



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA
Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

Indirizzo: Studi letterari, linguistici, filologici e traduttologici

CICLO

XXVI

DIASPORA, VIOLENZA E GLOBALIZZAZIONE
NEI TESTI DI V. S. NAIPAUL

Settore Scientifico Disciplinare: L-LIN/10 LETTERATURA INGLESE

Direttore:

Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Firma

Supervisore:

Ch.mo Prof. Marilena Parlati

Firma

Dottoranda: Dott.ssa Lucia Maria Rosa Delia Calello

Firma

Indice

| | |
|---|----|
| Introduzione: Interrogarsi sulle identità, ancora | 5 |
| Parte prima – Genealogie | |
| 1. Società dell'incertezza e globalizzazione | 16 |
| 0.1 Liquidità | 16 |
| 0.2 Là dove regna l'incertezza | 17 |
| 0.3 <i>Popular culture</i> | 20 |
| 0.4 Tra locale e globale | 22 |
| 0.5 Svolte identitarie | 24 |
| 0.6 Pensiero nomade | 26 |
| | |
| 2. Feticci | 32 |
| 2.1 Il principio di identità | 32 |
| 2.2 Racconti | 32 |
| 2.3 Alterità | 36 |
| 2.4 Logiche manichee | 40 |
| 2.5 '(In)visible centers': scritto sul corpo | 42 |
| | |
| 3. Comunità immaginate | 51 |
| 3.1 Filiazioni | 51 |
| 3.2 Immaginazione e comunità | 54 |
| 3.3 Nazione e romanzo | 57 |
| 3.4 Violenze nazionali | 61 |
| 3.5 Stato di eccezione | 64 |

| | | |
|-------|--------------------------------|----|
| 4. | Identità e geografie | 67 |
| 4.1 | Spazi e ideologie | 67 |
| 4.2 | Territori sacralizzati | 68 |
| 4.2.1 | Mappe e cartografie | 72 |
| 4.3 | Fenomeno <i>glocal</i> | 75 |
| 4.4 | Nodi relazionali | 79 |
| 4.4.1 | Prospettive mediterranee | 80 |
| 4.5 | <i>Uprootings/regroundings</i> | 83 |

Parte seconda – ‘*Split at the Root*’

| | | |
|-----|---------------------------------|-----|
| 1. | <i>Diaspora Spaces</i> | 87 |
| 1.1 | <i>Shipwrecks</i> | 87 |
| 1.2 | ‘A soup of signs’ | 88 |
| 1.3 | Terra ancestrale | 92 |
| 1.4 | ‘Pillars of salt’ | 94 |
| 1.5 | <i>East Indian/ West Indian</i> | 99 |
| 2. | De-centramenti | 100 |
| 2.1 | Doppi diabolici | 102 |
| 2.2 | Inconsistenze | 104 |
| 2.3 | ‘Alien images’ | 106 |
| 2.4 | Esorcismi | 108 |
| 2.5 | Memorie falsificate | 112 |
| 3. | Corpi estranei | 115 |
| 3.1 | Arrivi enigmatici | 115 |
| 3.2 | Figure abiette | 119 |
| 3.3 | Decadenze post-imperiali | 122 |
| 3.4 | Interdipendenze | 123 |

| | | |
|-----|---------------------------|-----|
| 3.5 | Rigenerazioni | 128 |
| 4. | <i>Re-visions</i> | 132 |
| 4.1 | Perdonare l'imperdonabile | 132 |
| 4.2 | Racconti interrotti | 133 |
| 4.3 | Il volto dell'altro | 136 |
| 4.4 | Essere e avere | 143 |
| 4.5 | <i>Hotel life</i> | 146 |
| | Bibliografia | 149 |

Introduzione- Interrogarsi sulle identità, ancora

Il presente lavoro nasce per soddisfare il bisogno di mettere in discussione un fenomeno, quello identitario, che, oggi più che mai, sembra avere una valenza fondamentale nella definizione dei rapporti tra nazioni e non. Si prenda in considerazione, per esempio, il caso degli Stati Uniti in relazione all'attentato delle Torri gemelle dell'11 settembre 2001: la distruzione del *World Trade Center* ha aperto delle faglie impensabili nelle coscienze degli americani che hanno scoperto non già di essere al sicuro da tutto e tutti, ma di essere estremamente vulnerabili. Commentando gli attentati terroristici, o scrittore Salman Rushdie afferma:

They broke our city. I'm among the newest of New Yorkers, but even people who have never set foot in Manhattan have felt her wounds deeply, because New York in our time is the beating heart of the visible world, tough-talking, spirit-dazzling, Walt Whitman's 'city of orgies, walks and joys', his 'proud and passionate city-mettlesome, mad, extravagant city!' To this bright capital of the visible, the forces of invisibility have dealt a dreadful blow. No need to say how dreadful; we all saw it, are all changed by it¹.

Anche per il notissimo scrittore, l'attentato rappresenta un momento di riflessione ineludibile. New York, il cuore pulsante, 'the beating heart', del 'mondo visibile' e della democrazia, è stata colpita così profondamente che '(we) are all changed by it'. Gli Stati Uniti si sono visti togliere il primato e il potere e, se prima pensavano di essere al centro del mondo, l'*omphalos* da cui tutto deriva, oggi sentono di dover fare i conti anche con quella alterità da sempre obliata e messa da parte.

Nonostante ciò, però, 'gli americani si trovano di fronte ad un'irritante ironia: tutto è cambiato, ma nulla è cambiato davvero'², in quanto, lungi dall'avviare un confronto proficuo con l'alterità e ripensare alla loro 'identità', i cittadini americani si sono chiusi nuovamente nel loro guscio. È così che l'11 settembre è diventato un momento cruciale di rifondazione dell'identità statunitense. A partire da questa data fatidica, infatti, l'alterità, nella fattispecie il mondo islamico, si è andata configurando ulteriormente come la personificazione in terra del male supremo, diventando il simbolo del terrorismo, mentre l'occidente è stato presentato come un martire della violenza altrui³. A riprova di ciò è sia la diffusione, complice delle politiche mirate, di un sentimento che Galimberti definirebbe 'angoscia dell'imprevedibile'⁴, che si insinua nel quotidiano,

¹ S. Rushdie, 'October 2001: The Attacks on America', in *Step Across This Line*, London, Vintage, 2002, pp. 391-393, p. 391.

² B. Barber, 'La lezione delle Torri e gli errori dell'America', *La Repubblica*, 7 settembre 2002.

³ Si ripete ciò che Said aveva ben espresso nel suo noto saggio scritto nel 1987: *Orientalism*. Cfr. E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin, 1978.

⁴ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 319.

apparentemente tranquillo, a intaccarne la serenità⁵, ma anche il memoriale sorto su *ground zero* in vece delle torri gemelle. Si tratta di due immense fontane, sui bordi delle quali sono riportati i nomi delle 3000 vittime, attorniate da tantissime querce bianche. Il monumento diventa, allora, la 'spettacolarizzazione'⁶ del trauma subito, nonché un tentativo di canalizzazione del ricordo altamente ideologico il cui scopo è quello di presentare una sola 'verità', quella americana, facendo dimenticare che, a loro volta, anche gli Stati Uniti sono stati dei tiranni. Come sottolinea Derrida⁷, infatti, 'non era poi così imprevedibile l'attacco all'America'⁸. Ciò perché, fondamentalmente, gli Stati Uniti, insieme ai loro alleati, hanno sempre perpetrato una politica mirante al raggiungimento del proprio interesse a discapito delle altre nazioni e degli altri popoli. Proprio in virtù della linea politica seguita dagli Stati Uniti, si può affermare, con le parole di Žižek, che

dopo l'11 settembre, l'America ha deciso di non cercare più alleati affidabili in altre zone del mondo. Lo scopo ultimo non è più l'utopia di Fukuyama di espandere la democrazia liberale su scala planetaria, ma di trasformare gli Stati Uniti in ciò che viene ormai opportunamente chiamata 'Fortezza America', una superpotenza isolata dal resto del mondo, tutta intenta a proteggere i propri interessi economici e di assicurare la propria sicurezza attraverso un accrescimento del poter militare⁹.

Invece di passare al vaglio la loro identità, gli americani, per preservare la loro sicurezza, hanno preferito alimentare la fiamma dell'incomunicabilità e della chiusura, trasformando la loro nazione in una vera e propria fortezza inespugnabile. È così che il trauma collettivo, piuttosto che mettere in discussione le identità, rivelando un'estrema vulnerabilità (che, come nota Butler, è intrinseca nell'essere umano¹⁰) finisce per legittimarle. Come afferma LaCapra:

The founding trauma is a shattering, often divisive, event that splits self and/or society. It should in principle pose the very problem of identity and lead to the understanding of identity as at best problematic.. but,

⁵ Galimberti, a proposito dell'angoscia, scrive: 'La chiamiamo "angoscia" e non paura, perché la paura è un ottimo meccanismo di difesa di fronte a un pericolo *invisibile* e *determinato*. Le sue strategie sono l'attacco e la fuga, per cui, ad esempio, in caso di un incendio, 'per paura' scappo. L'angoscia è invece un sentimento paralizzante di fronte ad un pericolo *invisibile* e *indeterminato*, da cui l'attacco o la fuga non ci difendono, perché il pericolo è ovunque e in nessun luogo, può essere in questo momento o in qualsiasi momento, per cui il meccanismo che si attiva non è quello *difensivo* della paura, ma quello *paralizzante* dell'angoscia', (U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 319). Diversamente dalla paura, che implica l'individuazione di un pericolo da cui si può scappare e che, quindi, si può evitare, l'angoscia, assai più paralizzante, è determinata da un pericolo non facilmente individuabile, invisibile, che può manifestarsi in qualunque luogo e in qualunque momento e di fronte al quale tutto è vano, anche la fuga.

⁶ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 135.

⁷ J. Derrida, 'La ragione del più forte. (Esistono stati canaglia?)', in *Stati Canaglia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, pp. 19-165.

⁸ *Idem*, p. 153.

⁹ S. Žižek, *America oggi. Abu Ghraib e altre oscenità*, Verona, Ombre corte, 2005, p. 135.

¹⁰ Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.

paradoxically, it often functions as the very basis or core of identity, which can be unself-questioning if not self-righteous and dogmatic, whether for an individual or a collectivity¹¹.

Le ferite generate dal trauma dovrebbero, quindi, rivelare le problematicità dell'ipseità, ma, paradossalmente, succede il contrario. Come sottolinea LaCapra:

the founding trauma is often repeated in later history in a manner that poses the problem of working it through rather than compulsory repeating or acting it out— perhaps never fully transcending it but coming to terms with it critically in a way that opens different possibilities in the present and in the future¹².

Rapportarsi al trauma in modo critico consentirebbe alle comunità di percorrere altre strade, cambiando rotta per il futuro, in quanto, come scrive Butler, 'l'aver subito un danno diventa occasione per riflettere su di esso, per mettere a nudo i meccanismi di diffusione, per gettare luce su come e quanto anche altri soffrano a causa della permeabilità dei confini, della violenza improvvisa, dell'espropriazione e della paura'¹³. Nel caso degli americani, poi, in aggiunta al rafforzamento della propria identità, si è assistito anche alla messa in mostra di una spiccata attitudine alla violenza militare. È così che l'11 settembre è diventato l'alibi con cui giustificare le atrocità compiute dalla superpotenza americana per preservare il diritto alla propria identità¹⁴. Si pensi a tutti gli atti violenti innescati in risposta al 'terrore', nonché alle atrocità commesse ad Abu Ghraib e Guantanamo, i cui prigionieri, spesso dei semplici sospettati, sono stati torturati psicologicamente e fisicamente al solo scopo di prevenirne atti violenti contro gli Stati Uniti. È così che, il solo fatto di essere di colore o di appartenere a un altro stato diventa una scusa per giustificare tutte le azioni di guerra perpetrate per 'salvare' l'America e la democrazia americana, per via di quella che McClintock definisce 'imperial paranoia'¹⁵: 'for it is only in paranoia that one finds simultaneously and in such condensed form both deliriums of absolute power and forebodings of perpetual threat'¹⁶. Da questa prospettiva, Guantanamo si configura come 'a historical experiment in supra-legal violence, an attempt to invent new "legal" rules of exclusion, obliteration, disappearance, and absolute domination'¹⁷. La tortura diventa non tanto un modo per estorcere delle confessioni, ma un modo da parte del torturatore di manifestare il proprio potere incondizionato. Essa implica la possibilità impunita di torturare. Abu Ghraib rappresenta, allora, l'esplosione del lato osceno della cultura occidentale, 'il supplemento necessario ai valori

¹¹ D. LaCapra, *History and Its Limits. Human, Animal, Violence*, Ithaca, Cornell University Press, 2009, p. 203.

¹² *Ibidem*.

¹³ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 10.

¹⁴ È così che le guerre contro il 'terrore' diventano 'sante' e 'giuste'. In realtà, si tratta pur sempre di guerre e, come afferma la Spivak 'there is no response to war (...) you cannot be answerable to war' (G. Spivak, 'Terror: A Speech After 9/11', *Boundary 2*, 2, 2004, pp. 81-111, p. 81).

¹⁵ A. McClintock, 'Paranoid Empire: Specters from Guantanamo and Abu Ghraib', *Small Axe*, 28, 2009, pp. 50-74.

¹⁶ *Idem*, p. 51.

¹⁷ *Idem*, p. 67.

pubblici di dignità personale, democrazia e libertà¹⁸. Si ha, così, un vero e proprio processo autoimmunitario della democrazia, e, per usare le parole di Haraway,

il sistema immunitario è un piano per un'azione mirata alla costruzione e al mantenimento dei confini di ciò che conta come sé e come altro negli ambiti cruciali del normale e del patologico. Il sistema immunitario è un territorio storicamente specifico dove interagiscono politica globale e locale¹⁹.

Il sistema immunitario non è che un meccanismo che si basa sul mantenimento dei confini e, quindi, implica l'inclusione e l'esclusione. Nel caso della democrazia, tale processo diventa suicida, poiché compromette irrimediabilmente la referenzialità del termine stesso. Per difendere la democrazia si diventa, automaticamente, meno democratici. Come afferma Derrida, infatti, 'l'autoimmunità è più o meno suicida, ma c'è qualcosa che è ancora più grave: l'autoimmunità minaccia sempre di privare il suicidio stesso del suo senso e della sua supposta integrità'²⁰, in quanto,

nella sua autoimmunità costitutiva, nella sua vocazione all'ospitalità (con tutto ciò che c'è in gioco nell'ipse e che si agita nell'etimologia e nell'esperienza dell'hospes così come nelle aporie dell'ospitalità), la democrazia ha sempre voluto, di volta in volta, contemporaneamente, due cose incompatibili: essa ha voluto, da una parte, accogliere solo uomini, e a condizione che fossero cittadini, fratelli e simili, escludendo gli altri, in particolare i cattivi cittadini– le canaglie–, i non cittadini e ogni sorta di altro, dissimile, irricognoscibile, e, d'altra parte, contemporaneamente o di volta in volta, essa ha voluto aprirsi, offrire un'ospitalità a tutti questi esclusi. In entrambi i casi, ricordiamolo, tale ospitalità resta limitata e condizionata. Ma anche in uno spazio così limitato è conforme alla democrazia fare l'una o l'altra cosa, talora l'una o l'altra cosa, talora le due cose alla volta e /o una alla volta. Le canaglie e gli spregiudicati sono a volte fratelli, cittadini e simili²¹.

Per il filosofo, fondamentalmente, non esistono stati realmente democratici, in quanto: 'l'abuso di potere è costitutivo della sovranità stessa'²². L'essere organizzati in uno stato implica di per sé la mancanza di libertà. L'ipseità, infatti, è totalitaria e totalizzante. Totalitaria perché, 'ancora prima di qualsiasi sovranità dello Stato, dello Stato-nazione, del monarca o, in democrazia, del popolo, l'ipseità nomina un principio di sovranità legittima, la supremazia accreditata o riconosciuta di un potere o di una forza, di un *kratos*, di una *crazia*'²³. 'L'ipse rinvia al sé, ma anche al potere, al padrone, alla proprietà'²⁴. Ne consegue che, l'ipseità, non riducendosi 'a una capacità astratta di

¹⁸ S. Žižek, *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 176.

¹⁹ D. Haraway, 'Biopolitica di corpi postmoderni', in A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre corte, 2005, pp. 120-131, p. 121.

²⁰ J. Derrida, 'Le ragioni del più forte. Esistono stati canaglia?', in *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, pp. 9-165, p. 75.

²¹ *Idem*, p. 99.

²² *Idem*, p. 149.

²³ *Idem*, p. 32.

²⁴ *Idem*, pp. 32-33.

dire "io"²⁵, indica un principio basato sulla sovranità assoluta e sull'io posso'²⁶. Per usare ancora le parole del filosofo, 'lo stato è canaglia'²⁷. Gli stati che si definiscono democratici, pertanto, devono essere guardati con sospetto e, in quest'ottica, anche i concetti di democrazia e di ospitalità devono essere ripensati²⁸. La democrazia, in particolare, dovrebbe democratizzarsi, Giddens parlerebbe di 'democratizzazione della democrazia'²⁹, e l'ospitalità dovrebbe essere contrassegnata dal desiderio di aprirsi all'altro. Essa non dovrebbe essere condizionata dal nome e dall'identificazione³⁰, ma essere incondizionata, iperbolica, a prescindere, non curante dell'identità dell'ospitato e della sua provenienza. L'ospitalità si configura, così, come 'an unconditional Law, both singular and universal, which ordered that the borders be open to each and everyone, to every other, to all who might come, without question or without their even having to identify who they are or whence they came'³¹. Come scrive Jabès, è necessario 'accueilleir autrui pour sa seule présence, au nom de sa propre existence, uniquement pour ce qu'il représente. Pour ce qu'il est'³². Bisogna accogliere solo perché si ha davanti un altro essere umano, a prescindere da tutto. L'ospitalità condizionata ha il potere di operare un vero e proprio snaturamento della vera ospitalità. Come afferma Derrida, infatti:

Lo snaturamento (...) sta nel fatto di poter diventare virtualmente xenofobo per proteggere o pretendere di proteggere la propria ospitalità, il proprio privato che rende possibile l'ospitalità (...). In casa mia voglio essere il padrone (...) per potervi ricevere chi voglio. Comincio a considerare lo straniero indesiderabile, e virtualmente nemico, chiunque invada la mia privacy, la mia ipseità, il mio potere di ospitalità, la mia sovranità di ospite. L'altro diviene così un individuo ostile del quale rischio di diventare ostaggio³³.

Per proteggere la propria ospitalità si rischia, secondo il filosofo, di diventare xenofobi. È così che si ha un'ospitalità 'austera'.

Stando così le cose, non sfuggirà come sia di vitale importanza, e non una questione secondaria, interrogarsi sulle identità, specie se queste diventano il motivo principale per cui si uccide e si muore. Come afferma Gilroy: 'where the word becomes a concept, identity has been

²⁵ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004, p. 19.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J. Derrida, 'Le ragioni del più forte. Esistono stati canaglia?', cit., p. 150.

²⁸ Derrida, in particolare, la definisce 'a-venire', e nel senso che il termine deve essere maggiormente esplicitato e nel senso che di fatto non c'è democrazia, soprattutto da parte di quegli stati che si dicono democratici. Il noto filosofo, proponendo l'analisi del termine *roués*, gli scaltri, fa intendere come inizialmente la democrazia non fosse che un imbastardimento dello stato monarchico, tanto è vero che il termine è spesso associato alla libertà, ma anche alla licenza. Gli stati canaglia, quelli che il mondo occidentale chiama tali, potrebbero essere assimilati alle stesse persone che, deragliando dalla retta via, fecero sì che si potesse affermare la democrazia. La democratizzazione viene associata, quindi, al libertinaggio.

²⁹ A. Giddens, *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 93.

³⁰ Si veda Derrida, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Milano, Baldini e Castaldi, 2000.

³¹ J. Derrida, 'On Cosmopolitanism', in *Cosmopolitanism and Forgiveness*, London, New York, Routledge, 2001, pp. 3-24, p. 18.

³² E. Jabès, *Le livre de l'Hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 21.

³³ J. Derrida, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, cit., pp. 69-70.

made central to a number of urgent theoretical and political issues, not least belonging, ethnicity and nationality³⁴. È così che 'identity helps us to comprehend the formation of that perilous pronoun 'we' and to reckon with the patterns of inclusion and exclusion that it cannot help creating'³⁵. Nello specifico, si è deciso di indagare il fenomeno in questione dividendo il presente lavoro in due parti distinte. La prima, di taglio prettamente teorico, è incentrata sulle principali questioni teoriche riguardanti la tematica dell'identità. In particolare, lo scopo di questa sezione è quello di operare una vera e propria genealogia delle identità, nel senso dato da Foucault al termine. Come afferma il filosofo, infatti, la genealogia 'rejects the metahistorical deployment of ideal signification and indefinite teleologies. It opposes itself to the search for "origins"'³⁶. Essa, quindi, non ha tanto lo scopo di ricostruire la continuità delle identità a partire dalla ricerca di una presunta origine, ma mettere in discussione ogni tipo di metafisica e teleologia legata al fenomeno identitario, soprattutto quando questo è inteso in termini di 'identité racine unique'³⁷. Come precisa ancora Foucault, la genealogia

does not pretend to go back in time to restore an unbroken continuity that operates beyond the dispersion of forgotten things; its duty is not to demonstrate that the past actively exists in the present, that it continuously secretly to animate the present, having imposed a predetermined form to all its vicissitudes. Genealogy does not resemble the evolution of a species and does not map destiny of a people. On the contrary, to follow the complex course of descent is to maintain passing events in their proper dispersion; it is to identify the accidents, the minute deviations— or, conversely, the complete reversals— the errors, the false appraisal, and the faulty calculations that gave birth to those things that continue to exist and have values for us; it is to discover that truth or being do not lie at the root of what we know and what we are, but the exteriority of accidents³⁸.

La ricerca genealogica ha come obiettivo precipuo quello di dimostrare come il *logos*, la razionalità occidentale, abbia un peso determinante nelle costruzioni identitarie e come, per converso, ciò che non trova posto nelle narrazioni del potere, ovvero l'accidentale, il residuo, ciò che non si attaglia, il fuori posto, sia l'aspetto da indagare maggiormente se si vuole giungere alla verità. Una verità che non è, quindi, unidimensionale, ma multipla e che rispecchia un pensiero decentrato, nomade, in divenire. Nello specifico, in questa sezione si cercherà di far luce su come le identità, quelle intese come fisse e monolitiche, siano legate a doppio filo con il potere. Ciò almeno in due sensi. Esse, *in primis*, configurandosi come delle narrazioni, quindi come delle unità coerenti e logiche, frutto di un principio ordinatore e catalogatore, operano delle inclusioni, ma anche delle esclusioni. In secondo luogo, esse hanno una valenza altamente normativa e normalizzante, in quanto presuppongono un modello ideale, ovvero un modello da seguire, pena l'esclusione. Ciò sia a livello personale, ma anche comunitario. In particolare, le false credenze relative alle identità

³⁴ P. Gilroy, *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, London, New York, Routledge, 2000, p. 98.

³⁵ *Idem*, p. 99.

³⁶ M. Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', in *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977, pp. 139-164, p. 140.

³⁷ É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 98.

³⁸ *Idem*, p. 146.

nazionali verranno indagate e rispetto a una presunta origine etnica delle nazioni e in riferimento allo stretto legame che, solitamente si ha tra le identità e i territori, diade messa seriamente in discussione dal fenomeno della globalizzazione e da quello della diaspora, di cui si analizzeranno le implicazioni.

Nella seconda parte, i temi trattati in quella teorica verranno ripresi in relazione ai testi di Naipaul e a gran parte della sua produzione narrativa. La situazione di *homelessness* dello scrittore verrà affrontata, nello specifico, in riferimento alla sua densa storia personale e ai molteplici luoghi cui il suo nome può essere avvicinato. In particolare i Caraibi, 'nazione' diasporica per eccellenza che, proprio in virtù di ciò, mette in discussione e l'idea stessa di nazione, così come concepita tradizionalmente, e il concetto di 'origine'; l'India, ovvero la 'terra ancestrale' di Naipaul, quella a cui egli è legato in virtù dei suoi avi, ma che, soprattutto per motivi culturali e generazionali, non può assurgere a sua patria e, infine, la Gran Bretagna, terra conosciuta e fatta propria in seguito all'esperienza coloniale che, pur avendo spossessato i nativi della loro identità (facendo loro credere che il centro sia altrove), fatica ad accettare chi, come lui, proviene da terre lontane ed esotiche. È così che Naipaul incarna il prototipo del 'dis-possessed' per eccellenza, colui il quale sente, fin dall'infanzia, di non potersi dire a casa in nessun luogo e il cui girovagare per il mondo è dettato, probabilmente, dal desiderio di ritrovare le sue 'origini'³⁹. Non è un caso che, come registra⁴⁰ lui stesso, egli non abbia mai avuto il desiderio di viaggiare in paesi totalmente lontani da lui (la Germania o altri paesi europei ne sono un esempio) in quanto 'those were not the areas of darkness I felt about me as a child'⁴¹. I paesi del terzo mondo, quelli che lui visita ripetutamente e da lui associati al buio e all'oscurità, sono, infatti, quelli che maggiormente hanno a che fare con la sua storia e il suo vissuto. Come afferma Bhabha, in particolare:

the pleasure-value of darkness is a withdrawal in order to know nothing of the external world. Its symbolic meaning, however is thoroughly ambivalent. Darkness signifies at once both birth and death; it is in all cases a desire to return to the fullness of the mother, a desire for an unbroken and undifferentiated line of vision and origin⁴².

Il buio, così come il colore nero, rinviano, simbolicamente, oltre che alla morte, anche alla vita. Esso implica il desiderio di riscoperta della pienezza e dello stato di non differenziazione tipici dell'esperienza nel grembo materno e del senso di appartenenza nazionale. Naipaul stesso spiega le motivazioni del suo viaggio verso il buio, affermando 'the aim has always been to fill out my world picture, and the purpose comes from my childhood: to make me more at ease with myself'⁴³. Nonostante questa vana ricerca di riempire il senso di vuoto che lo domina, però, l'apolide Naipaul, date le sue plurime identità, non può auspicare al ricongiungimento ultimo con

³⁹ Nonostante Naipaul sia conosciuto principalmente per i suoi romanzi, soprattutto per *A House for Mr. Biswas* e *The Enigma of Arrival*, la maggior parte del *corpus* letterario dell'autore è costituita da resoconti di viaggio. Si tratta di racconti riguardanti paesi come l'India (si pensi a *India: A Wounded Civilization* e *An Area of Darkness*); l'Africa (*The Masque of Africa*); i paesi islamici (*Among the Believers*); l'America Latina (*A Turn in the South*); i Caraibi (*The Middle Passage*).

⁴⁰ V. S. Naipaul, 'Two Worlds', in *Literary Occasions*, London, Picador, 2004, pp. 181-195.

⁴¹ *Idem*, p. 192.

⁴² H. Bhabha, 'The Other Question... The Stereotype and Colonial Discourse', *Screen*, 24, 6, 1983, pp. 18-36, p. 35.

⁴³ V. S. Naipaul, 'Two Worlds', cit., p. 191.

la sua terra ed è destinato a vivere sempre da straniero in terra straniera. Per usare le parole di Trivedi:

it has taken Naipaul a long and arduous journey through the wide world to become his own person. His life-story as narrated in his variously autobiographical novels as well as travel books and explicitly autobiographical essays, constitutes perhaps the most acutely sensitive and anguished account of a person, born dispossessed, to claim and reclaim a number of possible locations, with the quest resulting at each renewed step in even more disillusioning failure⁴⁴.

Date queste caratteristiche, Naipaul può essere considerato come 'the ultimate literary apatriote, the most comprehensively uprooted of twentieth-century writers and the most bereft of national affiliations (...) simultaneously coming from nowhere and everywhere'⁴⁵, in quanto, sempre citando Nixon, 'he declares that the possibility of being at home has not merely been deferred, but never existed in the first place'⁴⁶. Lo scrittore sembra, quindi, non poter metter radici da nessuna parte e in nessun luogo, tanto che egli non può che considerare la strada (*route*) come la sua casa (*root*). La sua condizione è quella di un uomo perennemente in esilio, il cui senso di disappartenenza 'produces a culminating withdraw into a territoryless'⁴⁷. A tal proposito, Naipaul stesso scrive: 'nearly all my adult life had been spent in countries where I was a stranger. I couldn't as a writer go beyond that experience'⁴⁸.

