (eds.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 137–148.
- , “The Armenian Diaspora and the Kharabagh Conflict”, in Smith Hazel, Stares Paul (eds.), *Diasporas in Conflict. Peace-makers and Peace-wreckers*, Tokyo, United Nations University Press, 2007, pp. 106–128.
- TOYNBEE Arnold, *The treatment of the Armenians in the Ottoman Empire, 1915–16*, Londra, Her Majesty's Stationary Office, 1924.
- TRÉMON Anne–Christine, « Diasporicité et problématique diasporique : réflexions à partir du cas chinois », in *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, 23/2, 2012, pp. 131–150.
- VAN DER LAAN H.L., *The Lebanese Traders in Sierra Leone*, Leiden, The Hague, 1975.
- VAN HEAR NICHOLAS, *New Diasporas. The Mass Exodus, dispersal and regrouping of Migrant Communities*, Londra, UCL Press, 1998.
- VERDICCHIO Pasquale, *Bound by Distance. Rethinking Nationalism through the Italian Diaspora*, Madison NJ, Fairleigh Dickinson University Press.

YEH Emily, "Exile meets Homeland: Politics, and Authenticity in the Tibetan Diaspora", in *Environment and Planning D. Society and Space*, vol. 25, 2007, pp. 648–667.

WANG Ling-chi, WANG Gungwu (eds.), *The Chinese Diaspora. Selected Essays*, 2 vol., Singapore, Times Academic Press, 1998.

WERBNER Pnina, "The place which is diaspora: Citizenship, religion and gender in the making of chaordic transnationalism", in *Ethnic and Racial Studies*, 28/1, 2002, pp. 119–133.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – **Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche**

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Compilato il 11 luglio 2013, ore 20:29
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di settembre del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma