

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Passati e futuri diasporici

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ringraziamenti

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

Bibliografia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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