Nonostante il suo sradicamento, però, il rapporto di Naipaul con temi quali quelli di casa ed esilio è paradossale, in quanto, come afferma King, 'he appears to be a writer who has preferred exile to home, but continues to write about home and its problems'⁴⁹. Pur avendo accettato la sua situazione di apolide e di nomade, lo scrittore si interroga e indaga continuamente sulle sue origini e sulla sua patria. A tal proposito, è emblematico il prologo del testo *A Turn in the South* in cui Naipaul racconta come egli abbia deciso di iniziare il suo viaggio per l'America Latina a partire dal paese di un suo collaboratore perché quest'ultimo, alla domanda su cosa avrebbe fatto nel momento in cui avesse perso il lavoro, gli avrebbe risposto che sarebbe ritornato a casa. Incuriosito da una simile risposta, Naipaul, consapevole di non avere neanche uno straccio di terra, 'a patch of the earth'⁵⁰, da poter considerare come assolutamente proprio, si sarebbe imbarcato alla volta dell'America Latina proprio per provare ad immaginare la sensazione di sentirsi a casa in un posto⁵¹. L'ambivalenza dell'atteggiamento di Naipaul può essere spiegata tenendo in considerazione due fattori. In prima istanza, l'abitare, di per sé, rappresenta un paradosso. Scrive Derrida:

⁴⁴ H. Trivedi, 'Locating Naipaul', *Journal of Caribbean Literatures*, pp. 19-31, p. 30.

⁴⁵ R. Nixon, *London Calling. V. S. Naipaul Postcolonial Mandarin*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 17.

⁴⁶ *Idem*, p. 24.

⁴⁷ T. Weiss, *On the Margins. The Art of Exile in V. S. Naipaul*, Massachusetts, The University of Massachusetts Press, 1992, p. 119

⁴⁸ V. S. Naipaul, *Reading and Writing: A Personal Account*, New York, New York Review Books, 2000, pp. 28-29.

⁴⁹ B. King, *The New English Literatures: Cultural Nationalism in a Changing World*, London, Macmillan, 1980, p. 104.

⁵⁰ V. S. Naipaul, *A Turn in the South*, New York, Vintage, 1990, p. 3.

⁵¹ Nel testo, non a caso, si legge: 'Jimmy was as struck by this as I was when Jimmy told: that Howard had something neither Jimmy nor I had, a patch of the earth he thought of as home, absolutely his' (V. S. Naipaul, *A Turn in the South*, cit., p. 3).

Abitare, ecco un valore abbastanza equivoco e capace di *portare fuori strada*: non si abita mai quello che si è abituati a chiamare abitare. Non c'è habitat possibile senza la differenza di questo esilio e di questa nostalgia. Certo. Lo si sa anche troppo bene. Ma non ne consegue che tutti gli esili siano equivalenti. A partire, sì, *partire* da questa riva o da questa derivazione comune, tutti gli espatri restano singolari⁵².

Paradossalmente, l'abitare si percepisce solo ed esclusivamente quando non si abita più, quando si è nella condizione degli esiliati, dei rifugiati, di chi cerca asilo. In secondo luogo, Naipaul tenta, in qualche modo, di ricomporre il *puzzle* della sua esistenza, tanto è vero che i soggetti principali dei suoi testi hanno sempre a che fare con il suo mondo. Come scrive lui stesso: 'when I became a writer those areas of darkness around me as a child became my subjects. The land; the aborigines; the New World; the colony; the history; India; the Muslim world, to which I also felt myself related; Africa; and then England, where I was doing my writing'⁵³. Da questa angolazione, per Naipaul la scrittura si configura come il tentativo supremo di rimettere insieme i cocci di una esistenza frammentaria. Come afferma Gikandi, di per sé, 'the postcolonial text is, above everything else, a text of psychoanalysis in a generic sense: it seeks to understand the genealogy of what we have already labeled the divided localities of postcolonial identities, caught between doctrines of "a natural home" and the grand narratives of the nation-state'⁵⁴. Autobiografia ed esilio, di conseguenza, formano una diade indissolubile. Come scrive Martins: 'whatever the case, the inscription of the subject has proved essential in much of the writing produced in a state of diaspora'⁵⁵. Per lo scrittore, non a caso, la scrittura rappresenta il tentativo supremo di autocomprensione e di autodefinizione, tanto che in 'Two Worlds' si legge: 'everything of value about me is in my books. Whatever extra there is in me at any given moment isn't fully formed. I am hardly aware of it; it awaits the next book'⁵⁶. E ancora: 'I am the sum of my books. Each book, intuitively sensed and, in the case of fiction, intuitively worked out, stands on what has gone before, and grows out of it. I feel that at any stage of my literary career it could have been said that the last book contained all the others'⁵⁷. Scrive, a tal proposito, Agamben:

ogni opera scritta può essere considerata come il prologo (o, piuttosto, come la cera persa) di un'opera mai scritta, che resta necessariamente tale perché, rispetto ad essa, le opere successive (a loro volta preludi o calchi di altre opere assenti) non rappresentano che schegge o maschere mortuarie. L'opera assente, pur non essendo esattamente situabile in una cronologia, costituisce così le opere scritte come *prolegomena o paralipomeni* di un testo inesistente o, in generale, come *parerga*, che trovano il loro vero senso solo accanto ad un *ergon* illeggibile⁵⁸.

Ogni testo di Naipaul rappresenta un frammento, una scheggia che contribuisce al completamento del *puzzle* della sua identità, l'opera assente cui fa riferimento Agamben nel passo proposto.

⁵² J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, cit., pp. 79-80.

⁵³ V. S. Naipaul, 'Two Worlds', cit., p. 191.

⁵⁴ S. Gikandi, *Maps of Englishness*, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 211-212.

⁵⁵ A. B. Martins, 'Writing Home: Autobiography in Salman Rushdie and V. S. Naipaul', *Maringá*, 30, 1, 2008, pp. 85-95, p. 86.

⁵⁶ V. S. Naipaul, 'Two Worlds', cit., p. 181.

⁵⁷ *Idem*, 183.

⁵⁸ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001, p. vii.

Non si tratta, tuttavia, solo di chiarificare la sua personalità. In *The Enigma of Arrival*, infatti, si legge:

I wrote very simply and fast of the simplest things in my memory. I wrote about the street of Port of Spain where I had spent part of my childhood, the street I had intensely studied, during those childhood months, from the security and distance of my own family life and house. Knowledge came to me rapidly during the writing. And with that knowledge, that acknowledgment of myself (so hard before it was done, so very easy and obvious afterwards), my curiosity grew fast. I did other work; and in this concrete way, out of work that came easily to me because it was so close to me, I defined myself, and saw that my subject was not my sensibility, my inward development, but the worlds I contained within myself, the worlds I lived in⁵⁹.

La comprensione di sé, cui Naipaul giunge scrivendo, si accompagna alla ricognizione del mondo in cui è vissuto. Come scrive lui stesso: 'every exploration, every book, added to my knowledge, qualified my earlier idea of myself and the world'⁶⁰. Attraverso la scrittura, Naipaul ricostruisce il suo io esplorando il suo *background* e interrogandosi anche sui fattori che lo hanno determinato, tra essi il colonialismo. Non a caso, fin dall'inizio, gli argomenti principali delle sue narrazioni si intersecano, per lo più, con la politica coloniale. Diversamente da quanto affermato da molti⁶¹, il suo indugiare su questi aspetti non è, quindi, sinonimo di ammirazione nei confronti degli ex-colonizzatori, ma si configura, soprattutto verso la fine della sua carriera, come una sorta di ricognizione degli abusi del colonialismo: 'thinking back to my own past, my own childhood— the only way we have of understanding another's man condition is through ourselves, own experiences and emotions— I found so many abuses I took for granted'⁶². È così che la scrittura diventa un lenitivo che ha il potere di alleviare il dolore causato dalle ferite inferte da una storia all'insegna del trauma. Non a caso, come scrive Naipaul stesso: 'writing strengthened me; it quelled anxiety. And now writing restored me again'⁶³. Ciò non solo perché, come argomenta Kaplan, 'by weaving "here" and "there" together in the space of the imagination, the writer uses fiction to resolve the worst terrors of dislocation and anomie'⁶⁴, ma anche perché, soprattutto nel caso di Naipaul, la scrittura, una sorta di 'working-through'⁶⁵, lo aiuta a ricostruire i motivi della sua 'dis-possession' e gli dà la possibilità di cambiare.

⁵⁹ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, New York, Picador, 2002, pp. 160-161.

⁶⁰ *Idem*, p. 168.

⁶¹ Cfr. S. R. Cudjoe, 'V. S. Naipaul and the Question of Identity', in W. Luis (ed.), *Voices from Under. Black Narrative in Latin America and the Caribbean*, Westport, London, Greenwood Press, 1984, pp. 91-99.

⁶² V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 267.

⁶³ *Idem*, pp. 184-185.

⁶⁴ C. Kaplan, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC, Duke University Press, 1996, p. 39.

⁶⁵ D. LaCapra, *op. cit.*, p. 56.

Parte prima- Geneaologie

Capitolo primo

Società dell'incertezza e globalizzazione

1.1 Liquidità

Libeccio sferza da anni le vecchie mura
e il suono del tuo riso non è più lieto:
la bussola va impazzita all'avventura
e il calcolo dei dadi più non torna⁶⁶.

Turning and turning in the widening gyre
the falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity⁶⁷.

Il concetto di identità è al centro del dibattito di studiosi e critici da ormai molto tempo. Capire il perché non risulta difficile se si pensa alle difficoltà e ai paradossi del mondo contemporaneo. In tutti i telegiornali si parla, sovente, di 'incertezza', di 'precarietà' e di 'crisi', tanto che molti studiosi hanno avvertito l'esigenza di coniare delle espressioni, tra cui 'società dell'incertezza', 'Risikogesellschaft'⁶⁸, 'pensiero debole'⁶⁹, che, ben descrivendo il panorama moderno e la *Stimmung* dominante (che, per certi aspetti, ricorda l'epoca barocca), sono entrate a pieno titolo anche nel linguaggio di tutti i giorni.

Il senso di precarietà cui si è accennato è palpabile già da una prima analisi del quotidiano. La moderna società dei consumi impone, per esempio, l'acquisto a tutti i costi, per cui tutto viene sostituito più che riparato e tutto viene pensato per essere usato e gettato (i kleenex, i bicchieri di carta, i piatti di plastica). È invalso, per di più, l'uso dei moduli e del componibile: si pensi alle proposte dell'Ikea e all'attività del noleggio temporaneo, entrambi nati per appagare desideri momentanei⁷⁰. Come scrive Alvin Toffler: 'transience is the new 'temporariness' in everyday life. It results in a mood, a feeling of impermanence. (...) in this grand sense, transience has always been a part of life. (...). We are, in fact, all citizens of the Age of Transience'⁷¹. Nelle parole dello studioso, la temporalità precipua dell'epoca che si sta vivendo è quella della 'transience', del cambiamento incessante e di ciò che non è permanente.

⁶⁶ E. Montale, 'La casa dei doganieri', in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1996, p. 167.

⁶⁷ W. B. Yeats, 'The Second Coming', in *The Collected Poems of W. B. Yeats*, London, Wordsworth Poetry Library, 2000, p. 158.

⁶⁸ Si veda U. Beck, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2000.

⁶⁹ Si veda P. A. Rovatti, G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁷⁰ Si veda A. Toffler, *Future Shock*, New York, Toronto, London, Sydney, Auckland, Bantam Books, 1990.

⁷¹ *Idem*, p. 45.

Anche gli esseri umani, al pari dei mobili Ikea, subiscono la maledizione della modularità, in quanto devono essere flessibili e in grado di adattarsi alle diverse situazioni che sono chiamati ad affrontare quotidianamente. Zygmunt Bauman, descrivendo quanto definisce l'uomo modulare, afferma: 'qualità mutevoli, monouso e scambiabili (...) un uomo senza essenza. L'uomo modulare si assembla e si smonta da sé. È sì un uomo modulare, ma anche un uomo *che si modella da sé*'⁷². Egli non ha legami stabili e, per questo motivo, può entrar a far parte di un'istituzione e poi decidere di lasciarla senza avere dei rimorsi. Queste caratteristiche dell'uomo moderno sono favorite anche dalle particolari condizioni di lavoro cui oggi si deve sottostare. Il lavoro, elemento fondamentale della vita di ognuno, ha in sé, ora più che mai, elementi di insicurezza e destabilizzazione, per cui bisogna 'sapersi adattare al mutare delle circostanze senza farsi spezzare'⁷³.

Ne consegue che la sicurezza (lavorativa, economica, identitaria) di un tempo sembra aver ceduto il posto, definitivamente, all'insicurezza e alla precarietà, tanto da poter affermare che le parole che meglio si attagliano all'epoca presente sono 'rischio', 'flessibilità' e 'cambiamento'. L'epoca contemporanea, infatti, come direbbe il sociologo Bauman, è l'epoca 'liquida' per eccellenza, in quanto:

i liquidi, a differenza dei corpi solidi, non mantengono di norma una forma propria (...) e sono sempre pronti ed inclini a cambiarla. I fluidi viaggiano con estrema facilità. Essi "scorrono", "traboccano", "si spargono", "filtrano", "tracimano", "colano", "gocciolano", "trapelano"; a differenza dei solidi non sono facili da fermare⁷⁴.

I fattori che contribuiscono a rendere il nostro tempo insicuro e incerto non riguardano solo ed esclusivamente la quotidianità, ma toccando tutti gli ambiti del sapere, nonché tutte le strutture portanti del sistema di pensiero occidentale.

1.2 Là dove regna l'incertezza

In primo luogo, il mondo contemporaneo ha smarrito l'orizzonte di senso che gli era proprio. Ciò soprattutto per il venir meno delle grandi metafisiche che avevano contraddistinto la cultura europea occidentale; Lyotard, ad esempio, scrive: 'la grande narrazione ha perso credibilità, indipendentemente dalle modalità di unificazione che le vengono attribuite: sia che si tratti di racconto speculativo, sia che di racconto emancipativo'⁷⁵. Per Lyotard si sta assistendo al 'declino della potenza unificatrice e legittimante delle grandi narrazioni speculative ed emancipative'⁷⁶ e ciò si traduce nella mancanza di principi e teorizzazioni che possano avere una qualsiasi valenza

⁷² Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Roma, Bari, Laterza, 2000, p. 160.

⁷³ R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 45.

⁷⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma, Bari, Laterza, 2011, pp. xxii-xxiii.

⁷⁵ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 69.

⁷⁶ *Idem*, p. 70.

unificante, come i grandi sistemi metafisici, che fornivano, in passato, un paradigma a cui rifarsi per decifrare i vari aspetti della cangiante realtà fenomenica.

A ciò si aggiunga come ogni sorta di classificazione sembra essere invalidata già a partire dai suoi presupposti, come se il centro fosse de-centrato. Scrive Rovatti: 'che altro è la perdita del centro se non la dichiarazione, la sanzione che il pensiero "forte" è ormai insostenibile? La situazione tipica del pensiero "forte" è infatti quella in cui pensante e pensato, chi pensa e cosa si pensa sono solidali: si tengono in una stretta, in una corrispondenza speculare'⁷⁷. Come mette in evidenza il noto filosofo, il pensiero forte, quello per cui pensante e pensato formano una cosa sola e sono imprescindibili l'uno rispetto all'altro, non è più sostenibile. Proprio come in epoca barocca, l'età contemporanea 'punta i riflettori sull'imperfezione e sull'incompletezza del mondo, insiste sulla nostra limitazione fisica e terrestre' e sull'effimero, simbolo della caducità di tutte le cose. Si pensi al dipinto *Las Meninas* di Velasquez, in cui il pittore, attraverso la moltiplicazione degli assi prospettici e dei punti di osservazione, fa vacillare la visione dell'occhio universale che tutto cataloga e ordina. I protagonisti assoluti del quadro, simbolicamente il centro della composizione, non sono presenti nel dipinto. Sono presenti/assenti, in quanto la loro figura si intravede solo attraverso il riflesso dello specchio. A sottolineare la mancanza dei soggetti principali del dipinto è lo sguardo delle figure in primo piano che è diretto al di fuori dello spazio della rappresentazione. Nel dipinto, come suggerisce Foucault, 'un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce— di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto— che è il medesimo— è stato eliso'⁷⁸. E ancora:

oggi non è più tempo di principi superiori, di fini ultimi, di verità definitive. Una battaglia contro un simile 'pensiero forte' pare ormai anacronistica, e anzi, in quest'epoca di 'ultimi uomini', per dirla con Nietzsche, se si presentasse un sostenitore dei principi superiori, costui susciterebbe la nostra curiosità e forse anche un po' di rispetto: l'ironia che gli riserveremmo nasconderebbe probabilmente un fondo di nostalgia per una condizione che consideriamo irrevocabilmente perduta e non più riattivabile⁷⁹.

Come spiega Foucault, la metafisica che si è imposta nel pensiero odierno occidentale non è quella di stampo platonico, basata su un essere supremo nell'iperuranio e le sue copie terrestri, ma una metafisica 'freed from its original profundity as well as from a supreme being, but also one that can conceive of the phantasm in its play of surfaces without the aid of models, a metaphysics where it is no longer a question of the One Good, but of the absence of God and the epidemic play of perversity'⁸⁰, là dove 'perversity' assume il valore di messa in discussione, continua, quindi epidemica, di qualsiasi tipo di autorità.

Allefalle incolmabili aperte a livello metafisico fanno da contraltare quelle nel linguaggio. Come afferma Kristeva, infatti, 'meaning, identified either within the unity of the multiplicity of

⁷⁷ P. A. Rovatti, 'Trasformazioni nel corso dell'esperienza', in P. A. Rovatti, G. Vattimo (a cura di), *op. cit.*, pp. 29-51, p. 29.

⁷⁸ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 30.

⁷⁹ P. A. Rovatti, 'Trasformazioni nel corso dell'esperienza', *cit.*, p. 44.

⁸⁰ M. Foucault, 'Theatrum Philosophicum', in *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, *cit.*, pp. 165-196, p. 171.

subject, or theory, necessarily guarantees a certain transcendence, if not a theology⁸¹. Se in passato se ne lodava la perfezione divina, oggi si tende a evidenziarne la mancanza di unitarietà e di univocità, nonché 'all its literary ambiguities, epistemic conundrums, and political distractions'⁸². Infatti, nonostante siano dei veri e propri sistemi, le lingue presentano delle falle, manifeste, per esempio, nei giochi linguistici, dovute al fatto che i singoli segni linguistici non hanno quasi mai un significato univoco. A tal proposito, Derrida afferma: 'non ci sarà nome unico, foss'anche il nome dell'essere'⁸³. Sebbene il filosofo metta in risalto questo aspetto in molti suoi scritti, è in *Des tours de Babel*⁸⁴ che egli mette pienamente a fuoco la portata e le conseguenze di questa sua posizione. Scegliendo di intitolare il suo saggio sulla traduzione in questo modo, Derrida pone i traduttori del testo, per via delle diverse interpretazioni che possono essere date alle parole del titolo, in una posizione problematica. 'Des', infatti, può significare 'delle', ma anche 'sulle', 'dalle'; 'tour', parimenti, può voler dire 'torri', ma anche 'viaggi', 'giri', senza tenere in conto che 'des' e 'tour', se pronunciati insieme, hanno lo stesso suono di 'détour', parola che, a sua volta, può significare 'deviazione', ma anche 'svolta'. Lo scopo del filosofo sembra essere quello di far intuire l'improbabilità di un sistema unico e univoco sottostante, di cui il linguaggio sarebbe il tramite privilegiato. Come direbbe, ancora una volta, Foucault, ne consegue che 'la grande utopia è rappresentata dall'idea di giungere ad un linguaggio in cui non c'è confusione'⁸⁵. Esso, infatti,

sulla linea della morte, riflette se stesso: incontra qualcosa come uno specchio; e per fermare questa morte che lo fermerà, dispone di un solo potere: quello di far nascere in sé la propria immagine in un gioco di specchi il quale, a sua volta, non ha limiti. Al fondo dello specchio dove esso ricomincia, per arrivare di nuovo al punto in cui è pervenuto (quello della morte), ma beninteso per scartarla di nuovo, s'intravede un altro linguaggio⁸⁶.

L'immagine del linguaggio che si specchia è centrale in quanto implica la sua reduplicazione infinita, che gli consente di posporre la morte, all'infinito. Da questa prospettiva le parole, lungi dall'assumere un significato dato per sempre, si arricchiscono di valenze semantiche infinite. Ciò è possibile per le capacità intrinseche del linguaggio di sdoppiarsi, di moltiplicarsi e per il suo essere in eccesso. 'In eccesso, poiché (...) non può più evitare di auto-moltiplicarsi – come se fosse affetto da una malattia interna di auto-proliferazione, per cui viene a trovarsi, in rapporto con se stesso, sempre al di là del limite; non parla che sotto forma di supplemento'⁸⁷. Come afferma Derrida, infatti, 'le supplément, ici, n'est pas, n'est pas un étant (on). Mais il n'est pas non plus un simple non-étant (mé on). Son glissement le dérobe à l'alternative simple de la presence et de l'absence. Tel est le danger'⁸⁸. Da questa prospettiva, un linguaggio 'che trova in sé la possibilità di

⁸¹ J. Kristeva, 'Desire in Language', in K. Oliver (ed.), *The Portable Kristeva*, New York, Columbia University, 1997, pp. 93-113, p. 93.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ J. Derrida, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 57.

⁸⁴ J. Derrida, 'Des Tours de Babel', in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee di traduzione*, Milano, Bompiani, 1985, pp. 367-418.

⁸⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit.

⁸⁶ M. Foucault, 'Il linguaggio all'infinito', in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 73-85, p. 74.

⁸⁷ *Idem*, p. 83.

⁸⁸ J. Derrida, *La dissémination*, cit., p. 124.

sdoppiarsi, di ripetersi, di far nascere il sistema verticale degli specchi, delle immagini di se stesso e delle analogie⁸⁹, è un sistema che diventa a-sistematico e che fa della trasgressione il suo nome tutelare. È così che:

in questo linguaggio la pretesa di dire tutto non è solo quella di travalicare i divieti; ma quella di procedere fino al limite del possibile. Il dispiegamento accurato di tutte le configurazioni eventuali, il disegno, in una rete sistematicamente trasformata, di tutte le diramazioni, inserzioni e interpretazioni che il cristallo umano consente per la nascita di grandi formazioni splendenti, mobili e in definitivamente prolungabili⁹⁰.

Travalicare, pretendere di dire tutto, diventa, allora, il modo precipuo attraverso cui il linguaggio riesce a reinventarsi continuamente, evitando mortali incrostazioni, che potrebbero immobilizzarlo e condurlo alla morte.

Da questa prospettiva, il pensiero di portare a compimento e di totalizzare, come nel caso della torre del Genesi, su cui disquisisce Derrida, senza incorrere in omissioni e imperfezioni, è destinato allo smacco, in quanto anche il linguaggio, ormai alleggerito di 'ogni pesantezza ontologica'⁹¹, sembra testimoniare 'the provisional nature of all truths'⁹².

1.3 Popular culture

In questo scenario, anche la sacralità e la devozione di cui erano infusi alcuni settori della vita quotidiana sembrano venir meno. L'arte, per esempio, essendo entrata nella sfera della sua riproducibilità infinita⁹³, sembra aver perso l'aura che la contraddistingueva. Come direbbe Huysen, 'that old notion of art: no touching, no trespassing. The museum as a temple, the artist as a prophet, the work as relic and cult object'⁹⁴, con l'avvento dell'epoca postmoderna, sembra del tutto superata. Allo stesso modo, la cultura, intesa come 'high culture', è stata declassata. Ciò, soprattutto, per via del significato, tutto nuovo, associato al termine 'cultura', che viene a perdere la connotazione originaria di 'civiltà' intrinseca nell'etimo della parola stessa. Come mette in evidenza Williams, infatti, l'etimologia del termine rinvia al verbo latino *colere*, che implica la coltivazione, e, quindi, il lavoro. Scrive, a tal proposito, lo studioso:

colere had a range of meanings: inhabit, cultivate, protect, honour with worship. Some of these meanings eventually separated, though still with occasional *overlapping*, in the derived nouns. Thus inhabit developed though still with occasional overlapping, in the derived nouns.(...) *Cultura* took on the main meaning of cultivation or tending, including, as in Cicero, *cultura animi*, though with subsidiary medieval meanings of honour and worship⁹⁵. (corsivo mio)

⁸⁹ *Idem*, p. 84.

⁹⁰ *Idem*, p. 79.

⁹¹ *Idem*, p. 83.

⁹² S. Rushdie, 'Imaginary Homelands', in *Imaginary Homelands*, London, Granta Books and Penguin Books, 1992, pp. 9-21, p. 12.

⁹³ Si veda W. Benjamin, *L'opera d'arte nel periodo della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2011.

⁹⁴ A. Huysen, 'Mapping the Postmodern', *New German Critique*, 33, 1984, pp. 5-52, p. 6.

⁹⁵ R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana Press, 1988, p. 87.

Il lemma 'cultura', originariamente, veniva associato al lavoro manuale, all'abitare, alla coltivazione e, solo in seguito, venne impiegato per indicare la 'cultura animi'. Anche la lingua tedesca mette in luce questo aspetto. Nella lingua germanica, infatti, si hanno due parole che, solitamente, vengono impiegate per indicare la cultura. Si tratta di *Kultur* che significa, per lo più, 'civilizzazione', e il suo opposto, *Bildung*, che viene generalmente tradotto con il termine 'formazione'. Come dimostra l'etimologia della parola, nonché la storia del termine nella lingua tedesca, 'cultura', etimologicamente, è strettamente interrelato a quello di civilizzazione, che, a sua volta, implica il duro lavoro per uscire dallo stato di natura e il progresso. Ciò è tanto più evidente se si pensa alla cultura come una vera e propria costruzione/produzione umana che, in quanto tale, si contrappone alla natura e, anzi, 'denota l'attività di un gruppo volta a modificare in senso produttivo il mondo naturale'⁹⁶. 'Nasce da qui la identificazione di cultura con *civiltà*, intesa in senso evoluzionistico come massimo grado di potenziale e sviluppo della civiltà'⁹⁷. Da questa prospettiva, non sfuggirà come la cultura, generalmente, venga intesa come la cultura elitaria, basata sulla conoscenza. A partire da Williams, essa si svincola da questa logica e assume il significato di 'modo di pensare', nella fattispecie, lo studioso la definisce 'structure of feeling', 'shape'. Essa rientra nella sfera dell'ordinario e della vita quotidiana:

Culture is ordinary: that is where we must start. To grow up in that country was to see the shape of a culture, and its modes of change. (...) every human society has its own shape, its own purposes, its own meanings. Every human society expresses these, in institutions, and in arts and learning. The making of a society is the finding of common meanings and directions, and its growth is an active debate and amendment under pressures of experience, contact, and discovery, writing themselves into the land. The growing society is there, yet it is also made and remade in every individual mind. The making of a mind is, first, the slow learning of shapes, purposes, and meanings, so that work, observation and communication are possible. Then, second, but equal in importance, is the testing of these in experience, the making of new observations, comparisons, and meanings. A culture has two aspects: the known meanings and directions, which its members are trained to; the new observations and meanings, which are offered and tested⁹⁸.

Cessando di essere sinonimo di 'raccolta di informazioni', essendo accostata, al contrario, all'esperienza, la cultura si arricchisce di nuovi saperi e apre le porte a tutti i tipi di produzione artistica, anche quella popolare. In questo contesto, 'knowledge is no longer monumental and monolithic but differentiated and nomadic'⁹⁹. È così che la cultura diventa democratica. Essa non è più solo quella degli aristocratici, ma anche quella del proletariato, dei contadini. Essa 'offers (...) a more democratic prospect for appropriating and transforming everyday life. For whatever its actual limits, people live through culture, not alongside it'¹⁰⁰. Come afferma Chambers: 'until quite recently popular culture has lacked a "serious" discourse. It was invariably dissociated from intellectual life, usually considered its demonic antithesis, and so was completely

⁹⁶ A. Marzola (a cura di), *Englishness. Percorsi nella cultura britannica del Novecento*, Roma, Carocci, 1999, p. 23.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ R. Williams, 'Culture is Ordinary', in C. Pagetti, O. Palusci (a cura di), *The Shape of a Culture. Il dibattito della cultura inglese dalla rivoluzione industriale al mondo contemporaneo*, Roma, Carocci, 2005, pp. 129-131, pp. 130-131.

⁹⁹ *Idem*, p. 193.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 13.

underrepresented in theory, except by negation; in other words, it was not "culture"¹⁰¹. Come scrive ancora Chambers:

Official culture, preserved in art galleries, museums, and university courses, demands cultivated tastes and a formally imparted knowledge. It demands moments of attention that are separated from the run of daily life. Popular culture, meanwhile, mobilized the tactile, the incidental, the transitory, the expendable; the visceral¹⁰².

Solitamente, come sottolinea lo studioso, la cultura alta rinvia a una dimensione ulteriore rispetto alla vita reale. Essa, infatti, implica 'cultivated tastes', la cui origine è da ricercarsi nella loro trasmissione nei luoghi a ciò preposti, ovvero la scuola e l'università, là dove il potere viene esercitato a tutto tondo. La cultura ufficiale, quella che si respira nei luoghi da sempre considerati come i templi culturali per eccellenza, tra cui i teatri e i musei, deve farsi da parte per dare visibilità anche alla cultura popolare, che si configura come viscerale, tattile, transitoria, per riprendere gli aggettivi impiegati da Chambers. Poiché è frutto della vita di ogni giorno, quella vissuta e incarnata da ognuno, la cultura popolare è un prodotto della strada. Si pensi ai graffiti, al pop, alla fotografia, al cinema e alla pubblicità. Queste arti, frutto del sapere subalterno, hanno portato 'a uno sconvolgimento della tradizione'¹⁰³ e, invitando 'a una liquidazione generale'¹⁰⁴, hanno decretato la declassazione della cultura alta: 'the previous authority of culture, once respectfully designed with a capital C, no longer has an exclusive hold on meaning. 'High culture' becomes just one more subculture, one more option, in our midst'¹⁰⁵. Perdendo il suo *status* di cultura per eccellenza, la 'high culture' ha assunto il valore di subcultura, ovvero di una cultura tra le tante.

1.4 Tra locale e globale

Un altro aspetto non trascurabile che ha contribuito e contribuisce alla formazione diffusa di un senso di confusione e di perdita degli usuali punti di riferimento è il fenomeno della globalizzazione. A prescindere dalle questioni economiche, che, comunque, sono importanti, la globalizzazione ha, quindi, dei risvolti rilevanti anche a livello culturale e personale. È per questo motivo che, come suggerisce Janet Abu-Lughod¹⁰⁶, bisogna soffermarsi anche sulle 'nuances of the concrete, as they are embedded in the lives of people'¹⁰⁷, allo scopo di indagare il modo in cui, ogni giorno, la globalizzazione influisce sulla vita di ognuno. Come precisa Anthony Giddens, infatti, 'è sbagliato pensare che la globalizzazione riguardi solo i grandi sistemi, come l'ordine

¹⁰¹ I. Chambers, 'Waiting on the End of the World', in D. Morley, K. H. Chen (eds), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, New York, Routledge, 1996, pp. 201-211, p. 204.

¹⁰² I. Chambers, *Popular Culture. The Metropolitan Experience*, London, New York, Routledge, 1993, p. 12.

¹⁰³ Si veda W. Benjamin, *L'opera d'arte nel periodo della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2011, p. 9.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ I. Chambers, *Popular Culture. The Metropolitan Experience*, cit., p. 194.

¹⁰⁶ J. Abu-Lughod, 'Going Beyond Global Bubble', in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke, Macmillan, 1991, pp. 131-137.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 131.

finanziario mondiale: essa non tocca solo ciò che sta 'fuori', remoto e distante dall'individuo, ma è anche un fenomeno interno, che influisce sugli aspetti intimi e personali della nostra vita'¹⁰⁸.

Il senso di confusione alimentato dalla globalizzazione è dovuto a molteplici fattori. Si pensi, per esempio, a come, a livello internazionale, essa, pur presupponendo l'unificazione, implica l'assenza di un centro di potere. Come scrive Bauman:

A voler scavare il suo significato più profondo, l'idea di globalizzazione rimanda al carattere indeterminato, ingovernabile e autopropulsivo degli affari mondiali; ancora fa pensare all'assenza di un centro, di una sala di comando, di un consiglio di amministrazione, di un ufficio di direzione. La globalizzazione è 'il nuovo disordine mondiale' di Jowitt espresso con altro nome'¹⁰⁹.

Per il noto sociologo, il fenomeno ha un carattere 'indeterminato, ingovernabile e autopropulsivo', privo di un centro. Globalizzazione diventa, allora, sinonimo di 'disordine mondiale', per cui nessuno stato può assurgere al ruolo di *leader*, tanto è vero che, come sottolineano Hardt e Negri, 'né gli Stati Uniti, né alcuno stato nazione costituiscono attualmente il centro di un progetto imperialista. L'imperialismo è finito. Nessuna nazione sarà un *leader* mondiale come lo furono le nazioni europee moderne'¹¹⁰. La globalizzazione, di conseguenza, ha il vantaggio/lo svantaggio di oltrepassare l'autorità dello stato-nazione, che non riesce ad imporre le sue regole su scala mondiale e globale.

A ciò si aggiunga che essa implica un alto grado di interrelazione tra stati e organismi internazionali, la cui conseguenza primaria è la problematizzazione del concetto e del principio di democrazia. Si pensi a come una decisione di uno stato possa influenzare la condizione di tutti gli altri. Ad esempio, la decisione di tagliare progressivamente, a scopi di lucro, gli alberi della foresta amazzonica da parte del governo centrale causa non pochi problemi ambientali, danneggiando tutto il globo. Allo stesso modo, gli organismi sovranazionali come la NATO e l'Unione Europea possono decretare e influenzare le politiche interne dei paesi contraenti. Come scrive Held: 'i confini territoriali costituiscono il criterio in base al quali gli individui sono inclusi o esclusi dalla partecipazione a decisioni che influenzano la loro vita (...), ma i risultati di tali decisioni spesso esorbitano dai confini nazionali'¹¹¹. A livello nazionale e internazionale, quindi, la globalizzazione mette a dura prova il potere, l'autorità, la responsabilità e la nazione stessa. Essa, per di più, è un evento che ogni cittadino subisce e non qualcosa che fa o che può controllare. Per usare le parole di Bauman:

globalizzazione non è quanto attiene a ciò che tutti noi, a almeno quelli tra noi dotati di maggiore iniziativa e risorse, vorremmo o spereremmo di *fare*; bensì a ciò *che si sta accadendo*. L'idea di globalizzazione si riferisce espressamente alle forze anonime di von Wright, che operano nella vasta 'terra di nessuno'–

¹⁰⁸ A. Giddens, *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, cit., p. 24.

¹⁰⁹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Roma, Bari, Laterza, 2008, p. 67.

¹¹⁰ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 15.

¹¹¹ D. Held, 'Democracy and Globalization', in D. Archibugi, D. Held, M. Koehler (eds), *Re-imagining Political Community*, Cambridge, Polity Press, 1981, pp. 11-27, p. 24.

nebbiosa e melmosa, impossibile da attraversare e da dominare, al di sopra delle capacità che ciascuno di noi ha di progettare e agire¹¹².

1.5 Svolte identitarie

La globalizzazione, insieme alla cultura postmoderna e al venir meno delle grandi metafisiche del passato, dato il senso di smarrimento che crea, ha un risvolto importante sulle identità che, come afferma Hall¹¹³, spesso implicano un ritorno al locale e il ripiegamento sulle proprie origini. Si pensi, per esempio, all'attenzione che qui in Italia, negli ultimi anni, si sta dando alle massime espressioni della cultura popolare attraverso la riscoperta di canti e balli della tradizione, pizzica e tarantella comprese, ma anche ai testi della tradizione popolare. La globalizzazione, per esempio, se, da un lato, provoca l'omogeneizzazione degli usi e costumi mondiali, che si traduce nella cosiddetta Mcdonaldizzazione¹¹⁴, implicante la cancellazione delle differenze e l'uniformazione alla massa e al *trend* dominante, dall'altro tende a far sì che si voglia riscoprire la propria cultura e le proprie origini, rendendo inevitabili le domande sulla propria natura e sulla propria identità. Scrive Harvey: 'ma è proprio a questo punto che incontriamo la reazione opposta che può essere sintetizzata come ricerca di un'identità personale o collettiva, la ricerca di ormezzi sicuri in un mondo che cambia'¹¹⁵. L'incertezza dominante ha avuto, e continua ad avere, una forte ricaduta sulla ricerca di un qualcosa che possa compensare, in qualche modo, questo *status* della condizione postmoderna e globale. Da qui il forte desiderio, avvertito da molti, di creare dei legami saldi che diano sicurezza e siano, così, delle ancore che consentano di non andare alla deriva. Come afferma Toby Miller, 'we are in a crisis of belonging, of who, what, when and where. More and more people feel as though they *do not* belong, and more and more people are *applying* to belong, and more and more people are not *counted as belonging*'¹¹⁶. Bauman parla, a tal proposito, di *voglia di comunità*¹¹⁷. L'espressione si rifà al desiderio e alla ricerca di una identità che possa creare un senso di appartenenza e che possa fornire degli appigli che attutiscano il senso di naufragio e instabilità dominanti nella coscienza contemporanea. Scrive lo studioso: 'la *comunità ci manca* perché ci manca la sicurezza, elemento fondamentale per una vita felice, ma che il mondo di oggi è sempre meno in grado di offrirci e sempre più riluttante a promettere'¹¹⁸. Da qui, probabilmente, la voglia di riscoprire le proprie tradizioni e le proprie origini, in quanto, come afferma Hall,

histories come and go, peoples come and go, situations change, but somewhere down there is throbbing the culture to which we all belong. It provides a kind of ground for our identities, something to which we

¹¹² Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, cit., p. 68.

¹¹³ Si veda S. Hall, 'The Question of Cultural Identity', in S. Hall, D. Hell, D. Hubert, K. Thomson (eds), *Modernity. An Introduction in Modern Studies*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell, Publishing, 2006, pp. 596-635.

¹¹⁴ Ovvero l'uniformazione alla cultura americana, rappresentata dalla sua azienda più famosa e diffusa al mondo, McDonald's, basata, per lo più, sull'estrema razionalizzazione del processo economico per trarre il massimo profitto possibile a discapito dell'umanità delle persone e della loro identità.

¹¹⁵ D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., p. 369.

¹¹⁶ T. Miller, 'Culture, Dislocation, and Citizenship', in E. Elliott, J. Payne, P. Ploesch (eds), *Global Migration, Social Change and Cultural Transformation*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 165-186, p. 165.

¹¹⁷ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Roma, Bari, Laterza, 2007.

¹¹⁸ *Idem*, p. V.

can return, something solid, something fixed, something stabilized, around which we can organize our identities and our sense of belongingness¹¹⁹.

Nonostante il cambiamento continuo di storie, voci, genti, situazioni, le identità nazionali danno la parvenza di esser dei punti fermi per ognuno. Scrive Hall:

I can't speak of the world but I can speak of my village. I can speak of my neighbourhood, I can speak of my community'. The face to face communities that are knowable, that are locatable, one can give them a place. One knows what the voices are— one knows what the faces are. The recreation, the reconstruction of imaginary, knowable places in the face of the global postmodern which has, as it were, destroyed the identities of specific places, absorbed them into this post-modern flux of diversity¹²⁰.

Le identità, allora, diventano un modo per sentirsi a casa, partecipi di un tutto e, quindi, protetti. Non a caso, infatti, la parola comunità 'emana una sensazione piacevole, qualunque cosa tale termine possa significare. "Vivere in una comunità", "far parte di una comunità" è qualcosa di buono'¹²¹. Come sottolinea Bauman, il termine ha solitamente una connotazione positiva per due ordini di ragioni, *in primis* perché rievoca 'un posto intimo e confortevole'¹²² e, in secondo luogo, perché in una comunità 'possiamo contare sulla benevolenza di tutti'¹²³.

Questo atteggiamento nei confronti della propria nazione e il ripiegamento sulle origini che ne deriva, se non opportunamente controllati, possono essere, però, causa di nazionalismi, tanto che, come ribadisce Anderson: 'la realtà è evidente: la fine dell'era del 'nazionalismo', così a lungo profetizzata, non è minimamente in vista. Anzi, la 'nazion-ità' è il valore più universalmente legittimato nella vita politica del nostro tempo'¹²⁴. Essendo la fine del nazionalismo lungi dall'essere vicina, anzi, più che mai lontana, è necessario interrogarsi sulla 're-emergence of questions of ethnicity, of nationalism'¹²⁵. È così che 'the obduracy, the dangers and the pleasures of the rediscovery of identity in the modern world, inside and outside of Europe— places the question of cultural identity at the very centre of the contemporary political agenda'¹²⁶. Bisogna, quindi, stare attenti a non cadere nella trappola che le identità possono tendere, e tener conto dell'altra faccia della medaglia della questione. Quello dell'identità, infatti, è un vero e proprio problema culturale, soprattutto se si pensa a quante guerre sono state combattute e si combattono ancora oggi in suo nome. Esempi eclatanti sono stati il conflitto hutu/tutzi in Rwanda nel non lontano 1994, la guerra fratricida nei Balcani, la contrapposizione tra ebrei e palestinesi, solo per ricordare alcuni casi. Non è inusuale, infatti, che le questioni identitarie vengano strumentalizzate da ideologie e nazionalismi che hanno basato il proprio potere su concetti come appartenenza e non-appartenenza.

¹¹⁹ S. Hall, 'Negotiating Caribbean Identities', *New Left Review*, 209, 1995, pp. 3-14, p. 4.

¹²⁰ S. Hall, 'The Local and the Global', in A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, cit., pp. 19-39, p. 35.

¹²¹ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., p. 11.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Idem*, p. 12.

¹²⁴ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2009, p. 22.

¹²⁵ S. Hall, 'The Local and the Global', cit., p. 35.

¹²⁶ *Ibidem*.

1.6 Pensiero nomade

Stando così le cose, è necessario rivedere i contorni di alcuni paradigmi della cultura occidentale, tra cui quello dell'identità, partendo dal presupposto che oggi, come nel passato, ciò che sta collassando non è la realtà di per sé, ma proprio la visione occidentale del mondo. È la cosiddetta presunta razionalità dell'Occidente che non tiene più: l'olocausto, lungi dall'essere solamente un evento storico, rappresenta proprio questo scacco; esso si configura come un punto interrogativo che deve essere indagato, in quanto, come afferma Agamben, 'dire che Auschwitz è "indicibile" o "incomprensibile" equivale a *euphemein*, ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio; significa, cioè, quali che siano le intenzioni di ciascuno, contribuire alla sua gloria'¹²⁷. È allora che la *shoah* deve essere considerata come uno spartiacque nella coscienza europea che ha la capacità di far affiorare e intuire come la cultura occidentale sia in difetto. Chambers, in 'Waiting on the End of the World?', titolo allusivo e significativo, afferma:

it is certainly imprecise and perhaps a little ungenerous to suggest that postmodernity merely entertains the idea of the 'end of the world'. More suggestively, and more accurately, it can be read to suggest the potential ending of *a world*: a world of European, enlightened rationalism and its metaphysical and positivist variants¹²⁸.

Più che la fine del mondo, per usare le parole dello studioso, quello di cui sembra di poter vedere decretata la fine è il mondo occidentale insieme al suo estremo razionalismo, alla sua metafisica e alla sua grammatica. La sintassi occidentale ha perso significato, in quanto 'old meanings do indeed find themselves meaning-less. There is a new complexity that can be received either as an extension of sense or as a manifesto of its eventual dissipation'¹²⁹. Le tassonomie con cui si catalogava la realtà non riescono più a ingabbiare l'estrema complessità del reale, neanche estendendo e allargando le maglie delle varie categorie. Più precisamente, 'what is undoubtedly collapsing is an earlier confidence in assigning an equivocal sense of the 'real' conceived of in terms of a rationalist paradigm that produces a complete and potentially exhaustive sense of knowledge'¹³⁰. A differenza del passato, la fiducia nella netta corrispondenza tra 'pensante e pensato', per ricordare le parole di Rovatti, nonché tra le parole e le cose, non ha più senso di esistere. È necessario, di conseguenza, una rivisitazione delle categorie dominanti. Ciò non vuol dire che il passato debba essere abbandonato. Esso, al contrario, deve essere 'reworked and re-sited from another vantage point: its traces are not merely accumulative, they are also polidimensional and re-scriptable. Put in other words, the world we inherit and in habit can still be transformed'¹³¹, in quanto, per usare ancora le parole di Chambers: 'the stars do not disappear, but the constellation changes shape'¹³².

¹²⁷ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 30.

¹²⁸ I. Chambers, 'Waiting on the End of the World', cit., p. 202.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Idem*, p. 203.

¹³¹ *Idem*, p. 206.

¹³² *Idem*, p. 204.

Il decentramento dalla modalità di pensiero occidentale può avvenire in molti modi. Una di queste consiste nel fare del nomadismo una costante di pensiero della propria vita. Avere una fissa dimora, infatti, rientra a pieno titolo nel paradigma occidentale, poiché, il desiderio di sentirsi a casa, al sicuro, va di pari passo con la tendenza al dominio tipica della cultura dell'Occidente. Come mette in evidenza Heidegger, la lingua tedesca dimostra chiaramente questo aspetto. Il verbo essere, *sein* all'infinito, *bist* alla prima persona singolare dell'indicativo, etimologicamente, rinvia al verbo *bauen* (*to build* in inglese), generalmente tradotto in italiano con 'costruire', che, etimologicamente, deriva da *buon*, traducibile con l'italiano 'abitare'. È così che 'ich bin, du bist mean: I dwell, you dwell'¹³³. Come osserva il filosofo, di conseguenza, l'essenza dell'essere, in occidente, si esprime, fundamentalmente, nell'abitare. Ciò è tanto più evidente se si pensa a come:

sapere dove si va, tracciare fiduciosamente la carta geografica del mondo e renderla uno spazio domestico e 'un luogo più sicuro' è l'espressione di una particolare formazione storica. Qui la rappresentazione del soggetto e le rappresentazioni del mondo diventano una cosa sola: un solo quadro racchiuso nella cornice astratta della ragione e della rassicurazione universale di un umanesimo che ha per centro il soggetto¹³⁴.

Bisogna svincolarsi, allora, dalla logica del soggetto e del possesso, tipici della modalità di pensiero dell'occidente, e avvicinarsi maggiormente alla logica del pensiero 'orientale'. Si pensi al Giappone. Come documenta Barthes, infatti, nelle case giapponesi,

non c'è alcun luogo che designi la benché minima proprietà: né seggiola, né letto, né tavola a partire da cui il corpo possa costituirsi in soggetto (o padrone) d'uno spazio: il centro è rifiutato (bruciante frustrazione per l'uomo occidentale, provvisto ovunque della sua poltrona, del suo letto, proprietario di una collocazione domestica (...)) non c'è nulla da afferrare. Il satori è un sistema più o meno forte (per nulla solenne) che fa vacillare la conoscenza, il soggetto: provoca un *vuoto di parola*¹³⁵.

A differenza dei giapponesi, gli occidentali sembrano avvertire 'la necessità di appartenere, di essere residenti, abitanti di un luogo sicuro. La casa ci attira verso questo senso dell'appartenenza. Sentirsi a casa significa possedere sia lo spazio fisico che quello simbolico in cui ci si muove, nonché disperderne il senso del sé'¹³⁶. Avere una dimora fissa non vuol dire solamente esaudire il desiderio di protezione di ogni essere umano, soprattutto occidentale, ma voler affermare il proprio ego e il proprio essere, occupare una posizione dominante, attraverso la 'dispersione del sé' di cui parla lo studioso. A ciò si aggiunga anche che 'la passione di sradicare l'alterità dalla terra è anche la passione della casa, la patria, la dimora, che autorizza e premia questo desiderio'¹³⁷. Il risiedere e l'abitare implicano il possedere e l'esercizio del potere. Non è un caso che il pensiero

¹³³ M. Heidegger, 'Building Dwelling Thinking', in *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper Colon Books, 1971, pp. 1-9, p. 2.

¹³⁴ I. Chambers, *Sulla soglia del mondo: L'altrove dell'Occidente*, Roma, Meltemi, 2003, p. 204.

¹³⁵ R. Barthes, *L'impero dei segni*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 7-8.

¹³⁶ I. Chambers, *Sulla soglia del mondo*, cit., p. 228.

¹³⁷ *Idem*, p. 219.

occidentale tenda a concepire come oggetti da possedere anche beni immateriali come la lingua¹³⁸ (si pensi all'idioma inglese e a come esso venga spesso pensato come di legittima proprietà degli inglesi). In realtà, come scrivono Palusci e Bertacco, 'the territoriality of languages, and of English in particular, does not hold anymore. (...) In other words, the colonial experience had a dramatic effect on the English language itself'¹³⁹). All'opposto, l'essere spaesati, il non avere una fissa dimora, destabilizza e induce alla riflessione sulla propria posizione nel mondo. In questa ottica, lo spaesamento, la migrazione e il nomadismo sono centrali al fine di mettere in discussione la centralità occidentale. Come afferma Chambers:

insistere sulle conseguenze ontologiche di pensare al locale, di pensare al luogo e alla dimora, significa insistere sui *limiti* potenti di uno spazio esecutivo in cui non vengono soltanto sanciti il linguaggio, la storia e la tradizione che mi costituiscono come 'soggetto': qui, nella carne, la mia identità (sessuale, di genere, etnica e sociale) è collocata, mobilizzata, disciplinata, ma anche superata¹⁴⁰.

Lo spazio locale assume i connotati di uno 'spazio esecutivo' che ha il potere di sclerotizzare, di normalizzare, di disciplinare, per usare dei termini cari a Foucault, il soggetto. Da questa angolazione, essere spaesati, quindi de-centrati, diventa un dovere morale. Il nomadismo, di conseguenza, non deve essere inteso solamente come fenomeno fisico. Essere 'unhomely', bene inteso, non vuol dire essere dei viaggiatori imperterriti. Said, infatti, usa la metafora del viaggio applicandola all'esperienza intellettuale. Per lo studioso di origine palestinese, essere nomadi è una vera e propria 'metaphorical condition'¹⁴¹ che rappresenta 'the state of never being fully adjusted, always feeling outside the chatty, familiar world inhabited by natives, so to speak, tending to avoid and even dislike the trappings of accommodation and national well-being'¹⁴². Essere nomadi non è, quindi, solamente una condizione fisica, ma, soprattutto intellettuale, in quanto consente di disincagliarsi dalle maglie della *routine* intellettuale. Nelle parole di Braidotti:

il nomadismo a cui mi riferisco ha a che fare con quel tipo di coscienza critica che si sottrae, non aderisce a formule del pensiero e del comportamento socialmente codificate. Non tutti i nomadi viaggiano per il mondo (...). Lo stato nomade, più che dall'atto del viaggiare, è definito da una presa di coscienza che sostiene il desiderio del ribaltamento delle convenzioni date: è una passione politica per la trasformazione o il cambiamento radicale¹⁴³.

Il nomadismo, quindi, non è altro che una nuova 'coscienza critica' che si pone in contrasto con tutte le convenzioni sociali e i 'comportamenti codificati' allo scopo di attuare una vera e propria rivoluzione di pensiero. Esso 'è una forma intellettuale; non è tanto quindi essere senza fissa

¹³⁸ Cfr. K. Russo, *Practices of Proximity: The Appropriation of English in Australian Indigenous Literature*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2010.

¹³⁹ O. Palusci, S. Bertacco (eds), *Postcolonial to Multicultural. An Anthology of Texts from the English-Speaking World*, Milano, Hoepli, 2004, p. 11.

¹⁴⁰ I. Chambers, *Sulla soglia del mondo*, cit., pp. 220-221.

¹⁴¹ E. Said, 'Intellectual Exile: Expatriates and Marginals', in M. Bayoumi, A. Rubin (eds), *The Edward Said Reader*, London, Granta Books, 2000, pp. 368-381, p. 373.

¹⁴² *Idem*, p. 373.

¹⁴³ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi: Transizioni e identità postnazionaliste*, Roma, Luca Sossella, 2002, p. 14.

dimora, quanto la capacità di ricreare la propria dimora ovunque¹⁴⁴. Si tratta, per lo più, di un nomadismo di tipo epistemologico, un modo di concepire la realtà che non si basa sulla messa a punto di concezioni stabili, fisse, e, quindi, immutabili, ma sul continuo mettere in discussione i valori presumibilmente stabiliti, i miti che caratterizzano la vita di ognuno. Come afferma Galimberti:

l'orientamento vuole proprio una de-mitizzazione dei miti un tempo funzionali e oggi dis-funzionali alla comprensione del mondo, vuole un radicale superamento dell'inerzia della mente, della sua passività, per un pensiero venturoso che sappia liberarsi dalle idee stantie, per incontrare le idee nuove, da non bruciare sul nascere, ma con le quali intrattenersi, perché le idee sono fragili come cristalli, ma talvolta cariche di una forza capace di distruggere le nostre abitudini mentali¹⁴⁵.

I miti, infatti, non sono altro che 'idee semplici', mai messe in discussione e profondamente radicate nell'anima, la cui caratteristica precipua risiede nella loro capacità di rassicurare. Non imponendo l'uso della critica e, consentendo di evitare qualsiasi sforzo intellettuale, essi contribuiscono a placare l'inquietudine naturale dell'uomo, barricato allo stadio, oscuro, del sonno, là dove regna l'impenetrabilità razionale:

A differenza delle idee che *pensiamo*, i miti sono idee che ci *possiedono* e ci governano con mezzi che non sono logici, ma psicologici, e quindi radicati nel fondo della nostra anima, dove anche la luce della ragione fatica a far raggiungere il suo raggio. E questo perché i miti sono idee semplici che noi abbiamo mitizzato perché sono comode, non danno problemi, facilitano il giudizio, in una parola ci rassicurano, togliendo ogni dubbio alla nostra visione del mondo che, non più sollecitata dall'inquietudine delle domande, tranquillizza le nostre coscienze beate che, rinunciando al rischio dell'interrogazione, confondono la sincerità dell'adesione con la profondità del sonno¹⁴⁶.

In un momento storico in cui tutto è in continuo movimento, e in cui i termini 'precarietà', 'insicurezza', 'caducità', 'incertezza', 'vulnerabilità' sembrano essere termini chiave, anche tali idee devono essere rivisitate, pena la mancata comprensione della realtà circostante. Mettere al vaglio tali idee, 'de-mitizzarle', implica, infatti, non solo la loro *crisi*, ma anche il cambiamento dell'esistenza di ognuno. Da questa prospettiva, 'la coscienza nomade è affine a ciò che Foucault chiama "contro memoria"; è una forma di resistenza all'assimilazione e all'omologazione alle modalità dominanti di rappresentazione dell'io'¹⁴⁷; è una coscienza barocca, là dove per Barocco non si intende il semplice movimento letterario e artistico, 'un'essenza, ma una funzione operativa, un tratto'¹⁴⁸. Il Barocco, infatti, 'produce di continuo pieghe. (...) curva e ricurva le pieghe, le porta all'infinito, piega su piega, piega nella piega. Il suo tratto distintivo è dato dalla piega che si ricurva all'infinito'¹⁴⁹, tanto che lo scopo principale del Barocco non è 'come finire una

¹⁴⁴ *Idem*, p. 34.

¹⁴⁵ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 12.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 11.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 47.

¹⁴⁸ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino, Einaudi, 2004, p. 5.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

piega, ma come continuarla, come farle attraversare il soffitto e portarla all'infinito'¹⁵⁰. La piega, nelle parole di Deleuze, si configura, allora, come un vero e proprio metodo di lavoro, sia perché essa non ambisce a un punto di arrivo, ma all'infinito, sia perché 'ogni piega dà vita a un punto di vista differente. Non esiste un punto di vista universale. Non esiste un centro. Il mondo non esiste: la piega è un congedo da ciò che un tempo chiamavamo il Mondo, l'Universo, il Cosmo, la Natura, il Creato...'¹⁵¹. Ammettere la piega vuol dire salutare e congedarsi dai principi unificatori, dalle grandi metafisiche, dalla metafisica in generale, da tutte quelle filosofie che ascrivono la realtà circostante ad un principio originario. Allo stesso modo della modalità barocca, essere nomadi implica il non avere delle certezze assolute, il continuare a interrogarsi e a non dare mai niente per scontato. Chi fa proprio questo pensiero, di conseguenza, è destinato a sentirsi sempre un *outsider*, sempre 'out of place'. Per citare un noto contributo di Said, 'exile mean[s] that you are always going to be marginal, and that what you do as an intellectual has to be made up because you cannot follow a prescribed path'¹⁵². Questo atteggiamento implica lo spostamento dal centro al margine, essere eccentrici, anticonvenzionali, e pronti a osare, accettando il cambiamento e rifiutando la stasi. E ancora: 'the intellectual as exile tends to be happy with the idea of unhappiness, so that dissatisfaction bordering on dyspepsia, a kind of curmudgeonly disagreeableness, can become not only a style of thought, but also a new, if temporary, habitation'¹⁵³. La condizione dell'esiliato, quindi, diversamente da quello che pensano molti studiosi, Adorno in *primis*, non è solo votata alla tristezza, ma anche al piacere, 'the pleasure of being surprised'¹⁵⁴, di non comportarsi da colonizzatore alla Robinson Crusoe, ma da esploratore, da 'provisional guest'¹⁵⁵. Lo stato di nomadismo, così come inteso da Said, si configura, di conseguenza, come una abitazione temporanea che dà il beneficio di 'never taking anything for granted'¹⁵⁶. Non esistono delle verità assolute. La precarietà è la condizione cui tutti devono auspicare, in quanto favorisce il progresso e il venir meno delle gerarchie. Come afferma Said:

exile is a model for the intellectual who is tempted, and even beset and overwhelmed, by the rewards of accommodation, yea-saying, settling in. (...). A condition of marginality (...), frees you from having always to proceed with caution, afraid to overturn the applecart, anxious about upsetting fellow members of the same corporation¹⁵⁷.

La condizione dell'esilio comporta il venir meno dei corporativismi e la messa in discussione dei sistemi di pensiero dominanti. Come scrive Chambers: 'viaggio, migrazione e movimento invariabilmente ci portano a confrontarci con i limiti della nostra eredità'¹⁵⁸. Da questa prospettiva, l'esilio e il viaggio diventano modi di essere e di pensare, piuttosto che esperienze

¹⁵⁰ *Idem*, p. 58.

¹⁵¹ G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 122.

¹⁵² E. Said, 'Intellectual Exile: Expatriates and Marginals', cit., pp. 379-380.

¹⁵³ *Idem*, p. 373.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 378.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 374.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 380.

¹⁵⁸ I. Chambers, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2003, p. 128.

concrete di spostamenti, e la figura del nomade cessa di essere associata meramente a quella dell'immigrato postcoloniale. Come mette in luce Braidotti, infatti:

Questo soggetto si può definire anche postmoderno/ industriale/ coloniale a seconda del proprio luogo di enunciazione. In quanto la classe sociale, razza, appartenenza etnica, genere, età e altri tratti specifici sono gli assi di differenziazione che, intersecandosi e interagendo, costituiscono la soggettività, la nozione di nomade si riferisce alla simultanea presenza di alcuni o molti di questi tratti nello stesso soggetto. Il che rispecchia le complesse interazioni dei vari livelli della soggettività¹⁵⁹.

Il/ la nomade, quindi, si riferisce, oltre che al soggetto coloniale, anche al soggetto femminile e, in generale, al soggetto subalterno e a tutti quelli che presentano delle caratteristiche ambigue, non chiaramente definibili. La figura del/la nomade, da questa angolazione, è più destabilizzante rispetto a quella del migrante perché essa è maggiormente svincolata da ogni legame. I/le nomadi sono totalmente deterritorializzati/e e i loro luoghi per eccellenza sono i deserti e le steppe, perché selvaggi e incontaminati. Scrive ancora Braidotti: 'il soggetto nomade è un mito, un'invenzione politica che mi permette di riflettere a fondo spaziando attraverso le categorie e i livelli di esperienza dominanti: di rendere indefiniti i confini senza bruciare i ponti'¹⁶⁰. Attraverso la teorizzazione di questa figura, che ha la capacità di rendere labili e aerei i contorni netti e definiti delle identità, ogni potere dominante barcolla: si tratta di una 'figura iconoclasta'¹⁶¹ perché si rifà una modalità nuova di pensiero che nel farsi, nello stabilirsi, si disfa.

¹⁵⁹ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi: Transizioni e identità postnazionaliste*, cit., p. 13.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 14.

¹⁶¹ *Ibidem*.

Capitolo secondo

Feticci

2.1 Il principio di identità

Come mette in evidenza mirabilmente Heidegger, il principio di identità, su cui si fonda il pensiero occidentale, non si limita solamente ad affermare che A è uguale ad A, ovvero che 'un A è uguale a un altro'¹⁶². 'La formula corrente del principio di identità occulta proprio ciò che il principio vorrebbe dire: A è A, vale a dire ogni A è esso stesso lo stesso (*ist selber das selbe*)'¹⁶³. E ancora: 'la formula più adeguata per il principio di identità. A è A, non dice quindi soltanto ogni A è esso stesso lo stesso, bensì con se stesso (*mit ihm selbst*) ogni A è esso stesso lo stesso'¹⁶⁴. Come si evince dalle parole del filosofo, il principio di identità non vaga assolutamente nella tautologia, ma intende affermare l'unità dell'essere, a tutti i livelli dell'esistenza. Secondo Lacan, non a caso, tra il sesto e il diciottesimo mese di vita, i bimbi tentano di contrastare la frustrazione e l'impotenza che li domina, causata dalla loro incapacità di stare in piedi e di assumere la posizione eretta, quando, ancora incapaci di qualsivoglia attività motoria, guardandosi allo specchio, iniziano a concepirsi come unità. Complice lo specchio, il bimbo, notando la riflessività dei suoi movimenti, inizia a pensare al suo io come unificato e unitario. Si tratta di un meccanismo di protezione e di sopravvivenza, adottato per ovviare alla *status* di impotenza di un *corps morcelé*, che implica una visione narcisistica del sé, in quanto l'io ideale viene concepito come onnipotente. L'aspetto più importante, tuttavia, è che, come afferma Lacan stesso, 'cette forme situent l'instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu'¹⁶⁵. Dal momento in cui ci si guarda allo specchio, si varcherà la soglia della pura finzione che determinerà tutti i rapporti sociali futuri. L'individuo, infatti, si penserà per sempre come una coscienza ben definita e stabile, soprattutto in riferimento alle persone che incontrerà sul suo cammino.

2.2 Racconti

Come sembra voler dire Lacan, le identità, così comunemente intese, si muovono nel regno della finzione. Non a caso, volendo fare un breve *excursus* del termine 'identità' ci si accorgerà di come esso, paradossalmente, sia spesso associato all'ambiguità. Non è infrequente, infatti, che esso si accompagni a termini quali quelli di 'ironia', 'dissimulazione', 'artificio'¹⁶⁶. Le identità, sono, quindi, dei simulacri, nell'accezione che ne dà Foucault. Il simulacro, infatti, altro non è che

¹⁶² M. Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, p. 27.

¹⁶³ *Idem*, p. 28.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 29.

¹⁶⁵ J. Lacan, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je', in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97, p. 91.

¹⁶⁶ Si pensi, per di più, al termine 'persona' e alla sua natura intrinsecamente polisemica che trova la sua massima espressione nella variante francese 'personne', indicante, al contempo, 'qualcuno' e 'nessuno'.

vana immagine (in opposizione alla realtà); rappresentazione di qualche cosa (in cui questa cosa si delega, si manifesta, ma si ritira, e in un certo senso si nasconde); menzogna che fa scambiare un segno per un altro; segno di una presenza di una divinità (e possibilità reciproca di prendere questo segno per il suo contrario); venuta simultanea del Medesimo e dell'Altro (simulare, originariamente, è venire insieme). Si intuisce così questa costellazione tipica del Klossowski, meravigliosamente ricca: simulacro, similitudine, simultaneità, simulazione e dissimulazione¹⁶⁷.

Nelle parole del filosofo, il simulacro è una rappresentazione, una menzogna, il 'segno della presenza di una divinità' che si contrappone alla realtà. Esso è una maschera¹⁶⁸.

Da questa prospettiva, le maschere/identità si configurano come delle vere e proprie narrazioni che, obliando la verità, tentano di dare forma all'informe, conferendogli unità e coerenza e rinchiudendolo in un *frame* concettuale ben preciso. Come afferma Lyotard, infatti, 'il racconto definisce o applica criteri di competenze che appaiono intrecciate a formare un tessuto serrato, che è appunto quello del racconto, e organizzate in una prospettiva d'insieme che caratterizza questo tipo di sapere'¹⁶⁹. Il criterio unificatore di tutto non è che la 'funzione autore' individuata da Foucault, ovvero il 'principio di raggruppamento dei discorsi, come unità e origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza'¹⁷⁰.

È così che, la biografia e l'autobiografia non sono altro che delle 'strategie di costruzione retorica del sé'¹⁷¹. In esse 'la scrittura non mette dunque in parole l'essenza di *chi* qualcuno effettivamente è o è stato, bensì ne produce testualmente e artificialmente l'identità'¹⁷². Le autobiografie si configurano, quindi, come dei tentativi di creazione delle identità. Si tratta di 'grandi testi teorici'¹⁷³, il cui obiettivo è duplice. Esse, attraverso 'un solo movimento di pensiero'¹⁷⁴, mirano a

fondare l'inesistenza e (...) giustificare l'esistenza. Fondare, secondo l'ipotesi più vicina, più economica e anche più verosimile, tutto ciò che appartiene all'illusione, alla menzogna, alle passioni deformate, alla natura dimenticata e cacciata fuori di se stessa. (...) Giustificare l'esistenza è ricondurla alla sua verità di natura. (...) Così, la giustificazione tende poco a poco a estenuare l'esistenza di una figura senza spazio né tempo e che non trae il suo essere fragile che dai movimenti che la sollecitano, la traversano suo malgrado e la segnalano sotto la forma evanescente¹⁷⁵.

¹⁶⁷ M. Foucault, 'La prosa di Atteone', in *Scritti letterari*, cit., pp. 87-99, p. 91.

¹⁶⁸ In riferimento a ciò, è interessante notare il viaggio etimologico e metaforico che ha compiuto il termine 'persona' per poter capire a fondo l'evoluzione dell'idea di identità, sia essa individuale che collettiva. Come nota Elliott, infatti, anticamente, il termine latino *persona*, da cui deriva quello moderno, era utilizzato per indicare la maschera indossata dagli attori sul palcoscenico e solo in seguito, con Kant, esso venne adoperato per indicare l'essenza morale degli esseri umani. Cfr: R. Elliott, *The Literary Persona*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1982.

¹⁶⁹ F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 41.

¹⁷⁰ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004, p. 14.

¹⁷¹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 60.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ M. Foucault, 'Introduzione ai dialoghi di Rousseau', in *Scritti letterari*, cit., pp. 23-40, p. 31.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

Nelle parole di Foucault, da una parte, i grandi testi autobiografici, dato che 'l'autorità è immanente ai racconti'¹⁷⁶, intendono fondare l'identità, conferendole un'essenza dai contorni netti¹⁷⁷. D'altro canto, essi tendono a giustificare la posizione di una data identità nel mondo. È così che le autobiografie, altro non sono che il frutto di un desiderio narcisistico, dove il proprio io 'è l'oggetto irriflesso di una disposizione del desiderio per l'unità del sé nella forma del racconto'¹⁷⁸, in quanto 'ognuno cerca nella storia, narrata da altri o da lui medesimo, quell'unità della propria identità che, lungi dall'avere una realtà sostanziale, invece appartiene soltanto al suo desiderio'¹⁷⁹. Da questa prospettiva, 'raccontarsi è distanziarsi, sdoppiarsi, farsi altro'¹⁸⁰. Come fa notare la studiosa, chi incentra la propria scrittura su se stesso lo fa perché spinto da un desiderio di unità del proprio io, ma, raccontandosi, si distanzia da se stesso, diventa altro da sé, un'entità assai diversa da quella reale.

L'identità nasce, dunque, a partire dall'interno del sé, e non dall'esterno. Per usare le parole di Hall 'identity is not something which is formed outside and then we tell stories about it. It is that which is narrated in one's own self'¹⁸¹. Da questa prospettiva, non sfuggirà come essa non inerisca 'all'essenza di un oggetto'¹⁸². Essa 'dipende, invece, dalle nostre decisioni'¹⁸³, 'da ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno; dipende dal mondo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo, con bordi più larghi o più stretti'¹⁸⁴. Essa 'è di per sé una faccenda da "intelletto tabellesco", una questione di ordinamento delle cose: di "tagli" e "separazioni" per un verso e di "assimilazioni", "accostamenti" e persino "fusioni" per un altro'¹⁸⁵, in quanto, come scrive Cavarero, 'qualunque sia il grado di fedeltà invocato dalle intenzioni e l'archivio documentale in suo possesso, il racconto, si sa, seleziona, taglia, dispone'¹⁸⁶. Come afferma Hall, 'precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies'¹⁸⁷. I discorsi identitari sono frutto di ideologie precise e di strategie enunciative subdole, in quanto, come sostiene White: 'every written history is a product of processes of condensation, displacement, symbolization, and qualification'¹⁸⁸. Ogni narrazione è frutto di un processo di condensazione e di simbolizzazione che ne snatura completamente la

¹⁷⁶ F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 45.

¹⁷⁷ La semplificazione che ha luogo nelle identità fa sì che ognuno si possa orientare nell'estrema complessità del reale.

Essa, infatti, favorisce la comprensione in quanto, come precisa Levi, 'ciò che comunemente intendiamo per 'comprendere' coincide con 'semplificare': senza una profonda semplificazione, il mondo attorno a noi sarebbe un groviglio infinito e indefinito, che sfiderebbe la nostra capacità di orientarci e di decidere le nostre azioni. Siamo insomma costretti a ridurre il conoscibile a schema', (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 2007, p. 24).

¹⁷⁸ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., pp. 58-59.

¹⁷⁹ *idem*, p. 58-59.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 109.

¹⁸¹ S. Hall, 'Old and New Identities. Old and New Ethnicities', cit., p. 49.

¹⁸² F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma, Bari, Laterza, 1997, p. 5.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 8.

¹⁸⁶ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., pp. 59-60.

¹⁸⁷ S. Hall, 'Introduction: Who Needs "Identity"?', in S. Hall, Paul du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*, London, New Delhi, Thousand Oaks, Sage, 1996, pp. 1- 17, p. 4.

¹⁸⁸ H. White, 'Historiography and Historiophoty', *The American Historical Review*, 93, 5, 1988, pp. 1193-1199, p. 1194.

presunta obiettività, in quanto ha alla base un modello valoriale che la qualifica e ne disegna i contorni¹⁸⁹. Ne consegue che bisogna riconoscere

the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity, as well as the fact that all discourse is placed, positioned situated, and all knowledge is contextual. Representation is possible only because enunciation is always produced within codes which have a history, a position within the discursive formations of a particular space and time¹⁹⁰.

La rappresentazione è possibile solo perché esiste un principio ordinatore, un soggetto che impone un principio classificatorio, una storia. Come afferma Benjamin, la narrazione 'non mira a trasmettere il puro "in sé" dell'accaduto, come un'informazione o un rapporto, ma cala il fatto nella vita del relatore, e ritorna ad attingerlo da essa. Così il racconto reca il segno del narratore come una tazza quella del vasaio'¹⁹¹. L'operazione di fissare in una struttura ben precisa la caoticità dell'esistenza e la de-formità della materia oggetto della narrazione risponde all'esigenza precipua di dar conto della propria esistenza, spiegando come e perché si è. Come afferma Butler:

io cerco di iniziare una storia su di me, e inizio da un qualche luogo, distinguendo un tempo, tentando di articolare una sequenza e restituendo forse dei nessi causali o perlomeno una struttura narrativa. Io narro e mi chiamo in causa mentre narro, mentre rendo conto di me, mentre racconto a un'altra o a un altro una storia che possa riassumere come e perché ci sono¹⁹².

Ogni identità, in quanto prodotto culturale, di conseguenza, è frutto di 'posizionamenti'¹⁹³ storici e spaziali ben precisi. E ancora:

Modern theories of enunciation always oblige us to recognize that enunciation comes from somewhere. It cannot be unplaced, it cannot be unpositioned, it is always positioned in a discourse (...). It comes from a place, out of a specific history, out of a specific set of power relationships. It speaks within a tradition. Discourse, in that sense, is always placed. So the moment of the re discovery of a place, a past, of one's roots, of one's context, seems to me a necessary moment of enunciation¹⁹⁴.

Da questa prospettiva, non può sfuggire il legame che unisce le identità al potere. Di per sé, già 'l'essere è in primo luogo auto consistenza, autoaffermazione, esistenza per- sé'¹⁹⁵. Easthope, non a caso, argutamente, paragona l'ego, nel suo caso quello maschile, al castello disegnato da Leonardo Da Vinci e afferma che il suo scopo principale

¹⁸⁹ Si veda H. White, 'An Old Question Raised Again: Is Historiography Art or Science? (Response to Iggers)', *Rethinking History*, 4, 3, 2000, pp. 391-406.

¹⁹⁰ S. Hall, 'New Ethnicities', in D. Morley, K. Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, cit., pp. 441-449, p. 446.

¹⁹¹ W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, Torino, Einaudi, 2011, p. 37.

¹⁹² J. Butler, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 91.

¹⁹³ S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006, p. 248.

¹⁹⁴ S. Hall, 'The Local and the Global', cit., p. 36.

¹⁹⁵ F. Guattari, *Caosmosi*, Genova, Costa e Nolan, 1996, p. 116.

like that of the castle, is to *master* every threat, and here the male term is particularly appropriate. The castle of the ego is defined by its perimeter and the line drawn between what is inside and what outside. To maintain its identity it must not only repel external attack but also suppress treason with¹⁹⁶.

Nelle parole dello studioso, l'io si configura come una vera e propria fortezza che, per poter fronteggiare ogni possibile pericolo, sia esso interno che esterno, deve configurarsi come ben definito e delineato. È per questo motivo che si agisce sulla materia informe per darle un senso che, altrimenti, non avrebbe. In secondo luogo, non bisogna trascurare il fatto che l'atto stesso di raccontare è un atto violento. Per usare le parole di Butler:

non appena articolo una sequenza e lego un evento all'altro, offrendo anche motivazioni per illuminare il ponte che li lega, cercando di fare chiarezza, individuando alcuni eventi o momenti di riconoscimento come centrali (...) io non mi limito a comunicare qualcosa del mio passato, per quanto non v'è dubbio che in parte faccia anche questo. Perché facendo questo, io metto anche in scena e realizzo il sé che sto tentando di descrivere¹⁹⁷.

Nel momento in cui la narrazione del sé ha inizio, non ci si limita a raccontare fatti slegati, ma li si unisce, si fa chiarezza su alcuni punti nodali della propria vita, si impone una struttura, una razionalità e una sequenzialità precise che rendono il proprio io compatto e inespugnabile.

2.3 Alterità

Benché il termine 'identità' faccia pensare, generalmente, a un'entità che si pasce e nutre della propria ipseità, ciò non corrisponde del tutto al vero. In realtà, come scrive Hall, 'the notion that identity has to do with people that look the same, feel the same, call themselves the same, is nonsense. As a process, as a narrative, as a discourse, it is always told from the position of the Other'¹⁹⁸. Nelle parole di Hall, contrariamente a quanto si è portati a credere comunemente, l'alterità gioca un ruolo determinante in tutti i tipi di narrazione incentrate sull'identità¹⁹⁹ e, come afferma Cavarero, anche 'la categoria di identità personale postula sempre come necessario l'altro'²⁰⁰. Per usare un noto esempio proposto da Heidegger, la 'cosa', ovvero il vaso, non si definisce in base alla sua materialità, ma in base al vuoto, a ciò che può contenere. Scrive il filosofo: 'we become aware of the vessel's holding nature when we fill the jug (...). The vessel's thingness does not lie at all in the material of which it consists, but in the void it holds'²⁰¹. Allo stesso modo dell'anfora, che si definisce in base a un'assenza, rappresentata dal vuoto, così l'io si definisce in base al tu. È il 'diverso', l'altro', quindi, che determina l'identità. Come direbbe Hall,

¹⁹⁶ A. Easthope, *What a Man's Gotta Do*, New York, London, Routledge, 1990, p. 40.

¹⁹⁷ *Idem*, pp. 91-92.

¹⁹⁸ S. Hall, 'Old and New Identities. Old and New Ethnicities', cit., p. 49.

¹⁹⁹ Si veda M. Fludernik, 'Identity/Alterity', in D. Herman (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 260-273.

²⁰⁰ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., p. 31.

²⁰¹ M. Heidegger, 'The Thing', in G. Adamson (ed.), *The Craft Reader*, Oxford, Berg Publishers, 2009, pp. 404-408, p. 408.

'identities are constructed through, not outside difference'²⁰². Le identità si costruiscono a partire dalla percezione che si ha dell'alterità e dalla voglia di assumere un'immagine precisa del proprio io²⁰³. Trattandosi di fenomeni che, anche a seconda delle esigenze del momento²⁰⁴, implicano il taglia e cuci²⁰⁵, essi comportano un processo catartico, di purificazione, che, necessariamente, produce degli scarti. Da questa angolazione, l'altro diventa talmente importante per le narrazioni del sé che, per usare le parole di Cixous, 'if there were no other, one would invent it'²⁰⁶.

Nonostante l'altro abbia un ruolo importantissimo nell'economia delle identità, esso non viene mai trattato con i guanti bianchi, al contrario, esso diventa oggetto di una violenza inaudita. Ciò non solo perché è continuamente obliato. Come afferma Butler, infatti,

raccontare la propria storia è già agire, se non altro perché raccontare indica un tipo di azione che si realizza insieme a un qualche interlocutore, generico o specifico, come corollario implicito. Più precisamente, si tratta di un'azione rivolta a un altro, in direzione di un altro, e quindi di un'azione che richiede un altro, in cui un altro è sempre presupposto. L'altro è allora dentro l'azione del mio raccontare. E non si tratta semplicemente di elargire informazioni a un altro che è là, di fronte a me, al di là di me, e attende di sapere. Al contrario, raccontare è azione che presuppone un Altro, che pone ed elabora l'altro, che si dà all'altro o si dà in virtù dell'altro, e tutto ciò lo è prima di essere un modo di dare informazioni²⁰⁷.

²⁰² S. Hall, 'Introduction: Who Needs "Identity"', cit., p. 4.

²⁰³ Cfr. M. Davidson, *Concerto for the Left Hand: Disability and the Defamiliar Body*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008.

²⁰⁴ Nel caso britannico, per esempio, ci sono stati svariati momenti nella storia nazionale, in cui si è avuta la necessità di rivedere e ripensare l'identità della nazione. Dodd, (Cfr. P. Dodd, 'Englishness and the National Culture', in R. Colls, P. Dodd (eds), *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*, London, Croom Helm, 1986, pp. 87-108), per esempio, individua il momento in cui è stata portata avanti una vera e propria politica di inclusione, soprattutto ad opera della chiesa e delle istituzioni culturali per eccellenza, (le Università di Cambridge e Oxford), al fine di creare il senso di appartenenza e affiliazione di gruppi minoritari, come la *working class* e i celti, presenti nel tessuto nazionale. È così che, mentre in epoca vittoriana, i poveri e i lavoratori venivano considerati come il 'doppio della nazione', subito dopo la prima guerra mondiale, essi entrano a pieno titolo a far parte del tessuto nazionale. I lavoratori, nello specifico, iniziano a essere rappresentati come degli eroi che, con il sudore della loro fronte, collaborano attivamente al progresso della nazione. Gli altri gruppi minoritari (per esempio quello dei celti, degli scozzesi e degli irlandesi) vengono inclusi nella storia nazionale a vario titolo e in modi differenti. I celti, in particolare, sono stati riqualificati nel tessuto nazionale soprattutto grazie al contributo di Matthew Arnold, che ne parla come dei custodi del passato e della tradizione inglese. Tutto ciò è stato possibile, secondo Dodd, soprattutto attraverso l'istruzione e il sistema scolastico, rappresentato dalle prestigiose università di Oxford e Cambridge, considerate il baluardo della cultura nazionale inglese.

²⁰⁵ Un esempio concreto di quanto finora detto può essere fornito dal concetto e dall'idea di Europa che nel corso del tempo si è andato costituendo. L'Europa, infatti, non è sempre stata quella odierna. Dapprima essa consisteva e si identificava con l'antico Egitto, poi l'identificazione si allargò al mondo greco, poi al mondo romano, poi al mondo bizantino, poi al mondo germanico, al mondo arabo, e, infine, alla Spagna e al Portogallo. Allo stesso modo, anche il concetto e l'identità occidentale si sono modificati nel tempo. Se inizialmente, infatti, l'occidente veniva identificato con la zona facente parte dell'Impero romano d'occidente, in seguito al 1492, per un caso, e alla fine del comunismo, per l'altro, anche l'America e la Russia sono divenute parte integrante della coscienza occidentale. Ancora oggi, la percezione che l'occidente ha di se stesso non si è ancora assestata e tende a includere, dato il suo enorme avanzamento tecnologico e industriale, anche il Giappone, che prima veniva considerato uno dei baluardi della cultura orientale. (Si veda E. Dussel, 'Europe, Modernity and Eurocentrism', *Nepantla. Views from South*, 1, 3, 2000, pp. 465-478).

²⁰⁶ H. Cixous, *The Newly Born Woman*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. 202.

²⁰⁷ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 111-112.

Come sottolinea la studiosa, l'alterità, che è consustanziale a una data identità, non viene semplicemente raccontata. L'altro non aspetta di ricevere delle informazioni sul proprio io, ma viene addirittura elaborato da chi gli si oppone, da chi ha di fronte, in quanto, come direbbe Foucault: 'occorre concepire il discorso come una violenza che facciamo alle cose, in ogni caso come una pratica che imponiamo loro'²⁰⁸. A ciò si aggiunga, poi, il modo in cui l'altro viene presentato. Nelle parole di Butler:

Quella che abbiamo chiamato etica altruistica della relazione non sopporta invece empatie, identificazioni, confusioni. Essa vuole infatti un *tu* che sia veramente un altro, un'altra, nella sua unicità e distinzione. Per quanto tu sia simile e consonante, la tua storia non è mai la mia, dice questa etica. Per quanto siano simili larghi tratti della nostra storia di vita, non mi riconosco *in te* e, tanto meno, nella collettività del *noi*. Non dissolvo ambedue in una comune identità né metabolizzato il tuo racconto per costruire il senso del mio. Riconosco, al contrario, che la tua unicità si espone al mio sguardo e consiste in una storia irripetibile di cui desideri il racconto. Tale riconoscimento, dunque non ha affatto una forma che possa definirsi dialettica, ossia non *supera* e *salva* il finito del movimento circolare di una sintesi più alta. L'altro necessario è infatti qui un finito che rimane irrimediabilmente un altro in tutta l'insostituibilità, fragile e in giudicabile, del suo esistere. Detto più semplicemente, l'altro necessario corrisponde innanzitutto al *tu* di cui la scena narrativa condivisa parla la lingua²⁰⁹.

I racconti incentrati sull'io, implicitamente, richiedono la presenza di un'alterità che sia del tutto estranea, in modo che non ci sia identificazione di sorta. In questa prospettiva, l'altro diventa necessario non per imparare dalla sua storia, ma per rimanere 'altro'.

A dimostrazione della bontà delle tesi appena proposte si pensi alla diade occidente/oriente. In uno dei testi che lo hanno consacrato, *Orientalism*²¹⁰, Said mette in luce come sia l'oriente che l'occidente non siano delle realtà *a priori* e naturali:

the value, efficacy, strength, apparent veracity of a written statement about the Orient therefore relies very little, and cannot instrumentally depend, on the Orient as such. On the contrary, the written statement is a presence to the reader by virtue of its having excluded, displaced, made supererogatory any such *real thing* as "the Orient". Thus all of Orientalism stands forth and away from the Orient: that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient, and this sense is directly indebted to various western techniques of representation that make the Orient visible, clear, "there" in discourse about it. And these representations rely upon institutions, traditions, conventions, agreed-upon codes of understanding for their effects, not upon a distant and amorphous Orient²¹¹.

L'occidente e l'oriente, di conseguenza, più che fatti geografici, sono delle idee storiche e globali. Si tratta di identità storiche, in quanto, come afferma Hall: 'clearly, 'the east' is as much an idea as a fact of geography'²¹² e ancora "'the west" is a historical, not a geographical, construct'²¹³. Come nota Said, l'alterità, e quindi l'oriente, è parte integrante dell'identità dell'occidente:

²⁰⁸ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 27.

²⁰⁹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit., p. 120.

²¹⁰ E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, cit.

²¹¹ *Idem*, pp. 21-22.

²¹² S. Hall, 'The West and the Rest: Discourse and Power', in S. Hall, B. Gieben (eds), *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 275-332, p. 276.

²¹³ *Idem*, p. 277.

the Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other. In addition, the Orient has helped to define Europe (or the west) as its contrasting image, idea, personality, experience. Yet none of this Orient is merely imaginative. The Orient is an integral part of the of European material civilization and culture. Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles²¹⁴.

Qualsiasi affermazione riguardante l'oriente non dipende tanto dall'oriente in quanto tale, ma da meccanismi di potere ben precisi, che mettono in gioco anche l'occidente: 'the Rest becomes defined as everything that the West is not – its mirror image. It is represented as absolutely, essentially, different, *other*: The Other'²¹⁵. E ancora: 'the West and the Rest became two sides of a single coin. What each now is, and what the terms we use to describe them mean, depend on the relations which were established between them long ago'²¹⁶. Ne consegue che l'orientalizzazione dell'oriente è il frutto di un'operazione culturale precisa, derivante, per lo più, dalle politiche occidentali. Come si prodiga a ribadire lo studioso, quindi, l'orientalizzazione dell'oriente non nasce dal desiderio di esercitare il potere dell'immaginazione: 'to believe that the Orient was created– or, as I call it, 'Orientalized'– and to believe that such things happen simply as a necessity of the imagination, is to be disingenuous'²¹⁷. Tutto, al contrario, dipende dall'ansia di legittimare la propria supremazia e il proprio potere, in quanto 'the relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of nomination, of varying degrees of a complex hegemony'²¹⁸. Come scrive Malek Alloula: 'arrayed in the brilliant color of exoticism and exuding a full-blown yet uncertain sensuality, the Orient, where unfathomable mysteries dwell and cruel and barbaric scenes are staged, has fascinated and disturbed Europe for a long time. It has been its glittering imaginary its but also mirage'²¹⁹. Come appare evidente, la reificazione non vale solo per l'oriente, ma anche per l'occidente. Per l'occidente, infatti, la rappresentazione dell'oriente costituisce la fonte principale della sua 'imagerie', ma anche il suo miraggio, per usare le parole di Alloula, perché su di essa ha fondato la sua identità. In entrambi i casi, infatti, si tratta di entità culturali e geografiche fatte e costruite dall'uomo, dei veri e propri artefatti culturali: 'as both geographical and cultural entities– to say nothing of historical entities– such locales, regions, geographical sectors as "Orient" and "Occident" are man-made'²²⁰. L'oriente 'is not an inert fact of nature. It is not merely *there*, just as the occident itself is not just *there* either'²²¹. Come si sottolinea nella citazione, pensare a queste due entità come fisse e monolitiche è fuorviante perché le relega a 'inerti fatti di natura'. Scrive ancora Said: 'as much as the West itself, the imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the west. The two geographical entities thus

²¹⁴ E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, cit., pp. 2-3.

²¹⁵ *Idem*, p. 308.

²¹⁶ *Idem*, p. 278.

²¹⁷ *Idem*, p. 5.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ M. Alloula, 'The Colonial Harem', in N. Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader*, London, New York, Routledge, 2002, pp. 317-322, p. 317.

²²⁰ E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, cit., p. 5.

²²¹ *Idem*, p. 4.

support ad to an extent reflect each other'²²². Ciò è tanto più evidente se si pensa al fatto che, solitamente, queste invenzioni tendono a santificare e glorificare chi le produce e mettere in cattiva luce l'alterità contrapposta.

2.4 Logiche manichee

Ciò non è vero solo per la cultura occidentale. Mernissi, riflettendo sulla percezione che hanno gli 'orientali' dell'occidente, infatti, scrive:

Gharb, le nom arabe pour Occident, est aussi le lieu des ténèbres et de l'incompréhensible, et celui-ci est toujours effrayant. *Gharb* est le territoire de l'étrange, le *gharib*. Tout ce qu'on ne comprend pas effraie. L'étrangeté en arabe a une connotation spatiale très forte, car *gharb* est le lieu où le soleil se couche et où les ténèbres vous guettent. C'est à l'ouest que la nuit happe le soleil et l'avale; toutes les terreurs sont alors permises. C'est là que la *gharaba*, l'étrangeté, a élu domicile. (...) Dans le *gharb*, tout s'abîme dans le noir. Là où le soleil se couche, c'est toujours un lieu lointain, différent du territoire où on se trouve... c'est aussi le territoire de la nuit²²³.

Come mette in luce la scrittrice, in 'oriente' l'occidente è il luogo oscuro per eccellenza, e non solo perché ad ovest tramonta il sole. L'immagine dello straniero e dell'altro', di conseguenza, è pressoché uguale in tutte le culture. Come spiega Ceserani:

lo straniero, prima ancora di essere un personaggio di miti e storie, è un'immagine o proiezione culturale, presente nella psicologia e nell'immaginario delle comunità umane, fortemente implicata nei processi di costruzione dell'identità dei popoli, delle comunità etniche e in quelle nazionali, quasi sempre caricata di valori simbolici ed ideologici. Tanto più le comunità umane sono omogenee, compatte, chiuse in sé, consapevoli di una propria identità specifica, tanto più respingono gli stranieri confinandoli nella loro diversità e accentuandone i tratti differenzianti. Ma anche, tanto più le comunità umane si sentono deboli e minacciate nella propria sicurezza e identità, tanto più le figure degli stranieri vengono caricate di valori negativi, caratterizzate attraverso tratti culturali semplificatori e rigidi, trasformate in stereotipi²²⁴.

L'alterità, importantissima nella costruzione di ogni identità culturale, viene così caricata di valori ideologici che assumono dei valori altamente codificati e per lo più negativi, cui si oppongono quelli positivi in riferimento alla propria identità. Ciò è riscontrabile anche a livello linguistico in molte lingue. Come nota Ceserani, per esempio, il diagramma cinese associato allo straniero implica l'inciviltà, mentre quello associato ai cinesi la cultura. In molte lingue, ancora, il termine 'straniero' è vicino, a livello etimologico, a 'strano'²²⁵. Tra le coppie di opposti che si possono formare associando il termine 'straniero' ad altre parole, per di più, Ceserani indica le seguenti: straniero vs nazionale, straniero vs familiare, straniero vs pellegrino, straniero vs civile, straniero vs tradizionale, straniero vs fedele, straniero come proveniente dal passato e dalla natura vs

²²² *Idem*, p. 5.

²²³ F. Mernissi, *Islam et démocratie*, Paris, Albin Michel, 2010, pp. 55-56.

²²⁴ R. Ceserani, *Lo straniero*, Roma, Bari, Laterza, 1998, pp. 7-8.

²²⁵ Si pensi ai lemmi 'strano' e 'straniero' in italiano, a 'étrange' e 'étranger' in francese, a 'strange', 'stranger' e 'foreign', 'foreigner' in inglese.

peccatore, straniero vs solito²²⁶. Come è evidente, in tutte queste coppie, in cui figura un lemma associato a valori positivi e uno associato a dis-valori, il termine 'straniero' è sempre associato ai disvalori.

Gli esempi appena discussi indicano come le identità derivino da un processo di reificazione, in cui si contrappongono valori positivi e valori negativi e il cui scopo è, soprattutto, politico. Come mette in luce Mohamed, infatti, ogni polarizzazione è sempre frutto di una visione ideologica precisa che legge la realtà in modo univoco:

this axis in turn provides the central supposed inferiority of the native: the Manichean allegory— afield of diverse yet interchangeable oppositions between white and black, good and evil, superiority and inferiority, civilization and savagery, intelligence and emotion, rationality and sensuality, self and other, subject and object²²⁷.

'Cosizzare' le identità, ascrivendo loro dei tratti e delle caratteristiche nette e ben precise, come se queste fossero e rappresentassero l'essenza del loro essere, è il primo passo verso l'instaurazione di un principio di dominio. Là dove si costruiscono e formano delle polarizzazioni, infatti, si tende ad ascrivere tutte le caratteristiche positive ad un polo e tutte quelle negative all'altro, per cui un polo sarà totalmente positivo, mentre l'altro totalmente negativo, così da giustificarne il dominio e la supremazia. Scrive Jan Mohamed:

any evident 'ambivalence' is in fact a product of deliberate, if at any times subconscious, imperialist duplicity, operating very efficiently through the economy of its central trope, the Manichean allegory. This economy, in turn, is based on a transformation of racial difference into moral and even metaphysical difference²²⁸.

La logica manichea, non a caso, in virtù delle sue caratteristiche, è sfruttata ampiamente dalla letteratura coloniale. Si ha da una parte un obiettivo nascosto e uno aperto. Quello nascosto è lo sfruttamento dei nativi e delle terre conquistate, dall'altro un motivo aperto, la civilizzazione dei 'bruti'. Come scrive l'autore:

the Manichean allegory functions as a transformative mechanism between the affective pleasure derived from the moral superiority and material profit that motivate imperialism, on the one hand, and the formal devices ... of colonialist fiction, on the other hand. By allowing the European to denigrate the native in a variety of ways, by permitting an obsessive, fetishistic representation of the native's moral inferiority, the allegory also enables the European to increase, by contrast, the store of his own moral superiority; it allows him to accumulate 'surplus morality', which is further invested in the denigration of the native, in a self-sustaining cycle²²⁹.

²²⁶ R. Ceserani, *Lo straniero*, cit., pp. 25-26.

²²⁷ A. R. Jan Mohamed, 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Enquiry*, 12, 1, 1983, pp. 78-106, p. 82.

²²⁸ *Idem*, p. 80.

²²⁹ *Idem*, p. 103.

La logica manichea funziona ed è possibile perché propone identità fisse e univoche che vedono il colonizzatore come l'incarnazione di ogni moralità e di ogni virtù e il colonizzato come intrinsecamente inferiore e vile:

in the Manichean world of the colonizer and the colonized, of the master and the slave, distance tends to become absolute and qualitative rather than relative and quantitative. The world is perceived in terms of ultimate, fixed differences, and the privileging of experience, knowledge, and practice, which Bakhtin considers necessary for the development of the novel, tends to be ignored entirely²³⁰.

Come spiega Derrida:

Pour que ces valeurs contraires (bien/mal, vrai/faux, essence/apparence, dedans/dehors, etc) puissent s'opposer, il faut que chacun des termes soit simplement extérieur à l'autre, c'est-à-dire que l'une des oppositions (dedans/dehors, etc.) soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible²³¹.

In questa ottica, affinché ci possano essere delle gerarchie, è necessario che i termini dell'opposizione di volta in volta chiamati in causa siano antitetici, ovvero l'uno completamente estraneo all'altro, in modo da poter creare delle scale valoriali e delle polarizzazioni 'bien/mal', 'vrai/faux', 'essence/apparence', 'dedans/dehors'. Qualora vengano presentate come fisse e monolitiche, le identità sono il mezzo preferenziale attraverso cui i gruppi dominanti riescono a consolidare il proprio potere all'interno di una comunità. Questo principio si confà non solo alle identità culturali collettive a base etnica, ma a tutti i tipi di identità che hanno come scopo la legittimazione di un potere dato, sia esso relativo alla razza, al genere, alla classe sociale.

L'atteggiamento inconscio di cui si è parlato può esser spiegato attraverso il contributo di Mary Douglas, nota antropologa, la quale sostiene che l'uomo, naturalmente, filtra la realtà secondo degli schemi e che 'un certo sistema di classificazione deve necessariamente produrre delle anomalie'²³². Come afferma Featherstone: 'cultures include instructions on both the rule *and* the transgression'²³³. Ogni cultura non è altro che un modello valoriale, poiché, come afferma Paola Di Cori, essa 'appare come fondamentale attività umana attraverso la quale si attribuisce significato alle cose del mondo e consente di interagire con gli altri. Non solo fattore condizionante, ma fondamento dei processi conoscitivi'²³⁴. Ne consegue che ogni modello culturale, in quanto tale e pena la sua inesistenza, presenta degli schemi che implicano, indirettamente, anche delle aberrazioni. Ogni cultura, quindi, è caratterizzata da costruzioni dicotomiche, di tipo gerarchico, per cui al bene si contrappone il male, al bello si contrappone il brutto eccetera. Si tratta dello stesso principio che sottende alla costruzione di ogni canone, letterario e non, che ha come obiettivo l'inclusione di alcuni elementi e l'esclusione di altri.

²³⁰ *Idem*, p. 89.

²³¹ J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 117.

²³² M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Urbino, il Mulino, 2008, p. 82.

²³³ R. Featherstone, 'Travel, Migration and Images of Social Life', in *Undoing Culture*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 1995, pp. 126-157, p. 140.

²³⁴ P. Di Cori, 'Che significato hanno gli studi culturali in Italia', in R. Salizzoni (a cura di), *Cultural Studies, estetica, scienze umane*, Torino, Trauben Edizioni, 2003, pp. 1-21, p. 18.

2.5 '(In)visible centers': scritto sul corpo

Le identità ferree e monolitiche, derivate da classificazioni e modelli valoriali specifici, favoriscono la proliferazione di sistemi di dominio non solo perché li giustificano, ma anche perché hanno il potere di rendere i corpi docili e sottomessi. È così che, come sottolinea Maria Micaela Coppola, 'il corpo non è percepito come pura fisicità, mero dato biologico. In esso e su di esso si stabilisce una complessa rete di rapporti di potere, discorsi e pratiche socio-culturali, desideri e pulsioni inconscie, simbolizzazioni'²³⁵. Come afferma Monique Wittig:

when we use the term 'ideology' to designate all the discourses of the dominating group, we relegate these discourses to the domain of the Irreal Ideas, we forget the material (physical) violence that they directly do the oppressed people, a violence produced by the abstract and 'scientific' discourses as well as by the discourses of the mass media²³⁶.

Le parole della studiosa sottolineano come il corpo, soprattutto oggi, sia oggetto di una violenza inaudita, a causa di una vera e propria 'inflazione discorsiva'²³⁷. Non solo a livello ideologico, ma anche e soprattutto fisico. Esso, infatti, non è naturale, non è dato a priori. Essendo un veicolo della cultura, il corpo è socializzato, vestito. 'I corpi in quanto oggetti di conoscenza sono nodi generativi material-semiotici. I loro confini si materializzano nell'interazione sociale; certi 'oggetti' come i corpi non preesistono in quanto tali'²³⁸. Come scrive Ahmed, 'there is no body as such that is given in the world: bodies materializes in a complex set of temporal and spatial relations to other bodies, including bodies that are recognized as familiar, familial and friendly, and those that are considered strange'²³⁹. Il corpo, nelle parole della studiosa, si genera in relazione agli altri corpi e si iscrive, di conseguenza, nel gioco della socialità. È così che i corpi vengono percepiti come strani o familiari. E ancora: 'the body is always clothed, that is always inscribed within particular cultural formations'²⁴⁰. L'assunzione di una forma, di un'immagine mentale a livello corporeo, è fondamentale nel processo di 'embodiment'. Come afferma Ahmed:

to examine the function of cultural difference and social antagonism in the constitution of bodily matters is not to read differences on the surface of the body (the body as text), but to account for the very effect of the surface, and to account for how bodies come to take certain shape over others, and in relation to others²⁴¹.

²³⁵ M. M. Coppola, 'S/composizioni del corpo femminile mostruoso', in L. Di Michele (a cura di), *La politica e la poetica del mostruoso, nella letteratura e nella cultura inglese e angloamericana*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 213-221, p. 214.

²³⁶ M. Wittig, 'The Straight Mind', in R. Ferguson, M. Gever, T. T. Minh-ha, C. West (eds), *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures*, cit., p. 53.

²³⁷ R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 7.

²³⁸ D. Haraway, 'Biopolitica di corpi postmoderni', in A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre corte, 2005, pp. 120-131, p. 126.

²³⁹ S. Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London, Routledge, 2000, p. 40.

²⁴⁰ *Idem*, p. 42.

²⁴¹ *Idem*, pp. 42-43.

Da questa prospettiva, i corpi diventano dei veri e propri testi da leggere e collocare politicamente che traggono la loro essenza soprattutto per via dello stretto legame che le unisce al concetto di norma, intesa ‘nel duplice senso di “normativo” e “normale”’²⁴².

Il potere normalizzante delle norme cui fa riferimento Braidotti può essere spiegato a partire dalla seguente affermazione di Foucault. Come afferma lo studioso:

la norma (...) è portatrice di una pretesa di potere. La norma è un principio di intelligibilità; è un elemento a partire dal quale un determinato esercizio del potere si trova fondato e legittimo (...) la norma porta con sé, al tempo stesso, un principio di designazione e un principio di correzione. La norma non ha per funzione quella di escludere, di respingere. Al contrario, essa è sempre legata ad una tecnica positiva di intervento e di trasformazione, a una sorta di progetto normativo²⁴³.

Nelle parole del filosofo, la norma ha un valore tendenzialmente positivo nel senso che indica una linea da seguire, un modello da imitare. È così che il potere si veste di nuove vesti. Esso non esclude, ma include. Non è negativo, ma positivo. Se originariamente, infatti, la giustizia penale si basava sulla punizione, vistosa ed esecrabile, del corpo del condannato, il cui corpo veniva ‘suppliziato, squartato, amputato, simbolicamente marchiato sul viso o sulla spalla, esposto vivo o morto, dato in spettacolo’²⁴⁴, tanto da far quasi invertire i ruoli tra boia e condannato, oggi, al contrario, la giustizia si mette in atto, per lo più, in modo ‘incorporeo’. I nuovi sistemi penali prevedono la scomparsa dello spettacolo e il corpo ‘è irretito in un sistema di costrizioni e di privazioni, di obblighi e di divieti’²⁴⁵ che fanno leva sull’anima e sulla volontà, piuttosto che su esso stesso. Come afferma Foucault, ‘all’espiazione che strazia il corpo, deve succedere un castigo che agisca in profondità nel cuore, il pensiero, la volontà, la disponibilità’²⁴⁶. In questa ottica, il potere che si esercita non è concepito come ‘una proprietà, ma come una strategia’²⁴⁷. La sottomissione dei corpi, quindi, non si ottiene solo con oggetti e pratiche violente concrete, ma in maniera sottile e subdola. Per usare le parole di Foucault, ‘non si tratta di cacciare, ma di stabilire, di fissare, di dare il proprio luogo, di assegnare dei posti, di definire delle presenze e suddividerle. Non rigetto, ma inclusione’²⁴⁸. E ancora, ‘si è passati da una tecnologia del potere che scaccia, che esclude, che bandisce, che marginalizza, che reprime, a un potere positivo, a un potere che fabbrica, che osserva che sa e si moltiplica a partire dai suoi propri effetti’²⁴⁹. La norma, di conseguenza, ha un potere disciplinare. È così che, come scrive Foucault:

ai segni che traducevano *status*, privilegi, appartenenze, si tende a sostituire, o per lo meno ad aggiungere, tutto un gioco di gradi di normalità, che sono segni di appartenenza a un corpo sociale omogeneo, ma che contengono un ruolo di classificazione, di gerarchizzazione, di distribuzione dei ranghi. Da una parte il potere di normalizzazione costringe all’omogeneità, ma dall’altra individualizza permettendo di misurare gli scarti, di determinare i livelli, di fissare le specialità e di rendere le differenze utili, adattandole le une alle

²⁴² R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade*, Roma, Luca Sossella, 2008, p. 79.

²⁴³ M. Foucault, *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 53.

²⁴⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 10.

²⁴⁵ *Idem*, p. 13.

²⁴⁶ *Idem*, p. 19.

²⁴⁷ *Idem*, p. 30.

²⁴⁸ *Idem*, p. 49.

²⁴⁹ *Idem*, p. 51.

altre. Si comprende come il potere della norma funzioni facilmente all'interno di un sistema di uguaglianza formale, poiché all'interno di una omogeneità che è la regola, esso induce, come imperativo utile e risultato di una misurazione, tutto lo spettro delle differenze individuali²⁵⁰.

La norma, da un lato, ha il potere di rendere omogenei, ma, dall'altro, 'individualizza', nel senso che introduce 'un gioco di gradi di normalità', in base al maggiore o minore adeguamento degli individui ad essa. Essa, per di più, soprattutto oggi, opera *in absentia*. Hardt e Negri chiariscono questo aspetto introducendo la distinzione tra 'società disciplinare' e 'società del controllo'. 'La società disciplinare è quel tipo di società in cui il dominio si costituisce attraverso una fitta rete di *dispositivi* o apparati che producono e regolano gli usi, i costumi e le pratiche produttive'²⁵¹. In questo tipo di società i dettami da seguire sono indicati chiaramente. Nella società del controllo, al contrario,

i (...) meccanismi di comando divengano sempre più 'democratici', sempre più immanenti al sociale, e vengono distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui. I comportamenti che producono integrazione ed esclusione sociale vengono quindi sempre più interiorizzati dai soggetti stessi. In questa società, il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli (nei sistemi della comunicazione, nelle reti informatiche ecc) e i corpi (nei sistemi del Welfare, nel monitoraggio delle attività ecc), verso uno stato sempre più grave di alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività. La società del controllo può quindi essere definita come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre comuni pratiche quotidiane; a differenza della disciplina, però, questo controllo si estende ben oltre i luoghi strutturati delle istituzioni sociali, mediante una rete inestinguibile e fluttuante²⁵².

Nella società del controllo, che può essere vista come un'intensificazione della società disciplinare, il potere viene esercitato attraverso dei meccanismi che, apparentemente, sembrano essere più democratici, ma che, in realtà, sono più potenti e subdoli, in quanto agiscono in profondità e senza che gli individui se ne rendano conto. Per usare le parole di Ferguson, 'in our society dominant discourse tries never to speak its own name. Its authority is based on absence. The absence is not just that of the lack of any overt acknowledgment of the specificity of the dominant culture, which is simply assumed to be the all-encompassing norm'²⁵³. Non è il singolo soggetto (re, classe sociale specifica) a produrre i discorsi, ma il contrario, sono i discorsi che producono i soggetti, che si muovono all'interno di un regime di verità, di cui sono frutto. Come scrive Hall:

subjects may produce particular texts, but they are operating within the limits of the episteme, the discursive formation, the regime of truth, of a particular period and culture. Indeed, this is one of Foucault's most radical propositions: the 'subject' is produced within discourse. This subject of discourse cannot be outside discourse because it must be subjected to discourse²⁵⁴.

²⁵⁰ *Idem*, pp. 201-202.

²⁵¹ M. Hardt, A. Negri, 'La produzione biopolitica', in A. Cutro (a cura di), *op. cit.*, pp. 148-157, p. 148.

²⁵² *Idem*, pp. 148-149.

²⁵³ R. Ferguson, 'Introduction: Invisible Center', in R. Ferguson, M. Gevert, T. T. Minh-ha, C. West (eds), *Out There*, cit., p. 11.

²⁵⁴ S. Hall, 'Representation, Meaning and Language', in S. Hall (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997, pp. 15-63, p. 55.

Per capire a pieno le implicazioni di questi discorsi, si pensi, ad esempio, alle questioni relative al genere sessuale. Centrale, a tal proposito, è la riflessione di Beauvoir, la quale sostiene che esso è costruito culturalmente, in quanto donne non si nasce, ma si diventa. Come afferma Butler, commentando la nota studiosa: 'one is not born, but rather becomes a woman, it follows that woman itself is a term in process, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or to end. As an ongoing discursive practice, it is open to intervention and resignification'²⁵⁵. Per Butler, la donna è un costrutto in fieri, di stampo ideologico e discorsivo, che non ha né inizio né fine e la cui essenza può essere disegnata e ridisegnata in continuazione. Essere donna non è che un effetto e non una causa. Da questa prospettiva, il sesso, inteso nella sua materialità corporea, si configura come 'an ideal construct which is forcibly materialized through time'²⁵⁶ attraverso la sua reiterazione, in quanto la 'performativity' non è che 'an expectation that ends up producing the very phenomenon that it anticipates'²⁵⁷. La *performativity* di cui parla Butler, infatti, ha la capacità di naturalizzare ciò che non è naturale. Essa, inoltre, 'showed that what we take to be an "internal" feature of ourselves is one that we anticipate and produce through certain bodily acts, at an extreme, an hallucinatory effect of naturalized gestures'²⁵⁸. Nel caso della differenza sessuale, per esempio, come afferma Butler, 'sexual difference, however, is never simply a function of material differences which are not in some way both marked and formed by discursive practises'²⁵⁹. La differenza sessuale, nelle parole della studiosa, non è data tanto dal corpo e dalle differenze anatomiche, ma dalle pratiche discorsive che ruotano attorno ad essa. Per usare ancora le parole della studiosa, 'sex and gender are the effects rather than the causes of institutions, discourses and practices'²⁶⁰. Da questa prospettiva è evidente come sia il sesso non è la causa delle istituzioni, dei discorsi e delle pratiche quotidiane, ma il suo effetto. Paradossalmente, la fisicità e la materialità del corpo risiede proprio dai discorsi e dalle ideologie. Per usare la terminologia di Baudrillard, oggi è il simulacro che dà origine alla realtà, e non viceversa: 'it is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal'²⁶¹. Nonostante la simulazione implichi l'assenza, a differenza della dissimulazione, essa ha il potere di produrre 'true symptoms'²⁶². Come sostengono Bellagamba, Di Cori e Pustianaz, il *gender* 'è uno strumento di classificazione che ha una sua forza poetica, è nei corpi e sui corpi, li definisce e li trasforma, crea modelli d'azione e di pensiero più o meno netti o sfumati'²⁶³. La norma, quindi, possiede un 'productive power'²⁶⁴, ovvero 'the power to produce— demarcate, circulate, differentiate— the bodies it controls'²⁶⁵.

²⁵⁵ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, p. 33.

²⁵⁶ *Idem*, pp. 1-2.

²⁵⁷ J. Butler, 'Preface', in *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, London, 2006, pp. vii-xxviii, p. xv.

²⁵⁸ *Idem*, pp. xv-xvi.

²⁵⁹ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, London, Routledge, 2006, p. 1.

²⁶⁰ S. Salih, *Judith Butler*, London, New York, Routledge, 2002, p. 10.

²⁶¹ J. Baudrillard, 'The Precession of Simulacra', in *Simulations*, New York, Semiotext(e), 1983, pp. 1-30, p. 1.

²⁶² *Idem*, p. 2.

²⁶³ A. Bellagamba, P. Di Cori, M. Pustianaz, 'Introduzione. Gender is as Gender Does. Culture, storie, narrazioni', in A. Bellagamba, P. Di Cori, M. Pustianaz (a cura di), *Generi di trasverso*, Vercelli, Edizioni mercurio, 2000, pp. 9-16, p. 10.

²⁶⁴ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, cit., p. 1.

²⁶⁵ *Ibidem*.

Ciò è possibile anche in virtù del fatto che la norma, oltre che normativa, in virtù del suo essere ripetuta, è anche 'normale', ovvero ha il potere di essere percepita come regola. Solitamente, per esempio, si è soliti pensare che la norma sia rappresentata dalla persona che è 'white, thin, male, young, heterosexual, Christian and financially secure'²⁶⁶, nonché dal corpo sano e in forma. Contrariamente, tutto ciò che si oppone a questo ideale (ovvero nero, grasso, donna, anziano, omosessuale, pagano, povero, ammalato, poco armonioso) viene percepito come anomalo. A proposito della *whiteness*, per esempio, Braidotti scrive:

in quanto norma, la *whiteness* è invisibile, come se fosse naturale, inevitabile, la normalità delle cose. La fonte del potere di rappresentazione del bianco è la propensione a essere tutto e niente, mentre il nero, ovviamente, è sempre contrassegnato dall'essere un colore. L'effetto di questa strutturale invisibilità e del processo di naturalizzazione della *whiteness* è che essa si maschera e si cancella sotto una sorta di 'policromia senza colore'. Il bianco contiene tutti gli altri colori²⁶⁷.

Come mette in luce la nota studiosa, la *whiteness* si configura come normale in quanto il bianco, in virtù del suo essere assenza di colore, viene considerato, erroneamente, invisibile e, quindi, naturale. Lo stesso vale per la categoria del maschile, che (a differenza di quella del femminile, percepita come mancanza e assenza) implica pienezza, e per quella della salute, che, a torto, viene percepita come la regola. In realtà, tutto ciò può essere smentito facilmente attraverso delle semplici constatazioni. Si pensi, per esempio, ai corpi disabili. Come afferma Davidson, 'disability, regarded not as a medical condition but a social and ideological category, unsettles a global panacea for health and human welfare'²⁶⁸. Il corpo disabile è un corpo altamente sovversivo perché, rivelando la a-normalità del concetto di salute, mette in discussione la norma. Come nota lo studioso, infatti, il numero delle persone disabili al mondo è molto elevato ed è destinato a crescere esponenzialmente, soprattutto in virtù del fatto che disabili non solo si nasce, ma si diventa. Da questa prospettiva, 'disability troubles modernity's ideal of a perfectible, rationalized, and productive body as it was formulated through eugenetics, comparative anatomy, psychoanalysis, and other forms of nineteenth-century medical science'²⁶⁹. A ciò si aggiunga il fatto che, come scrive lo studioso, l'identità disabile è trasversale. Se un bianco non può diventare nero, e viceversa, se un uomo non può diventare donna, tutti possono diventare disabili. Si tratta, quindi, di una 'ur-identity, that, by virtue of its ubiquitousness and fluidity, its crossing of racial, sexual, and gendered categories, challenges the integrity of identity politics'²⁷⁰.

Ciò che fa trasformare un ideale in norma, in particolare, è la sua ripetizione. Affinché una norma venga percepita come normale, però, la 'performativity' non deve essere intesa come 'a singular or deliberate "act", but, rather (...) the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names'²⁷¹. La *performativity* si configura, quindi, come una pratica reiterata e 'citazionale', che si ripete continuamente in tutti i soggetti sottomessi. E ancora:

²⁶⁶ R. Ferguson, 'Introduction: Invisible Center', cit., p. 9.

²⁶⁷ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, cit., p. 89.

²⁶⁸ M. Davidson, *Concerto for the Left Hand: Disability and the Defamiliar Body*, cit., p. 169.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Idem*, p. 172.

²⁷¹ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, cit., p. 2.

'the subject is not determined by the rules through which it is generated because signification is not a founding act, but rather a regulated process of repetition that both conceals itself and enforces its rules precisely through the production of substantializing effects'²⁷². In questa ottica, il sesso, per esempio, 'is thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the 'one' becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility'²⁷³. Grazie alla reiterazione continua delle norme, i corpi e le identità diventano intellegibili. Ciò però non vuol dire che non ci sia spazio per l'improvvisazione. Come scrive Butler: 'if gender is a kind of doing, an incessant activity performed, in part, without one's knowledge and without one's willing, it is not for that reason automatic or mechanical. On the contrary, it is a practice of improvisation within a scene of constraint'²⁷⁴. Da questa angolazione, la norma assume un valore totalizzante. Il potere non è centrale, unidirezionale, ma è circolare e pervade tutto. La cultura, la religione, il linguaggio ne sono pregni. Si pensi, per esempio, al linguaggio e a come esso svolga un ruolo determinante nel perpetrare il dominio, ma anche alle immagini usate nella pubblicità che hanno ormai colonizzato il modo di essere e di pensare dei più. Come sostiene Foucault, infatti, 'bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (...) che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere'²⁷⁵. Non esplicitandosi in obblighi e interdizioni, il potere

non si applica (...) a quelli che non l'hanno; esso li investe, si impone per mezzo loro e attraverso loro; si appoggia su di loro (...). Ciò vuol dire che queste relazioni scendono profondamente nello spessore della società, che non si localizzano nelle relazioni fra lo Stato e i cittadini o alla frontiera delle classi e che non si accontentano di riprodurre a livello degli individui, dei corpi, dei gesti, dei comportamenti, la forma generale della legge o del governo²⁷⁶.

E ancora, nelle parole di Wittig:

the straight mind develops a totalizing interpretation of history, social reality, culture, language, and all the subjective phenomena at the same time. I can only underline the oppressive character that the straight mind is clothed in its tendency to immediately universalize its production of concepts into general laws which claim to hold true for all societies, all epochs, all individuals²⁷⁷.

Come nota la studiosa, si tratta di un dominio inconscio e universalizzante che ha ormai pervaso le strutture più profonde della coscienza di ognuno, proprio come nel Panopticon, poiché 'colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento'²⁷⁸. Da questa

²⁷² *Idem*, p. 198.

²⁷³ *Idem*, p. 2.

²⁷⁴ J. Butler, *Undoing Gender*, London, New York, Routledge, 2004, p. 1.

²⁷⁵ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., p. 31.

²⁷⁶ *Idem*, p. 30

²⁷⁷ M. Wittig, 'The Straight Mind', in R. Ferguson, M. Gevert, T. T. Minh-ha, C. West (eds), *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., p. 221.

prospettiva, è l'individuo assoggettato che osserva, di sua sponte, le prescrizioni del potere, e funge, al contempo, da vittima e da persecutore. Affinché ciò sia possibile, spiega Foucault, colui da assoggettare deve esser consapevole che il potere, non visto, lo scruti 'come uno sguardo senza volto', come se avesse 'migliaia di occhi appostati ovunque'²⁷⁹, 'una sorveglianza generalizzata'²⁸⁰. Per usare le parole di Foucault 'questo potere deve darsi lo strumento di una sorveglianza permanente, esaustiva, onnipresente, capace di rendere tutto visibile, ma a condizione di rendere se stessa invisibile'²⁸¹. Il dominio in quanto tale, o meglio l'egemonia culturale²⁸², per usare un termine gramsciano, implica, come è emerso finora, necessariamente, un consenso, conscio o inconscio, di chi è subalterno. Esso fa da autodisciplina e, più efficace della coercizione, funziona come una vera e propria 'false consciousness', ovvero ha il potere di far agire le persone anche contro i loro interessi. Per dirla con Chambers:

Con il concetto di 'egemonia' la semplice idea di dominio ideologico diretto e di manipolazione di forze sociali subalterne da parte di una classe dirigente è sostituita dall'assunto secondo cui il dominio ideologico— *l'accettazione quotidiana del mondo e le sue esistenti relazioni sociali e di potere*— non è imposto dall'alto, ma è stabilito attraverso dei campi mutevoli di relazioni che costituiscono un 'consenso' comune. Tale consenso va continuamente costruito e prodotto all'interno dei diversi campi della rappresentazione pubblica e della vita sociale, implicando una 'guida intellettuale e morale', non soltanto politica. In altre parole, *l'esercizio del potere diviene una questione decentrata e profondamente culturale*. Nello sforzo continuo ed esteso per 'trovare un senso', come ad esempio nel cinema, la visione egemonica tenta di installarsi quale visione consensuale, come ciò che è 'giusto', come il punto di vista più sensato, e cerca di essere accettata come 'senso comune'.²⁸³ (corsivo mio)

L'egemonia è tale se ha il consenso da parte del subalterno, se, quindi, viene concepita come naturale e 'giusta', in quanto presuppone 'l'accettazione quotidiana del mondo e le sue esistenti relazioni sociali e di potere'²⁸⁴. Essa, più che provenire dall'alto, deve essere interiorizzata da chi è in posizione marginale, per cui si ha un 'de-centramento' nel suo esercizio. Il sociologo Bourdieu, in *Language and Symbolic Power*²⁸⁵, introduce il concetto di *habitus* da lui definito come 'those embodied rituals of everydayness by which a given culture produces and sustains belief in its own 'obviousness''²⁸⁶. Al contrario dell'imitazione, che è un tentativo cosciente di comportarsi come qualcun altro, *l'habitus* implica un'acquisizione interna, che fa leva sulla profondità, l'incorporazione di regole e comportamenti, diventati ormai spontanei, perché entrati a pieno titolo nel patrimonio culturale delle comunità. Come spiega il fedele servitore del partito O'Brien nel romanzo *1984*, 'al Partito i fatti manifesti non interessano. L'unica cosa che ci sta a cuore è il pensiero. Noi non ci limitiamo a distruggere i nostri nemici, noi li cambiamo'²⁸⁷. Ciò che conta per

²⁷⁹ *Idem*, p. 233.

²⁸⁰ *Idem*, p. 228.

²⁸¹ *Idem*, p. 233.

²⁸² Con egemonia si intende la forza di autorità di uno stato nei confronti di un altro, su cui ha esercitato, in precedenza, la sua supremazia, e su cui continua ad esercitarla, benché non formalmente. Si veda A. Gramsci, *Le opere*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

²⁸³ I. Chambers, *Dialoghi di frontiera. Viaggi nella postmodernità*, Napoli, Liguori, 1995, p. 68.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

²⁸⁶ *Idem*, p. 152.

²⁸⁷ G. Orwell, *1984*, Milano, Mondadori, 2007, p. 260.

le logiche di potere è proprio il controllo del pensiero. Non è un caso, infatti, che nella distopia creata da Orwell anche solo il pensare di poter contravvenire ad una regola è considerato come un crimine e, anzi, rappresenta il crimine più grave.

Capitolo terzo

Comunità immaginate

3.1 Filiazioni

Allo stesso modo delle identità individuali, anche quelle collettive sono caratterizzate da alcune false credenze. Attorno alla nazione, per esempio, si è andata sviluppando l'idea che essa sia un 'fatto naturale' e che sia nata attraverso un processo genealogico. Come scrive Thiesse: 'ogni atto di nascita stabilisce una filiazione. La vita delle nazioni europee comincia con la designazione degli antenati e la proclamazione di una scoperta: esiste una via di accesso alle origini che permette di trovare gli antenati fondatori e di raccogliere il prezioso lascito'²⁸⁸. Non è un caso, in effetti, che i lemmi comunemente usati in riferimento alla nazione abbiano tutti a che fare con la famiglia. Il termine 'nazione', etimologicamente, indica, non a caso, la nascita. Il suolo della nazione, in molte lingue europee, viene spesso designato con termini che rinviano alla figura del padre (si pensi all'italiano 'patria', al tedesco 'Vaterland', al francese 'patrie', all'inglese 'fatherland'), mentre la lingua a quella della madre (si pensi ai termini 'Muttersprache', 'lingua madre', 'langue maternelle', 'mother tongue'). In quest'ottica, gli appartenenti a una comunità assumono il ruolo di veri e propri figli e di fratelli. Come afferma Anderson, nell'immaginario comune, la nazione viene erroneamente percepita come

qualcosa a cui si è 'naturalmente' legati. Come già detto, in tutto ciò che è 'naturale' c'è sempre qualcosa che trascende la nostra facoltà di scegliere. Così la nazionalità risulta sempre legata al colore della pelle, al sesso, alle parentele e al periodo della nascita, tutte cose, cioè, che non dipendono da noi. In questi 'legami naturali' s'intravede quella che può esser definita 'la bellezza della *Gemeinschaft*'²⁸⁹.

In base a questa visione, si appartiene a una nazione non in virtù di una scelta, ma di una nascita. Tale aspetto non è da trascurare, in quanto, i legami nazionali 'proprio perché non possono essere scelti (...) suscitano attorno a sé un alone di disinteresse'²⁹⁰. Poiché non dipendono da una scelta, afferma lo studioso, essi non vengono scrutinati e, attorno a essi, aleggia il disinteresse, che fomenta ulteriormente i falsi miti di cui si pascono le identità nazionali. Tra essi l'esistenza di una lingua nazionale unica e l'omogeneità della popolazione all'interno del suolo della nazione.

Per quanto riguarda le lingue nazionali, ad esempio, è opportuno rilevare come esse, benché siano spesso presentate come un elemento precipuo dell'identità di una data comunità, si rivelino essere evanescenti nel fornire i dati necessari all'identificazione e costituzione di una data identità culturale. Quelle che vengono chiamate lingue nazionali, infatti, non sono che 'delle costruzioni piuttosto artificiali; talvolta, poi, come nel caso dell'ebraico moderno, si tratta praticamente di invenzioni. Sono l'esatto contrario di quanto pretende la mitologia nazionalistica, che ne fa degli

²⁸⁸ A. M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 17.

²⁸⁹ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, cit., p. 152.

²⁹⁰ *Ibidem*.

elementi fondamentali e primari della cultura nazionale²⁹¹. Con queste parole Hobsbawm, bolla le lingue nazionali come mere astrazioni e costruzioni, talvolta, persino invenzioni, che hanno lo scopo di negare la varietà di lingue presenti sul territorio, declassate a dialetti²⁹². Ovviamente la scelta di una lingua standard tra le altre non è, come afferma Hobsbawm, un 'problema meramente pratico'²⁹³, ma implica anche e soprattutto l'esercizio del potere. Si pensi al caso di Dominici illustrato da Barthes. Il vecchio pastore, infatti, è accusato e condannato dalla giustizia solo perché misconosce la lingua appropriata, quella della giustizia. Questa pecca è la causa principale della sua condanna alla ghigliottina, in quanto 'naturalmente tutti fingono di credere che sia il linguaggio ufficiale ad avere senso comune, quello di Dominici è solo una varietà etnologica, pittoresca per la sua indigenza'²⁹⁴. In realtà, 'si tratta, molto semplicemente, di due modi particolari che vengono a confronto. Ma uno ha gli onori, la legge, la forza dalla sua'²⁹⁵.

Allo stesso modo delle lingue nazionali, anche l'omogeneità interna alle nazioni sembra essere una mera invenzione. In genere, soprattutto per via del processo di filiazione di cui parla Thiesse, infatti, si tende a percepire le identità nazionali come pure, quindi autentiche, e omogenee. In realtà ciò non è così. In *Black Athena*²⁹⁶, Bernal dimostra come le radici della cultura occidentale non siano bianche, ma nere. Parimenti, Said²⁹⁷, sulla scia di Freud²⁹⁸, sottolinea come il patriarca degli ebrei, Mosè, non sia ebreo, ma di origine egiziana: 'in excavating the archeology of Jewish identity, Freud insisted that it did not begin with itself but, rather, with other identities (Egyptian and Arabian). (...) This other non-Jewish, non-European history has now been erased, no longer to be found in so far as an official Jewish identity is concerned'²⁹⁹. Nel caso della cultura occidentale e nel caso di quella ebraica, di conseguenza, si ha un chiaro tentativo di ascrivere la propria cultura a una matrice autentica e pura, obliando l'apporto delle altre culture al farsi della propria. Come dimostra il caso della Gran Bretagna, nessuna cultura e nessuna identità è omogenea a livello etnico. Le identità nazionali non sono che delle rappresentazioni ideali il cui scopo è quello di nascondere 'the ethnic hotch-potch', per usare le parole di Bhabha, dietro la maschera di una unità primordiale mitica. Come scrive Bhabha,

without exception (...) they (nations) are ethnically hybrid— the product of conquests, absorptions of one people by another. It has been the main function of national cultures which, as we argued, are systems of representation, to *represent* what is in fact the ethnic hotch-potch of modern nationality as the primordial unity

²⁹¹ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito e realtà*, Torino, Einaudi, 2002, p. 63.

²⁹² Nel caso della Gran Bretagna la purificazione della lingua nazionale, emendata delle varianti regionali e standardizzata a livello grammaticale e di pronuncia, si ebbe nel 1800, quando il professore Henry Cecil Wyld identificò la lingua per eccellenza in quella parlata e usata dalle istituzioni, tra cui la corte, la chiesa, le università di Oxford e Cambridge e le scuole. Sempre nel 1800 si ebbe la prima versione dell'OED, il cosiddetto *New English Dictionary*, pubblicato nel 1879 da uno scozzese.

²⁹³ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito e realtà*, cit., p. 110.

²⁹⁴ R. Barthes, 'Dominici o il trionfo della letteratura', in *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 41-44, p. 42.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991.

²⁹⁷ E. Said, *Freud and the Non-European*, London, New York, Verso, 2004.

²⁹⁸ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti, 1930-1938*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

²⁹⁹ E. Said, *Freud and the Non-European*, cit., pp. 44-45.

of 'one people'; and of their invented traditions to project the ruptures and conquests, which are their real history, backwards in an apparently seamless and unbroken continuity towards pure, mythic time³⁰⁰.

Così come sottolinea il noto studioso, la storia dimostra come le grandi nazioni moderne³⁰¹, oggi fiere del loro estremo e paradossale nazionalismo, siano nate, per lo più, da un duplice processo di colonizzazione, il primo interno, che ha permesso loro di aggregare popoli assai diversi tra di loro, e l'altro esterno, che ha fornito il collante necessario all'unificazione nazionale. È per questo motivo che, come sottolinea l'antropologo Amselle, contrariamente a quanto presupposto da molti critici postcoloniali come Bhabha e Chambers, il meticciato dovrebbe essere concepito come originario³⁰². I concetti di 'ibridità' e 'third space', così come quello di 'métissage', al contrario, implicano l'esistenza di culture che all'origine sono pure e omogenee. In realtà, come sostiene Amselle, è più corretto parlare di culture *a priori* disomogenee, in quanto 'les métissages opèrent donc que sur des produits résultant de métissages antérieures'³⁰³. Non si hanno due culture pure iniziali che, mescolandosi, danno vita a un miscuglio ibrido. Da questa angolazione anche l'origine deve essere ripensata. Come scrive Derrida:

non si ricomincerà mai dall'inizio. Non si risalirà mai (...) ai primi principi o elementi di tutte le cose. Bisogna andare più lontano, riprendere tutto ciò che si era potuto considerare fin qui come l'origine, ritornare al di qua dei principi elementari, cioè dell'opposizione dobbiamo ritornare verso una *pre-origine* che ci priva del paradigma e della sua copia³⁰⁴. (corsivo mio)

Per evitare l'impasse linguistico cui rimanda il termine 'origine', Derrida propone di sostituirlo con quello di 'pre-origine', che sottolinea mirabilmente l'impossibilità del ritorno a un'originarietà pura e autentica. Ciò consente di evitare inutili paradigmi. E ancora: 'l'audacia consiste qui nel risalire al di qua dell'origine, o parimenti della nascita, verso una necessità che non è né generatrice né generata'³⁰⁵. Da questa prospettiva, è necessario che la filosofia non solo si interroghi su questi concetti, ma riveda le categorie con cui cataloga la realtà. Come afferma Deleuze, infatti,

if things aren't going too well in contemporary thought, it's because there's a return (...) to abstractions, back to the problem of origins, all that sort of thing (...) Any analysis in terms of movements, vectors, is blocked. We're in a very weak phase, a period of reaction. Yet philosophy thought that it had done with the problem of origins. It was no longer a question of starting or finishing. The question was rather, what happens 'in between'³⁰⁶.

Come mette in luce il noto filosofo, è sbagliato concepire la realtà in termini di fissità e astrazione e, se i concetti di origine e fine sono fuorvianti, bisogna interrogarsi su cosa c'è nello spazio aperto

³⁰⁰ S. Hall, 'Culture, Community, Nation', *Cultural Studies*, 7, 3, 1993, pp. 349-363, p. 356.

³⁰¹ Si pensi alla Gran Bretagna, alla Spagna e alla Francia in particolare.

³⁰² Amselle, a tal proposito, introduce l'espressione di 'syncrétisme originaire', J. L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éditions Payot, 2010, p. 14.

³⁰³ J. L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, cit., p. 26.

³⁰⁴ J. Derrida, 'Chora', in G. Dalmasso, F. Garritano (a cura di), *Il segreto del nome*, Milano, Jaka Books, 2005, pp. 41-86, p. 84.

³⁰⁵ *Idem*, p. 85.

³⁰⁶ P. Gilroy, *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, cit., p. 97.

tra di loro, ovvero *l'in-between*, e riconsiderare il ruolo del movimento e della fluidità nel farsi delle identità.

3.2 Immaginazione e comunità

Per riassumere, dati tutti gli elementi presentati finora, è possibile affermare che la nazione, così come comunemente intesa, ovvero come un'entità costituita da individui omogenei, che appartengono alla stessa etnia e che parlano la stessa lingua, si configura come una vera e propria chimera. La nazione non è che un prodotto culturale, 'una comunità politica immaginata'³⁰⁷ e 'è immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità'³⁰⁸. È così che l'immaginazione diventa, nelle parole di Appadurai, 'the fuel of action'³⁰⁹, un vero e proprio motore collettivo che permette di creare il sentimento di appartenenza nazionale e di naturalizzare la nazione. Come afferma Hall, 'a nation is not only a political entity but something which produces meaning— a system of cultural representation. People are not only legal citizens of a nation; they participate in the idea of the nation as represented in its national culture. A nation is a symbolic community'³¹⁰. Molto più di un'entità politica, la nazione si configura come un sistema simbolico che produce significato, un sistema di rappresentazione, un orizzonte di senso, 'a discourse— a way of constructing meanings which influences and organizes both our actions and our conception of ourselves'³¹¹.

Il potere disciplinare e normativo delle identità, di conseguenza, viene esercitato anche a livello nazionale. Per Easthope, infatti, il senso di appartenenza nazionale, 'a product of modernity'³¹², è paragonabile al guidare la macchina. Il paragone, per lo studioso, è dovuto al fatto che 'you know how to drive when it has become a habit, a pre-conscious integration of perception and movement'³¹³. Guidare la macchina non è che un 'habit' inconscio e spontaneo. 'Driving seems an almost spontaneous extension of my bodily self— I inhabit it, I live it, it is a disposition so effectively assimilated that I say 'I drive', ignoring the car I do the driving with'³¹⁴. Chi guida non è cosciente di tutti i gesti che compie nel guidare e aziona tutti i pedali in maniera inconscia. Per di più, come sottolinea ancora lo studioso, il guidare la macchina, proprio come il sentirsi parte di una comunità, implica un forte senso di interdipendenza tra chi guida:

car driving is a stunning instance of the dependence of the self on other people. To drive means that every micro-second I consign my life to the rationality, competence and good intension of the Other. I have to

³⁰⁷ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, cit., p. 24.

³⁰⁸ *Idem*, p. 25.

³⁰⁹ A. Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996, p. 7.

³¹⁰ S. Hall, 'Introduction: Identity in Question', in S. Hall, D. Held, D. Hubert, K. Thomson (eds), *Modernity. An Introduction to Modern Studies*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, 2006, pp. 596-634, p. 612.

³¹¹ *Idem*, p. 613.

³¹² A. Easthope, *Englishness and National Culture*, London, Routledge, 1999, p. 3. (Si noti che non tutti gli studiosi sono d'accordo su questo punto. Si veda A. D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, il Mulino, 1998).

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*.

trust that they will read the signs, obey the rules and observe the conventions as much as they trust I will do the same, checking the mirror before pulling out, stopping at red lights, and so on. To do it at all I have to believe I'm driving the car but it is as true to say that the car and the roadway system drive me³¹⁵.

Ogni volta che si guida, si parte dal presupposto che anche gli altri rispetteranno tutte le prescrizioni del codice. Ci si affida agli altri e al loro buon senso. Il senso di appartenenza a una comunità, allo stesso modo del guidare la macchina, quindi, ha un valore prettamente simbolico che si configura 'as an identity that can speak us even when we may think we are speaking for ourselves'³¹⁶.

Per creare una nazione, però, è necessario che tutti i componenti della comunità siano competenti in relazione al discorso nazionale. Scrive Easthope:

to become competent in some of the forms of a National discourse, to become familiar and habituated to that discourse is, I suggest, to become competent in that identity, unconsciously taken on something of it as oneself, just as an identity as a car driver is acquired not by passing a test but by doing it until you hardly think about it anymore³¹⁷.

Ovviamente non si diventa competenti nel discorso nazionale conoscendo tutto ciò che c'è da sapere sulla nazione, ma solo quando si compiono dei gesti inconsciamente, senza pensarci, perché li si è ripetuti più e più volte. È l'aspetto performativo, quindi, che permette, attraverso atti ripetitivi e ricorrenti, di far vivere, fattivamente, il senso di appartenenza nazionale. Come afferma Bhabha:

The scraps, patches, and rags of daily life must be repeatedly turned into the signs of a national culture, while the very act of the narrative performance interpellates a growing circle of national subjects. In the production of the nation as narration there is a split between the continuist, accumulative temporality of the pedagogical, and the repetitious, recursive strategy of the performative. It is through this process of splitting that the conceptual ambivalence of modern society becomes the site of writing the nation³¹⁸.

La creazione del senso di appartenenza nazionale, quindi, dipende soprattutto dal cerimoniale piuttosto che dai documenti scritti. Scrive Featherstone:

our sense of the past does not primarily depend upon written sources, but rather on enacted ritual performances and the formalism of ritual language. This may entail commemorative rituals such as weddings, funerals, Christmas, New year, and participation or involved spectatorship at local, regional, and national rituals³¹⁹.

Gilroy ricorda l'esempio dei fascisti e dei nazisti, i cui capi, per creare il senso di unità e appartenenza, facevano indossare ai militari delle uniformi allo scopo di far venire meno le

³¹⁵ *Idem*, pp. 3-4.

³¹⁶ *Idem*, p. 5.

³¹⁷ *Idem*, p. 23.

³¹⁸ H. Bhabha, 'DissemiNation. Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation', in: H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London, New York, Routledge, 1990, pp. 139-170, p. 145.

³¹⁹ M. Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, cit., p. 94.

differenze, complici anche dei movimenti specifici, da fare tutti insieme durante le parate e i riti militari. Come scrive Gilroy:

in this identity, identity ceases to be an ongoing process of self-making and social interaction. It becomes instead a thing to be possessed and displayed. It is a silent sign that closes down the possibility of communication across the gulf between one heavily defended island of particularity and its equally well fortified neighbors, between one national encampment and others. When identity refers to an indelible mark or code somehow written into the bodies of its carriers, otherness can be only a threat. Identity is latent destiny³²⁰.

Si tratta di vere e proprie parate teatrali, che sottolineano come le identità siano entità da possedere e da mostrare, piuttosto che essenze. Ne deriva che la cultura non è che una *performance*: 'le culture rielaborano la conoscenza del passato, ritenuta collettivamente rilevante, non solo in oggettivazioni, ma anche in azioni simboliche'³²¹. La nazione, di conseguenza, si costruisce attraverso dei rituali e delle rappresentazioni che hanno valore 'performativo', nel senso che dà Butler in rapporto ai generi sessuali. Per capire meglio come funziona tale meccanismo a livello collettivo, è opportuno introdurre i concetti di *Interpellation* e *Subjectification* di Althusser che afferma:

Nous suggérons alors que l'idéologie 'agit' ou 'fonctionne' de telle sorte qu'elle 'recrute' des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou 'trans-forme' les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours: - hé, vous, là-bas!³²²

L'ideologia, per il filosofo, recruta, 'recrute', gli individui, li chiama a sé, come nel caso di una 'interpellation policière' per strada e trasforma i soggetti, 'sujets', in sudditi, 'sujets'. Nel momento in cui, infatti, un individuo, per strada, si volta al richiamo di un poliziotto, proprio nell'atto di voltarsi, dimostra di aver accettato la sottomissione. Scrive Althusser:

Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'in-dividu interpellé se retourne. Par cette simple, conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet*. Pourquoi? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait 'bien' à lui, et que 'c'était *bien lui* qui était interpellé' (et pas un autre)³²³.

Nell'atto del voltarsi per rispondere al richiamo del poliziotto, il soggetto si fa, volontariamente, suddito, in quanto dimostra di aver riconosciuto il richiamo e di aver inteso che questo era rivolto proprio a lui e non ad altri. Nello specifico, Althusser, afferma che i primi due momenti su cui si basa l'ideologia sono: 'l'interpellation des "individus" en sujets', per cui l'individuo è interpellato dal potere, e l'assujettissement au Sujet',³²⁴ ovvero la 'subjectification', per cui il soggetto risponde al richiamo e, rispondendo, si sottomette. Il termine *Subjectification* indica, infatti, il soggetto che è in grado di agire e pensare e, al tempo stesso, il suddito fedele, quindi il suddito

³²⁰ P. Gilroy, *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, cit., p. 104.

³²¹ *Idem*, pp. 314-315.

³²² L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, Chicoutimi, bibliothèque numérique 'Les classiques des sciences sociales', 2008, p. 49.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibidem*.

fedele che è convinto di dover essere suddito, che vuole essere tale. Althusser, coniando questo termine non fa che fondere, in pratica, i due significati del termine inglese *subject*, che, in senso filosofico, indica l'essere capace di agire e pensare e, in senso politico, il suddito.

3.3 Nazione e romanzo

Anche le identità nazionali, in quanto identità, non sono altro che delle finzioni. Gli abitanti di una nazione, infatti, tendono ad avere un'immagine uniforme e omogenea delle loro comunità, che non ha riscontri reali. In più, le nazioni, tendenzialmente, sono portate a dotarsi di tutti quegli elementi costitutivi tipici delle identità personali, tra cui i miti di fondazione, che rappresentano il punto di partenza delle comunità, il loro genetliaco. Però, a differenza delle persone, le nazioni, non avendo un giorno di nascita che le inserisca a pieno titolo nella storia, devono procurarselo o sceglierlo. Molte se lo procurano inventandolo totalmente. Si pensi, per esempio, ai molti miti fondativi che caratterizzano la maggior parte delle nazioni europee³²⁵. L'avvicinamento tra la nazione e la finzione trova, poi, un certo riscontro per via dell'essere narrativo delle nazioni. Per usare le parole di Bhabha, le nazioni sono 'form(s) of social and textual affiliation'³²⁶. Il paragone tra la narrativa e la nazione deriva soprattutto dal fatto che quest'ultima, in virtù del suo essere costituita da uomini e donne assai eterogenei tra di loro, per legittimare il suo potere e avere un peso nella storia, ha bisogno di costituirsi come un'entità ben definita, con delle caratteristiche proprie. La finzione narrativa le consente proprio di dotarsi di queste peculiarità. È così che la nazione, in quanto affiliazione narrativa ha una forza evocativa inusitata, dovuta, essenzialmente, al potere della narrazione di conferire un apparato estremamente razionale a un'essenza frammentaria, poco coerente, fatta di scampoli eterogenei, che non ha nessuna consistenza storica. Scrive Bhabha:

Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind's eye. Such an image of the nation— or narration— might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west. An idea whose cultural compulsion lies in the impossible unity of the nation as a symbolic force. This is not to deny the attempt by nationalist discourses persistently to produce the idea of the nation as a continuous narrative of national progress, the narcissism of self-

³²⁵ Nel caso della società inglese, secondo Young, (Cfr R. J. C. Young, 'Hybridity and the Ethnicity of the English', in K. A. Pearson, B. Parry, J. Squires (eds), *Cultural Readings of Imperialism. Edward Said and the Gravity of History*, London, Lawrence and Wishart, 1997, pp. 127-150) sono due i miti di fondazione più importanti. Il primo, messo a punto da Geoffrey of Monmouth nel XII secolo, rielaborato da Malory nel XV, ruota attorno alla figura di Re Artù. In base a questa leggenda, la Gran Bretagna fu originariamente popolata dai celti guidati dal celebre re, il cui merito è stato quello di unificare celti, angli e sassoni. Il mito ebbe così tanto successo da essere usato ampiamente anche dai Plantageneti, dai Tudor e dagli Stuart. Come riporta ancora Young, con la Gloriosa Rivoluzione del 1688, questo mito fu rimpiazzato da quello che vedeva in Hengist e Horsa i progenitori dei sassoni. I due fratelli, infatti, approdarono a Ebbsfleet, in Kent, nel 449, e conquistarono la regione, sterminando i celti oppure spingendoli nelle 'celtic fringes' di Galles, Scozia e Irlanda. Con l'arrivo dei normanni, nel 1066, i sassoni si videro soggiogati. Lo scontro tra i due popoli fu esemplificato dalla lotta messa in atto da Robin Hood contro lo sceriffo di Nottingham. Il mito sassone, incarnato proprio da Robin Hood, venne poi usato per supportare l'identità protestante del popolo inglese.

³²⁶ H. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994, p. 292.

generation, the primeval present of the Volk. Nor have such political ideas been definitively superseded by those new realities of internationalism, multi-nationalism, or even 'late capitalism', once we acknowledge that the rhetoric of these global terms is most often underwritten in that grim prose of power that each nation can wield within its own sphere of influence'³²⁷.

Nonostante la visione della nazione come una narrazione possa essere vista come eccessivamente romantica, perché ha origine nel mito del *Volk* (così come prospettato da Herder in epoca romantica), essa è, quindi, fondamentale per il farsi della nazione stessa, in quanto le permette di acquisire una forza politica e simbolica inusitata, che altrimenti non avrebbe. Da questa prospettiva e la nazione e la narrazione possiedono una logica ferrea, una razionalità che consente loro di essere credibili. La credibilità di cui si è parlato trae la sua linfa da concetti quali quelli di 'popolo', 'ragione di stato', 'cultura alta', che hanno un alto valore pedagogico e un carattere eminentemente olistico, in quanto consentono di unire e dare forma a ciò che è frammentato e de-forme, privo di forma. È proprio grazie a questa unità posticcia che la storia della nazione può avere inizio, inscrevendo il progresso e lo sviluppo nazionale in una continuità storica di tipo evolutivo, quindi progressiva e logica, continua, che non tiene conto dei vuoti, dell'altro. Non a caso, Bhabha paragona la nazione alla metafora, introducendo un altro elemento fondamentale per la definizione della nazione:

The nation fills the void left in the uprooting of communities and kin, and turns that loss into the language of metaphor. Metaphor, as the etymology of the word suggests, transfers the meaning of home and belonging, across the 'middle passage', or the central European steppes, across those distances, and cultural differences, that span the imagined community of the nation people³²⁸.

La nazione, nelle parole dello studioso, si configura come una vera e propria forza che riempie i vuoti, tipici di ogni comunità, in quanto essa ha il potere di obliare una storia fatta di conquiste, negazioni, perdite (quelle relative al *middle passage*, alle migrazioni, al fenomeno dell'*uprooting* e della dislocazione), in senso di appartenenza, anche se a un prezzo molto alto. Come afferma Hall, infatti, l'etnicità nazionale, in queste narrazioni, è autoreferenziale e esclude l'altro. Per usare le parole dello studioso stesso:

we are all *ethnically* located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are. But this is also a recognition that this is not an ethnicity which is doomed to survive, as Englishness was, only by marginalizing, dispossessing, displacing and forgetting other ethnicities. This precisely is the politics of ethnicity predicated on difference and diversity³²⁹.

L'avvicinamento tra la nazione e la narrazione, poi, è rafforzato dal legame profondo che sembra unire la nazione e il romanzo. Il romanzo, a ragione, viene considerato da molti critici come la forma per eccellenza della nazione, in quanto è stato impiegato, di volta in volta, nei vari periodi

³²⁷ H. Bhabha, 'Introduction: Narrating the Nation', cit., p. 1.

³²⁸ H. Bhabha, *Nation and Narration*, cit., p. 291.

³²⁹ S. Hall, 'New Ethnicities', cit., p. 447.

storici, anche se in modi e misure diverse, per legittimare l'identità nazionale³³⁰. Come nota Parrinder, infatti, l'autorità dei romanzi nella creazione di un senso di appartenenza alla nazione deriva 'from their readers and not from the cultural apparatus of the state'³³¹, in quanto essi 'lack any official sanction'³³². A differenza delle massime espressioni della cultura alta, si pensi all'epica, il romanzo non incensa niente e nessuno. Come nota ancora lo studioso, infatti, 'the culture of aristocratic display finds a natural reflection in the poetry and drama, but not in prose fiction, which can only serve the purposes of private entertainment'³³³. Non a caso, i personaggi rappresentati sono quelli appartenenti alla *middle class*, quindi cittadini che si sono fatti da sé, e a dominare il tutto è un senso del domestico, del privato. Tutte queste caratteristiche, di conseguenza, hanno fatto sì che questo genere letterario diventasse il medium privilegiato per lo sviluppo di una coscienza nazionale che partisse dal basso. La nazione, infatti, ancor prima che essere una formazione politica, è una costruzione culturale. Là dove 'the political nation is monarchical and autocratic; the cultural nation is democratic, at least in the sense that the people, not God, are the ultimate source of political authority'³³⁴. Non è un caso, tra le altre cose, che la nascita della nazione e del romanzo risalgano, più o meno, allo stesso periodo. I punti in comune tra i due non finiscono qua. Entrambi, per esempio, tendono al futuro. La nazione per ovvie ragioni. Il romanzo per via del suo legame alla prosa. Come spiega Moretti: 'prose: *pro-vorsa*: forward-looking (or front-facing, as in the Roman, *Dea Provorsa*, goddess of easy childbirth): the text has an orientation, it leans forward, its meaning 'depends on what lies ahead (the end of a sentence; the next event in the plot)'³³⁵. La prosa, diversamente dal verso, che implica 'a pattern that turns around and comes back'³³⁶, evoca, proprio come la nazione, per via della sua tendenza al futuro, un senso di irreversibilità e, al contempo, una sorta di sospensione rispetto alla morte. Come afferma Cavarero, infatti, 'it is typical of every story to demand that the tale stop only at the end, when the story itself is finished and silence can speak'³³⁷. Il raccontare allontana la morte, in quanto 'le decisioni più mortali, inevitabilmente, vengono tenute in sospeso per tutto il tempo almeno del loro racconto. Il discorso, si sa, ha il potere di trattenere la freccia già scoccata, in una contrazione del tempo che è il suo spazio specifico'³³⁸.

È bene notare, inoltre, come la tipologia di romanzo che meglio si attaglia alla nazione è quella realista. Come ricorda Bhabha:

The emergence of the political 'rationality' of the nation as a form of narrative– textual strategies, metaphoric displacements, sub-texts and figurative stratagems– has its own history. It is suggested in

³³⁰ Si veda P. Parrinder, *Nation and Novel: The English Novel from Its Origins to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

³³¹ *Idem*, p. 9.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Idem*, p. 11.

³³⁴ *Idem*, p. 17.

³³⁵ F. Moretti, 'The Novel: History and Theory', *NLR*, 52, 2008, pp. 111-124, p. 112.

³³⁶ *Idem*, p. 112.

³³⁷ A. Cavarero, 'Sherazade Trapped in the Text', in *Relating Narratives*, London, New York, Routledge, 2000, pp. 119-128, p. 123.

³³⁸ M. Foucault, 'Il linguaggio all'infinito', cit., p. 73. Si pensi all'epica, in cui le gesta di un eroe vengono tramandate alle generazioni future, assicurandogli l'immortalità, ma anche alle narrazioni come *Le Mille e una notte*, in cui la morte viene allontanata fattivamente.

Benedict Anderson's view of the space and time of the modern nation as embodied in the narrative culture of the realist novel, and explored in Tom Nairn's reading of Ernest Powell's post-imperial racism which is based on the 'symbol-fetishism' that infests his febrile, neo-romantic poetry. To encounter the nation as it is written displays a temporality of culture and social consciousness more in tune with the partial, overdetermined process by which textual meaning is produced through the articulation of difference in language; more in keeping with the problem of closure which plays enigmatically in the discourse of the sign³³⁹.

L'avvicinamento della nazione al romanzo realista è dovuto, *in primis*, al fatto che quest'ultimo, già dal punto di vista tecnico-narrativo, favorisce maggiormente il processo di identificazione e, quindi, la costruzione di un senso di comune appartenenza. Esso, infatti, è caratterizzato da una narrazione spesso autodiegetica o omodiegetica e un tipo di focalizzazione, per lo più, interna. Secondo Nuenning³⁴⁰, infatti, il narratore autodiegetico e quello omodiegetico, al contrario di quello eterodiegetico, che implica una certa distanza e molteplici prospettive, favorirebbero l'identificazione e, quindi, consentirebbero la formazione di un'identità collettiva. Allo stesso modo, la focalizzazione interna, contrariamente a quella esterna, consentirebbe, per ovvi motivi, la formazione di un senso di appartenenza. A ciò si aggiunga che questa tipologia di romanzo viene considerato da molti come il genere letterario tradizionale per eccellenza, ovvero la massima espressione delle identità comunitarie. Esso si contrappone al romanzo postmoderno, che, al contrario, ha come obiettivo lo scardinamento dei quei valori percepiti come tradizionali (non è un caso che sia di impronta americana). Il postmoderno 'galleggia, sguazza addirittura, nelle correnti frammentarie e caotiche del cambiamento come se oltre a queste non ci fosse nient'altro'³⁴¹. Gli autori postmoderni sono talmente portati a mettere tutto in discussione che, come scrive Harvey: 'finiscono necessariamente per condannare le loro stesse pretese di validità al punto che non rimane alcuna base per un'azione ragionata'³⁴². Paradossalmente, le narrazioni post-moderne finiscono con il mettere in discussione anche le loro posizioni, in quanto il postmoderno,

takes the form of self-conscious, self-contradictory, self-undermining statement. It is rather like saying something whilst at the same time putting inverted commas around what is being said. The effect is to highlight, or 'highlight', and to subvert, or 'subvert', and the mode is therefore a 'knowing' and an ironic- or even 'ironic'- one³⁴³.

Nelle parole della studiosa, il postmoderno consiste nello smentire e invertire ironicamente ciò che si è affermato. Tutto ciò in maniera del tutto conscia. Si pensi all'*incipit* 'it was so, it was not so' di molti dei capitoli nel testo *The Satanic Verses*. A ben vedere, questa breve frase ha il potere di mettere in discussione e in dubbio tutta la narrazione e la credibilità del narratore viene meno. È così che la scrittura postmoderna dà autorità, ma, al contempo, la mina: 'what postmodern fiction does, however, is to reverse that doubled process: it installs the power, but also contests it.

³³⁹ H. Bhabha, 'Introduction: Narrating the Nation', in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, cit., pp. 1-7, p. 2.

³⁴⁰ V. Nuenning, A. Nuenning, 'Finzioni della memoria e metamemoria', in E. Agazzi, V. Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 565-580.

³⁴¹ *Idem*, p. 63.

³⁴² D. Harvey, *La crisi della modernità*, Milano, il Saggiatore, 1997, p. 147.

³⁴³ L. Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, London, Routledge, 1998, p. 1.

Nevertheless, the contradictory doubleness remains³⁴⁴. Il narratore, da questa prospettiva, non è più quello dell'epica, che informava della sua visione tutta la narrazione. Egli, al contrario, riflettendo la *Stimmung* dominante, sembra quasi voler ribadire ulteriormente 'il profondo disorientamento del vivente'³⁴⁵. È allora che la narrativa, declinata in questi termini, riacquista la perduta valenza politica. Il postmoderno, afferma Hutcheon, 'sits on the fence; it literally becomes a point of interrogation. Its ironies implicate and yet critique. It falls into (or chooses) neither compromise nor dialectic. As I see it, postmodernism remains questioning, and, for many, is unsatisfactory for that reason'³⁴⁶. Avendo come obiettivo principale quello di de-dossificare e delegittimare i poteri costituiti, le grandi metafisiche, le posizioni culturali più radicate che hanno dato luogo e continuano a dar luogo a pregiudizi e stereotipi, e con esse, ogni tipo di identità, il romanzo post-moderno non può assurgere a mezzo attraverso cui la nazione possa essere legittimata.

3.4 Violenze nazionali

A concept of people or place does not arrive out of the blue. How you come to think of where you are, and of your relation to where you are, is dependent on the character and nature of the power of where you are. You yourself do not decide who you are and what your relationship should be to where you are: a certain prevailing power does that³⁴⁷.

Le nazioni, così comunemente concepite, in virtù del loro essere delle identità, sono legate a doppio filo con la violenza e il potere. Tendenzialmente, infatti, le identità nazionali esprimono una vera e propria autoaffermazione della soggettività e dello spirito di un popolo, in quanto, come afferma Chabot, solitamente, 'dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica. Si giunge al principio di nazione in quanto si giunge ad affermare il principio di individualità, cioè ad affermare, contro tendenze generalizzatrici ed universalizzanti, il principio del particolare, del singolo'³⁴⁸. I nazionalismi, d'altro canto, nella loro forma più spicciola, rappresentano un modo per affermare la propria singolarità nazionale. Nelle parole di Deleuze, essi assumono la forma di 'riterritorializzazioni conservatrici della soggettività'³⁴⁹. A differenza delle identità in generale, nel caso delle nazioni, il legame con il potere è, tuttavia, ancora più eclatante. La violenza di cui sono pregne le formazioni nazionali, infatti, è visibile già a partire dal momento in cui nascono. Come afferma Derrida: 'all Nation-States are born and found themselves in

³⁴⁴ L. Hutcheon, 'Discourse, Power, Ideology: Humanism and Postmodernism', in *Discourse, Power, Ideology: Humanism and Postmodernism*, New York, Routledge, 1991, pp. 105-122, p. 107.

³⁴⁵ W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, cit., p. 20.

³⁴⁶ L. Hutcheon, 'Discourse, Power, Ideology: Humanism and Postmodernism', cit., p. 117.

³⁴⁷ G. Lamming, 'A Collection of Lies', in O. Palusci, S. Bertacco (eds), *op. cit.*, pp. 160-162, p. 160.

³⁴⁸ F. Chabot, *L'idea di nazione*, Roma, Bari, Laterza, 1961, p. 17.

³⁴⁹ F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 21.

violence. (...) It suffices to underline a law of structure: the moment of foundation, the instituting moment, is anterior to the law of legitimacy which it founds. It is thus *outside the law*, and violent by that very fact³⁵⁰. Secondo il filosofo, il momento che decreta la nascita di una nazione si configura di per sé come un atto violento, in quanto stabilisce una struttura e la legge a partire da un periodo antecedente e, quindi, si configura come 'fuori legge'. Cavarero, sulla stessa scia e a partire dalla tradizione greca, afferma che la morte funziona 'da fondazione per l'ordine politico'³⁵¹. Ciò in un duplice senso, in quanto la violenza è doppia. Da un lato si ha quella fraticida, ovvero interna (rappresentata dall'uccisione reciproca tra i due fratelli Eteocle e Polinice nella tragedia greca), che 'è fondativa dell'ordine, lo legittima'³⁵²; dall'altro quella esterna, nei confronti di chi non fa parte dell'ordine costituito (rappresentato nella tragedia da Atigone), che 'rilegittima l'ordine, lo difende, ma non è fondativa'³⁵³. Per la studiosa, tuttavia, ciò che risulta maggiormente degno di nota è che 'l'ordine politico tende a nascondere il *deinón* che lo fonda, e quindi c'è una sorta di continua giustificazione per cui la guerra diventa giusta, necessaria'³⁵⁴. Le grandi narrative che ruotano attorno al momento di fondazione, infatti, servono non solo a nascondere questa violenza di fondo, ma anche a magnificarla. Scrive Derrida: 'all States (...) have their origin in an aggression of the *colonial* type. This foundational violence is not only forgotten. The foundation is made *in order* to hide it; by its essence it tends to organize amnesia, sometimes under the celebration and sublimation of the grand beginnings'³⁵⁵.

Non sfuggirà, poi, il legame tra le identità nazionali e il potere patriarcale che si traduce, per lo più, nell'esercizio del potere nei confronti delle donne, onde evitare l'imbastardimento della genia nazionale. Al genere femminile è affidato, infatti, non solo il compito di mandare avanti la stirpe, attraverso la procreazione (Davies e Anthias le definirebbero 'biological reproducers of members of ethnic collectivities'³⁵⁶), e la formazione di futuri cittadini ('participating centrally in the ideological reproduction of the collectivity and as transmitters of its culture'³⁵⁷), ma soprattutto quello di mantenere integra la purezza del sangue nazionale. Come afferma Gilroy:

gender differences become extremely important in nation-building activity because they are a sign of an irresistible natural hierarchy that belongs at the center of civic life. The unholy forces of nationalist biopolitics intersect on the bodies of women charged with the reproduction of absolute ethnic difference and the continuance of blood lines. The integrity of the nation becomes the integrity of its masculinity. In fact, it can be a nation only if the correct version of gender hierarchy has been established and reproduced. The family is the main device in this operation. It connects men and women, boys and girls to the larger collectivity toward which they must orient themselves if they are to acquire a Fatherland³⁵⁸.

³⁵⁰ J. Derrida, 'On Forgiveness', in *Cosmopolitanism and Forgiveness*, cit., pp. 27-60, p. 57.

³⁵¹ A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Rimini, Pazzini Editore, 2007, p. 12.

³⁵² *Idem*, p. 16.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Idem*, p. 25.

³⁵⁵ J. Derrida, 'On Forgiveness', cit., p. 57.

³⁵⁶ N. Y. Davies, F. Anthias, 'Introduction', in N. Y. Davies, F. Anthias (eds), *Women-Nation-State*, New York, Springer, 1989, p. 7.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ P. Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, cit., p. 127.

Se le donne mantengono la loro integrità, anche la nazione ne risentirà positivamente. È per questo motivo che esse devono essere controllate e irreggimentate. La famiglia, cellula primaria della nazione, ha lo scopo di preservare proprio questa purezza primigenia. Come scrive Gilroy:

the family is understood as nothing more than the essential building block in the construction and elevation of the nation. This nation-building narrative runs all the way to fascism and its distinctive myths of rebirth after periods of weakness and decadence. (Diaspora challenges it by valorizing sub-and supranational kinship and allowing for a more ambivalent relationship toward national encampments)³⁵⁹.

La violenza e il potere delle formazioni nazionali si esplica, inoltre, anche nella scelta dei valori della nazione. Non si deve sottovalutare il fatto che le percezioni di unità e di staticità che hanno i cittadini di una nazione sono il frutto di un processo di astrazione simbolico che altro non è che la proiezione dei desideri e delle aspettative di alcuni. Come scrive Gualtieri: 'il problema sociale è centrale al discorso dell'identità, al fine di comprendere quali classi si riconoscano nel modello nazionale e concorrano a definirlo, stabilendo così quale grado di consenso incontri tale modello'³⁶⁰. Nello specifico, come nota Kumar, nel caso della *Englishness*, essa rappresenta esclusivamente le aspirazioni degli uomini bianchi appartenenti alla *upper/middle class*: 'it was their politics, their Church, their sports, their manners and ways of speaking, their schools and universities, their view of history, that provided much of the content of the "national character"'³⁶¹. Per lo studioso, il carattere nazionale inglese è frutto delle aspettative e delle convinzioni delle classi medio-alte, che hanno fatto assurgere i loro valori ai valori per eccellenza dell'intera comunità.

A ciò si aggiunga, infine, il fatto che le nazioni, così come comunemente concepite, sono ambivalenti. In 'DissemiNation'³⁶², un omaggio al genio di Derrida, Bhabha definisce il discorso nazionale come 'as one of the major structures of ideological ambivalence within the cultural representations of 'modernity'³⁶³. L'ambivalenza del discorso nazionale risiede nel potere di inclusione e di esclusione che esso esercita. Se da un lato unisce, dall'altro esso esclude e divide. Da questa angolazione, le nazioni si configurano come 'certain loci of power'³⁶⁴. Si tratta, per usare le parole di Butler, di 'legal and institutional structures that delimit a certain territory (...) the matrix for the obligations and prerogatives of citizenship'³⁶⁵, tanto che, una volta persa la propria cittadinanza, non si è nessuno, anzi, si diventa dei veri e propri fuori legge. Come afferma Arendt, nel caso degli accadimenti del passato, 'the stateless person, without right to residence and without the right to work, had of course constantly to transgress the law'³⁶⁶. La specifica posizione di chi è privo della cittadinanza lo rende una aberrazione non contemplata dal sistema. Egli,

³⁵⁹ *Idem*, p. 128.

³⁶⁰ C. Gualtieri, I. Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness 1950-2000. Discorsi culturali in trasformazione dal canone imperiale alle storie dell'oggi*, Roma, Carocci, 2008, p. 144.

³⁶¹ K. Kumar, "'Englishness' and English National Identity", in D. Morley and K. Robins (eds), *British Cultural Studies*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 42-55, p. 53.

³⁶² H. Bhabha, 'DissemiNation. Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation', in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London, New York, Routledge, 1990, pp. 139-146.

³⁶³ H. Bhabha, 'Introduction: Narrating the Nation', cit., p. 4.

³⁶⁴ J. Butler, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, London, Seagull Books, 2007, p. 1.

³⁶⁵ *Idem*, p. 3.

³⁶⁶ H. Arendt, 'The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man', in *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1976, pp. 267-302, p. 286.

pertanto, potrebbe farne parte, paradossalmente, solo comportandosi da criminale. Scrive Arendt: 'since he was the anomaly for whom the general law did not provide, it was better for him to become an anomaly for which it did provide'³⁶⁷. Ciò perché 'as a criminal even a stateless person will not be treated like everybody else. Only as an offender against the law can he gain protection from it. As long as his trial and his sentence last, he will be safe from that arbitrary police rule against which there are no lawyers and no appeals'³⁶⁸. Dunque, l'esercizio del potere statale risiede soprattutto nelle prerogative della cittadinanza tramite cui si crea appartenenza, ma anche dis-appartenenza: 'if the state is what 'binds', it is also clearly what can and does unbind. And if the state binds in the name of the nation, conjuring a certain version of the nation forcibly, if not powerfully, then it also unbinds, releases, expels, banishes'³⁶⁹.

3.5 Stato di eccezione

A ben vedere, però, l'esclusione è parte integrante dell'inclusione: si tratta, infatti, di uno *status* ambiguo, in quanto i rifugiati rispondono alla domanda 'what does it mean to be at once contained and dispossessed by the state?'³⁷⁰. Come afferma Butler, infatti, 'these who have become effectively stateless are still under the control of state power. In this way, they are without legal protection but in no way relegated to a bare life: this is a life steeped in power. And this reminds us, crucially that power is not the same as law'³⁷¹. Per capire il perché dell'ambiguità di fondo della condizione di chi è 'stateless' può esser utile l'analisi dello 'stato d'eccezione' fatta da Agamben. Sebbene il discorso dello studioso si riferisca, per lo più, alla sovranità e alle norme giuridiche, esso può esser illuminante anche nella comprensione dei fenomeni di esclusione di cui sono oggetto i migranti e gli emarginati in generale. Il filosofo italiano, introducendo l'espressione 'stato d'eccezione', intende indicare quello in cui vige la legge marziale. Lo studioso individua il campo di concentramento come il luogo che meglio rappresenta questo *status*: 'il campo, come spazio assoluto d'eccezione, è topologicamente diverso da un semplice spazio di reclusione'³⁷². A differenza delle prigioni e del carcere, che rispondono all'ordinamento ordinario, il campo di concentramento corrisponde a quello di eccezione. È proprio l'eccezione che gioca un ruolo determinante, in quanto essa 'esprime appunto questa impossibilità di un sistema di far coincidere l'inclusione con l'appartenenza, di ridurre ad unità tutte le sue parti'³⁷³. Si tratta, quindi, di uno spazio ambiguo, in cui non è possibile ricondurre tutte le parti che lo compongono a unità. Lo stato ambiguo dell'eccezione può esser spiegato attraverso il bando:

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ J. Butler, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, cit., pp. 4-5.

³⁷⁰ *Idem*, p. 5.

³⁷¹ *Idem*, pp. 8-9.

³⁷² G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, p. 24.

³⁷³ *Idem*, p. 30.

la relazione di eccezione è una relazione di bando. Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè è esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono. Di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento³⁷⁴.

Chi è stato messo al bando vive una condizione ambigua, essendo escluso e insieme incluso:

La relazione di abbandono è, infatti, così ambigua, che nulla è più difficile da sciogliersi da essa. Il bando è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè il potere di mantenersi in relazione con un correlato presupposto. Ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso, e, nello stesso tempo, catturato³⁷⁵.

Dalle parole dello studioso si evince come lo stato d'eccezione sia una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. Per usare le parole del filosofo: *'La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caso che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso, l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori (ex-capere)* e non semplicemente esclusa³⁷⁶. L'esclusione non è totalmente fuori dall'ordine generale, non avrebbe senso senza di esso. L'esclusione non è esclusa, è definita da Agamben come *'un'esclusione inclusiva'*³⁷⁷. L'eccezione è inclusa nel caso normale proprio perché non ne fa parte: *'E come l'appartenenza ad una classe può essere mostrata solo con un esempio, cioè al di fuori di essa, così la non-appartenenza può essere mostrata solo al suo interno, cioè con un'eccezione'*³⁷⁸. Per comprendere meglio la posizione di Agamben si potrebbe prendere in considerazione il seguente passo in cui il filosofo afferma:

Auschwitz è precisamente il luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione estrema diventa il paradigma stesso del quotidiano. Ma è proprio questa paradossale tendenza a ribaltarsi nel suo opposto che rende interessante la situazione-limite. Finché lo stato di eccezione e la situazione normale vengono, come avviene di solito, mantenuti separati nello spazio e nel tempo, allora essi, pur fondandosi segretamente a vicenda, restano opachi. Ma non appena mostrano apertamente la loro connivenza, come oggi avviene sempre più spesso, essi si illuminano l'un l'altro per così dire dall'interno. Ciò implica, tuttavia, che la situazione estrema non può più fungere, come in Bettelheim, da discriminare, ma che la sua lezione è piuttosto quella dell'immanenza assoluta, dell'essere *'tutto in tutto'*³⁷⁹.

E ancora: *'il campo è, infatti, il luogo in cui ogni distinzione tra proprio e improprio, tra possibile e impossibile viene radicalmente meno. Poiché qui il principio secondo cui il solo contenuto del*

³⁷⁴ *Idem*, p. 34.

³⁷⁵ *Idem*, p. 122.

³⁷⁶ *Idem*, p. 22.

³⁷⁷ *Idem*, p. 26.

³⁷⁸ *Idem*, p. 27.

³⁷⁹ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 44.

proprio è l'improprio è verificato esattamente dal suo inverso, che afferma che il solo contenuto dell'improprio è il proprio³⁸⁰. Il discorso di Agamben può essere avvicinato a quello della formazione delle identità, che, come ricordato nel capitolo precedente, prendono forma a partire dall'alterità. Ciò è tanto più vero se si pensa alle identità nazionali. Analizzando un articolo di giornale, Easthope³⁸¹ mette a nudo la logica nazionalistica come estremamente maschile. In particolare, essa marca una netta distinzione tra il dentro e il fuori, tra 'noi' e 'loro' per cui, là dove il 'noi comunitario' viene percepito come 'single and undivided', 'true and real', 'unified and solid', 'rational'³⁸², l'altro, ciò che si oppone alla comunità, viene concepito come 'unstable', 'constantly varying', 'a false appearance', 'from different bits and pieces', 'irrational and animal'³⁸³. L'analisi dello studioso rivela come, solitamente, si sia soliti attribuire al proprio io comunitario una certa razionalità e stabilità, tipica di una concezione maschile delle identità, e all'alterità una sorta di instabilità e irrazionalità, che generalmente viene ascritta al principio femminile. Per legittimare il proprio potere e per auto-affermarsi, di conseguenza, le nazioni prendono a prestito i principi e la logica maschile e si autodefiniscono in base all'altro, che diventa a loro consustanziale. Da questa prospettiva è possibile capire cosa si intenda per essere 'stateless within the state'³⁸⁴. Tuttavia, come sostiene Butler,

si suppone che siamo tutti soddisfatti di questo gesto, apparentemente generoso, mediante il quale si annuncia che la perversione è essenziale per la norma. Il problema (...) è che la perversione rimane sempre sepolta proprio là, come caratteristica essenziale e negativa della norma, e il rapporto tra i due rimane statico, non lasciando spazio ad alcuna riarticolazione della norma stessa³⁸⁵.

Come suggerisce la studiosa, avere contezza della logica di inclusione ed esclusione sottostante alla creazione delle identità nazionali, tuttavia, non basta. È necessario, al contrario, operare una 'riarticolazione' della norma. Ciò non vuol dire far entrare il minoritario 'into an established ontology, but an insurrection at the level of the ontology'³⁸⁶, che si traduce, essenzialmente, nell'abbandono di inutili dualismi.

³⁸⁰ *Idem*, p. 70.

³⁸¹ A. Easthope, 'Man and Nation', in *What a Man's Gotta Do*, cit., pp. 55-58.

³⁸² *Idem*, p. 57.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ J. Butler, G. Spivak, *Who Sings the Nation State*, cit., p. 16.

³⁸⁵ J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 104.

³⁸⁶ J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York, Verso, 2004, p. 33.

Capitolo quarto

Identità e geografie

4.1 Spazi e ideologie

L'insurrezione metafisica di cui Butler si fa portavoce, così come si è anticipato nel capitolo precedente, passa anche attraverso la messa in discussione dell'idea, ampiamente diffusa, che le identità nazionali siano tali soprattutto in virtù di una loro concreta fisicità, derivante da una spazialità incontrovertibile. Generalmente, si ha la tendenza a pensare allo spazio come a un qualcosa di 'trasparente', ovvero privo di marcatori ideologici che ne possano rivelare la complicità con il potere. Come afferma Lefebvre, 'the illusion of transparency goes hand in hand with a view of space as innocence, as free of traps or secret places'³⁸⁷. In realtà, ciò non corrisponde del tutto al vero. Si pensi, per esempio, alla città che

piccola o grande che sia (...), è molto più che la somma delle case, dei monumenti e delle strade che la costituiscono e anche molto più di un centro economico, commerciale o industriale. Proiezione spaziale dei rapporti sociali, essa appare attraversata e al tempo stesso strutturata dalla molteplicità delle linee di confine che separano il sacro dal profano, il lavoro dal piacere, il pubblico dal privato, gli uomini dalle donne, la famiglia da tutto ciò che le è estraneo. Fornisce così una mirabile griglia di lettura³⁸⁸.

Nelle parole dello studioso, le città non sono semplicemente degli aggregati di case e monumenti. Il tessuto urbano, infatti, nasce da una logica architettonica precisa che, solitamente, razionalizza il territorio in funzione delle esigenze sociali, così che lo spazio previsto per il pubblico è diviso da quello previsto per il privato e il centro è lontano dalla periferia. Lo spazio, quindi, 'implies a process of signification'³⁸⁹, in quanto, 'in addition to being a means of production it is also a means of control, and hence of nomination, of power'³⁹⁰. I rapporti di potere (declinati in relazione agli assi di razza, classe, *gender*, ma non solo) fanno sì che lo spazio venga costruito in un modo piuttosto che in un altro³⁹¹. La spazialità, di conseguenza, è legata a doppio filo con l'ordine

³⁸⁷ H. Lefebvre, *The Production of Space*, Cambridge, Mass., Oxford, Blackwell, 1991, p. 28.

³⁸⁸ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani, 2015, p. 126.

³⁸⁹ H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 17.

³⁹⁰ *Idem*, p. 26.

³⁹¹ L'unico tipo di spazio che non è intriso di ideologia è quello aereo. Lo spazio aereo, infatti, non è soggetto alle logiche di dominio e di appartenenza, in quanto nessuno può rivendicarne la proprietà. Dall'alto l'occhio non percepisce le differenze né, tanto meno, i confini e le nazionalità. Il tutto appare uguale e indistinto e ogni parte ha, di conseguenza, un rapporto paritario con il resto (G. Beer, 'L'isola e l'aeroplano: in caso di Virginia Woolf', H. Bhabha (a cura di), *Nazione e Narrazione*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 429-467). Usando le parole di Rushdie, lo spazio aereo assurge a luogo in cui 'anything becomes possible' (S. Rushdie, *The Satanic Verses*, cit., p. 5), in quanto esso mina il potere costituito: 'Up there in air-space, in that soft, imperceptible field which had been made possible by the century and which, thereafter, made the century possible, becoming one of its defining locations, the place of movement and of war, the planet-shrinker and power-vacuum, most insecure and transitory of zones, illusory, discontinuous, metamorphic, - because when you throw everything up in the air anything becomes possible - way up there, at any rate, changes took place in delirious actors that would have gladdened the heart of old Mr. Lamarck: under extreme environmental pressure, characteristics were acquired', (S. Rushdie, *The Satanic Verses*, cit., p. 5). La zona aerea, discontinua e metamorfica, si configura come il luogo che, per eccellenza, ha la capacità di rimpicciolire il pianeta, 'the planet shrinker' nel testo, e, in quanto 'power vacuum', minare le certezze e la presunta superiorità di qualunque

sociale. Come afferma McLeod: 'as theorists of architecture from Vitruvius onward have recognized, social order rested on spatial design and vice versa'³⁹². L'alterità, sia essa intesa in termini di *gender*, di razza o classe, è legata a doppio filo con la spazialità: 'ethnicity and gender, to mention only the two most obvious other axes, are also deeply implicated in the ways in which we inhabit and experience space and place, and the ways in which we are located in the new relations of time-space compression'³⁹³. Come tiene a precisare Massey, il fatto che i luoghi siano marcati a livello di genere e di etnia, non vuol dire che essi siano di per sé *gendered*, ma soprattutto che essi 'reflect and affect the ways in which gender is constructed and understood'³⁹⁴. E ancora: 'the hegemonic spaces and places which we face today are not only products of forms of economic organization but reflect back to us also— and in the process reinforce— other characteristics of social relations'³⁹⁵. Allo stesso modo, nel caso delle identità nazionali, come nota Rhys Jones³⁹⁶, la geografia riveste un ruolo determinante nella riproduzione del senso di comunità, che è profondamente iscritto nei luoghi. Prova ulteriore del legame profondo tra le ideologie e lo spazio è il fatto che quest'ultimo ha assunto un ruolo determinante nella costituzione delle identità in quanto esse vengono percepite e pensate, per lo più, spazialmente. La contrapposizione con l'alterità risente, non a caso, di dinamiche spaziali ben precise, che si concretizzano nella contrapposizione tra il 'domestico' e 'l'estraneo', ovvero tra il 'qua' e il 'là'. L'identità, scrive Hall,

is located in relation to a whole set of notions about territory, about where is home and where is overseas, what is close to us and what is far away. It is mapped out in all the terms in which we can understand what ethnicity is, but nevertheless, it is one in its own terms³⁹⁷.

Per usare le parole di Duncan, infatti, 'other cultures are often portrayed as occupying remote places that are rare or unique'³⁹⁸. L'alterità viene quasi sempre relegata a un altrove remoto.

4.2 Territori sacralizzati

Se le identità nazionali, come si è affermato in precedenza, vengono definite e costruite soprattutto a partire da alcuni elementi essenziali (tra cui le lingue, la cultura, le etnie), è soprattutto il luogo che le determina maggiormente. Nelle parole di Harvey, 'l'identità legata al

nazione o potenza. È proprio nello spazio aereo che tutto diventa possibile, compresa la trasformazione dei due attori protagonisti del testo dello scrittore di origine indiana.

³⁹² B. McLeod, *The Geography of Empire in English Literature 1578-1754*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 6.

³⁹³ D. Massey, *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 164.

³⁹⁴ *Idem*, p. 179.

³⁹⁵ *Idem*, p. 183.

³⁹⁶ R. Jones, 'Relocating Nationalism: On the Geographies of Reproducing Nations', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33, 3, 2008, pp. 319-334.

³⁹⁷ S. Hall, 'The Local and the Global', cit., pp. 21-22.

³⁹⁸ J. Duncan, 'Place, Time and the Discourse of the Other', in J. Duncan, D. Ley (eds), *Place, Culture, Representation*, London, Routledge, 2005, pp. 39-56, p. 46.

luogo (...) diventa una questione importante, perché ciascuno occupa uno spazio di individuazione (un corpo, una stanza, una casa, una comunità, una nazione) e l'identità è modellata in relazione al modo in cui noi individuiamo noi stessi³⁹⁹. I luoghi, quindi, individuano e definiscono le persone. Ciò non solo a livello personale, ma anche e soprattutto a livello collettivo e comunitario. In alcuni casi, si pensi alla Gran Bretagna, è già la conformazione morfologica del territorio nazionale che aiuta i suoi abitanti a pensarsi come appartenenti a una stessa comunità. Come afferma Ahmed, infatti:

the production of the nation also involves imagining the nation *space*: it involves the projection of boundaries (nationhood as cartography), and the telling of stout the authentic landscape (for example, in travel writing and tourism), and the production of interiority (imagining 'the heart of the nation'). The construction of the nation space takes place alongside the production of national character as instances in which the 'nation' itself is flesh *as place and person*. The nation becomes imagined as a body in which personhood and place are precariously collapsed. Through a metonymic elision, the individual can claim to embody a nation, or the nation can take the shape of the body of an individual ('bodyscape')⁴⁰⁰.

La costruzione della nazione nell'immaginario dei suoi abitanti, quindi, è anche e soprattutto 'fisica'. Il corpo nazionale, nello specifico, assume le sembianze di uno spazio omogeneo, ben ordinato e 'leggibile', delimitato da contorni netti, i confini.

Lo stretto legame tra i luoghi e le identità, inoltre, è dato non solo a livello simbolico, ma anche, e soprattutto, a livello fattuale. Per usare le parole di Chambers: 'suoni, voci, linguaggi sono sempre iscritti in un luogo'⁴⁰¹, in quanto, come afferma Halbwachs, 'il luogo accoglie l'impronta del gruppo, e ciò è reciproco'⁴⁰², nel senso che lo spazio determina l'uomo e l'uomo determina lo spazio. Si ha, in questo modo, che lo spazio è spazio prettamente sociale. Scrivono Craig e Thrift: 'no social process exists without geographical extent and historical duration, we need to consider the embeddedness of action in the world'⁴⁰³. Come sottolineano i due studiosi, azione e territorio sono strettamente correlati, 'embedded'. Per usare le parole di Halbwachs, 'non c'è gruppo, né tipo di attività collettiva (...) che non abbia qualche relazione con un luogo'⁴⁰⁴. A tal proposito, Augé, propone la diade 'luogo antropologico' e 'non luogo'. Il luogo antropologico, quello di cui si sta discutendo, è il luogo per eccellenza delle identità e, paradossalmente, viene opposto al 'non-luogo', non percepito come tale, perché impersonale e a-identitario. È il caso di aeroporti e supermercati, che, in quanto luoghi di passaggio, implicano la provvisorietà e la non-appartenenza. Contrariamente ai non luoghi, infatti, i luoghi antropologici 'hanno almeno tre caratteri comuni. Essi si vogliono (li si vuole) identitari, relazionali e storici'⁴⁰⁵. Augé spiega questa definizione scrivendo:

³⁹⁹ D. Harvey, 'L'esperienza dello spazio e del tempo', in *La crisi della modernità*, cit., pp. 347-374, p. 369.

⁴⁰⁰ S. Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, cit., p. 99.

⁴⁰¹ I. Chambers, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2003, p. 79.

⁴⁰² M. Halbwachs, 'La memoria collettiva e lo spazio', in *Memoria Collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano, 2001, pp. 215-256, p. 218.

⁴⁰³ M. Craig, N. Thrift, *Thinking Space*, New York, London, 2000, p. 3.

⁴⁰⁴ M. Halbwachs, 'La memoria collettiva e lo spazio', cit., p. 230.

⁴⁰⁵ M. Augé, *Nonluoghi*, Milano, Elèuthera, 2009.

il luogo comune dell'etnologo, e di tutti coloro di cui parla, è appunto un luogo: quello occupato dagli indigeni che vi vivono, vi lavorano, lo difendono, ne segnano i punti importanti, ne sorvegliano le frontiere, reperendovi allo stesso tempo la traccia delle potenze ctonie o celesti, degli antenati o degli spiriti che ne popolano e ne animano la geografia intima, come se il piccolo segmento di umanità che in quel luogo indirizza loro offerte e sacrifici ne fosse anche la quintessenza, come se non ci fosse umanità degna di questo nome se non nel luogo stesso del culto che viene loro consacrato⁴⁰⁶.

Nelle parole di Augé, il luogo cui si interessano gli antropologi nei loro studi è il luogo che è abitato, manipolato, intriso di valori comunitari e religiosi. Ne consegue che il luogo antropologico è localizzato, concreto e definito; le sue frontiere, infatti, possono essere facilmente individuabili, in quanto circoscritte. Augé lo paragona all'isola, che rappresenta 'la totalità culturale'⁴⁰⁷. Non a caso, 'di un'isola si possono (...) designare o disegnare senza esitazione i contorni e le frontiere'⁴⁰⁸. Ciò che maggiormente rende tale un luogo antropologico, tuttavia, è il lavoro e la dedizione di chi lo occupa e ci vive. Scrive Toffler:

commitment takes many forms. One of these is attachment to place. We can understand the significance of mobility only if we first recognize the centrality of fixed place in the psychological architecture of traditional man. Indeed, civilization, itself, began with agriculture— which meant settlement, an end, at last, to the dreary treks and migrations of the Paleolithic nomad. The very word 'rootedness' to which we pay so much attention today is agricultural in origin. The precivilized nomad have understood the concept⁴⁰⁹.

L'impegno, nelle parole di Toffler, può essere espresso in molti modi e, di solito, se in relazione alla terra, si esprime nella misura in cui la si cura e la si lavora. Impegno, di conseguenza, diventa sinonimo di civilizzazione e di 'settlement'.

Al contempo, il luogo, se manipolato e razionalizzato, conferisce, in chi lo abita, l'idea, proprio in virtù della sua concretezza, di una tradizione che si rinnova, di una continuità con il passato che è essenziale per coltivare e mantenere il senso di appartenenza nazionale. Nelle parole di Toffler:

the notion of roots is taken to mean a fixed place, a permanently anchored home. In a harsh, hungry and dangerous world, home, even when no more than a hovel, came to be regarded as the ultimate retreat, rooted in the earth, handed down from generation to generation, one's link with both nature and the past⁴¹⁰.

La casa, anche quando si tratta di una catapecchia, implica un passato storico, la memoria e il ricordo degli avi, il sapere che si è legati a un suolo da millenni. Scrive Assman:

anche se i luoghi sono pervasi da una memoria immanente, essi sono tuttavia molto importanti per la costruzione degli spazi culturali del ricordo. Non si limitano a fissare i ricordi e a certificarli, ancorandoli a

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 53.

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 58.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ A. Toffler, *Future Shock*, cit., p. 90.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

una locazione territoriale, ma incarnano anche una continuità del tempo, che va oltre quella memoria a breve termine degli individui, delle epoche e delle culture che si concretizza nei prodotti⁴¹¹.

Halbwachs⁴¹², analizzando il rapporto tra spazio e identità, aggiunge, in più, la prospettiva del ricordo e della memoria e afferma che le comunità 'in qualche modo disegnano sul terreno la propria forma, e ritrovano i propri ricordi collettivi nel quadro spaziale così definito'⁴¹³. 'Non è esatto dunque che per ricordare bisogna trasferirsi col pensiero fuori dallo spazio, poiché al contrario è solo l'immagine dello spazio che, in ragione della sua stabilità, ci dà l'illusione di non cambiare attraverso il tempo e di ritrovare il passato nel presente'⁴¹⁴.

La vicinanza al proprio territorio da parte di chi lo abita e vive quotidianamente può essere avvicinata all'esperienza descritta da Eliade in riferimento allo spazio sacro. Come afferma lo studioso:

nella manifestazione del sacro, un oggetto, qualsiasi diventa *un'altra cosa*, senza cessare di essere se stesso, in quanto continua a far parte del proprio ambiente cosmico che lo circonda. Una pietra sacra rimane una pietra; apparentemente (o più esattamente: da un punto di vista profano) nulla la distingue da tutte le altre pietre. Al contrario, per coloro ai quali una pietra si rivela sacra, questa tramuta la sua realtà immediata in realtà sovranaturale. In altre parole, per coloro che hanno un'esperienza religiosa, tutta la natura può rivelarsi come sacralità cosmica. Il Cosmo nella sua totalità può diventare una ierofania⁴¹⁵.

Anche una pietra, pur mantenendo le sue caratteristiche strutturali, assumerà un valore diverso per chi la percepisce come sacra. Essa, paradossalmente, diventerà un qualcosa di diverso da quello che è. Afferma, ancora, lo studioso: 'per l'uomo religioso *lo spazio non è omogeneo*; presenta talune spaccature, o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti tra loro'⁴¹⁶. L'omogeneizzazione dello spazio è tipica, al contrario, in chi non ha legami con nessun luogo: 'per l'esperienza profana, invece, lo spazio è omogeneo e neutro: non vi è alcuna rottura che stabilisca differenziazioni qualitative tra le varie parti della massa che la formano'⁴¹⁷. Uno spazio diventa sacro per chi lo abita nel momento in cui esso cessa di essere omogeneo rispetto alla massa che lo circonda: 'nella distesa omogenea ed infinita, senza punti di riferimento né possibilità alcuna di *orientamento*, la ierofania rivela un "punto fisso" assoluto, un "Centro"⁴¹⁸. Nel momento in cui un territorio viene sacralizzato si stabiliscono dei punti di riferimento fissi, un centro, dotato di senso e significato, e una periferia, caratterizzata dall'assenza di senso. Come sottolinea Eliade: 'la rivelazione di uno spazio sacro determina un "punto fisso", consentendo l'orientamento nella omogeneità del caos'⁴¹⁹. Da ciò deriva che: 'un territorio sconosciuto, straniero, non abitato, (il che spesso vuol dire "non abitato da noi") fa parte della modalità fluida,

⁴¹¹ A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 332.

⁴¹² M. Halbwachs, 'La memoria collettiva e lo spazio', cit., pp. 215-256.

⁴¹³ *Idem*, p. 252.

⁴¹⁴ *Idem*, p. 256.

⁴¹⁵ M. Eliade, 'Lo spazio sacro e la sacralizzazione del mondo', in *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 19-46, p. 15.

⁴¹⁶ *Idem*, p. 19.

⁴¹⁷ *Idem*, p. 20.

⁴¹⁸ *Idem*, p. 19.

⁴¹⁹ *Idem*, pp. 20-21.

embrionale del “Caos”. Occupandolo, ma soprattutto installandovisi, l’uomo lo trasforma simbolicamente in Cosmo⁴²⁰. Un territorio diventa sacro, nelle parole di Eliade, quando da caos si trasforma in cosmo, perché ‘stabilirsi su un territorio in ultima analisi equivale a consacrarlo. (...). “Stabilirsi” in un determinato luogo, organizzarlo, abitarlo, sono altrettante azioni che presuppongono una scelta esistenziale: la scelta dell’Universo che si è pronti a fare nostro “creandolo”⁴²¹.

Il luogo antropologico è, quindi, un’invenzione (in quanto ‘esso è stato scoperto da coloro che lo rivendicano come proprio’⁴²²) che è funzionale alla costituzione delle identità:

non si potrebbe dire con maggiore chiarezza che l’identità del gruppo etnico (...), identità che esige certamente una buona padronanza delle tensioni interne, passa attraverso un costante riesame del buono stato delle proprie frontiere esterne ed interne, che significativamente sono, o sono state, ridette, ribadite, riaffermate in occasione di qualsiasi morte individuale⁴²³.

4.2.1 Mappe e cartografie

Per dimostrare come lo spazio abbia assunto e assuma un ruolo fondamentale nella costruzione delle identità, soprattutto quelle di tipo nazionale, si può far riferimento a due attività che contribuirono notevolmente alla creazione della percezione del territorio come proprio di una data comunità. Si tratta, in particolare, del mappare e del nominare. Nel caso delle mappe, come dimostra J. Harley⁴²⁴, non sfuggirà lo stretto legame tra la cartografia e il farsi delle nazioni, in quanto, come afferma Harvey, ‘la visione totalizzante della mappa permetteva di costruire in mezzo alle differenze geografiche un forte senso di identità nazionale, locale e personale’⁴²⁵. Ciò, soprattutto per via dell’alto potere omogeneizzante che è tipico della mappa che, ‘è una forma di reificazione della ricca diversità degli itinerari spaziali e delle storie spaziali’⁴²⁶. A ciò si aggiunga il fatto che lo stabilirsi di una identità nazionale va di pari passo con la razionalizzazione del territorio che, attraverso la sua mappatura, diventa di ‘legittima proprietà’ di chi compie tale operazione. Le mappe, nelle parole di Harvey, ‘definiscono i diritti di proprietà della Terra, i limiti territoriali, i campi dell’amministrazione e del controllo sociale’⁴²⁷. Quella di mappare, è, di conseguenza, un’operazione altamente ideologica. A ciò si aggiunga, inoltre, che, come riporta Anderson, le mappe imperiali non erano delle rappresentazioni oggettive della realtà:

la mappa anticipava la realtà geografica, non viceversa. In altre parole, la mappa era un modello *per-* e non modello *di-* ciò che avrebbe dovuto rappresentare. (...) era divenuta un vero e proprio strumento per concretizzare proiezioni sulla superficie terrestre. La mappa era ormai necessaria ai nuovi meccanismi

⁴²⁰ *Idem*, p. 25.

⁴²¹ *Idem*, p. 27.

⁴²² M. Augé, *Nonluoghi*, cit., p. 54.

⁴²³ *Idem*, p. 55.

⁴²⁴ Si veda J. B. Harley, ‘Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe’, *Imago Mundi*, 40, 1988, pp. 57-76, ma anche ‘Deconstructing the Map’, *Cartographica*, 26, 2, 1989, pp. 1-20.

⁴²⁵ D. Harvey, ‘Tempo e spazio nel progetto illuministico’, in *La crisi della modernità*, cit., pp. 295-317, p. 308.

⁴²⁶ *Idem*, p. 309.

⁴²⁷ *Idem*, p. 306.

amministrativi e alle truppe per sostenere le proprie pretese. La cartografia divenne il nuovo paradigma che servivano e al cui interno funzionavano le operazioni amministrative e militari⁴²⁸.

Le mappe sono un modello *per* e non un modello *di*. Si tratta di potenti strumenti attraverso cui poter avanzare delle pretese territoriali. Esse, di conseguenza, non sono che delle entità aride che dicono ben poco di un dato posto, ma parlano di chi le ha concepite e messe a punto. Scrive Brathwaite:

so looking through a map

of the islands, you see

rocks, history's hot

lies, rot-

ting hulls, cannon

wheels: if you hate

us. Jewels,

if there is delight

in your eyes.

The lights shimmers on water,

the cunning

coral keeps it

blue

(...) The island's jewels:

Saba, Barbuda, dry-flat-

tened Antigua, will remain rocks,

dots, in the sky-blue frame

of the map⁴²⁹.

Per dirla con Harley, 'cartography was primarily a form of political discourse concerned with the acquisition and maintenance of power'⁴³⁰. di conseguenza, una mappa non è oggettiva, ma possiede un legame profondo con il potere costituito, che le ha dato forma e vita. In quanto rappresentazioni, le mappe derivano, infatti, da un punto di vista preciso: si tratta di veri e propri

⁴²⁸ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, cit., p. 183.

⁴²⁹ E. K. Brathwaite, 'Islands', *The Arrivants: A New Trilogy*, London, Oxford University Press, 1973, p. 204.

⁴³⁰ J. B. Harley, 'Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe', cit., p. 57.

testi, intrisi di retorica, ‘discorsi’, nel senso che ne dà Foucault⁴³¹, che si traducono in segni tipografici, il cui scopo è quello di assolutizzare delle verità inesistenti, tanto da poter affermare che nelle mappe, oltre alla fattualità, c’è anche una cospicua dose di retorica. Come sottolinea Chambers⁴³², quindi, quello del *mapping* è un processo narcisistico. Disegnare mappe, infatti, vuol dire classificare, creare delle tassonomie, che non possono che essere il frutto di una data cultura. Non è detto, infatti, che due culture diverse producano le medesime classificazioni. Le mappe, pur ponendosi come neutrali e obiettive, in realtà, eliminano le differenze e non mostrano le asimmetrie; in quanto frutto di una visione soggettiva, seppure si presumano universali, esse seguono dei principi particolari e locali. Per questi motivi, le mappe non devono essere osservate acriticamente, ma devono esser sottoposte, più che a una lettura tecnica, a una lettura politica, che ne riveli e palesi le ideologie sottese e la retorica di cui sono pregne.

L’appropriazione dello spazio ignoto, oltre che con la mappatura dello stesso, avviene anche attraverso l’operazione linguistica che si è verificata nei momenti cruciali della colonizzazione, al momento del primo incontro tra alterità. Nell’analizzare gli aspetti salienti della ‘scoperta’ dell’America, Todorov sottolinea come Colombo sembri essere molto attento ai nomi⁴³³. Il marinaio e ammiraglio appena sbarcato, preso da una ‘furia nominatrice’⁴³⁴, non avrebbe fatto altro che rinominare quei luoghi, usando quelli dei sovrani di Spagna e della madonna, ritenuti da lui importanti. Come scrive Todorov:

Colombo sa dunque perfettamente che quelle isole hanno già dei nomi, naturali in un certo senso (ma in un’altra accezione del termine). I nomi degli altri, tuttavia, lo interessano poco, e vuol ribattezzare i luoghi in funzione del posto che essi occupano nel quadro della sua scoperta, vuol dare loro dei nomi *giusti*; il nominarli, inoltre, equivale a una presa di possesso⁴³⁵.

Pur potendo immaginare che i posti da lui ‘scoperti’ abbiano già dei nomi, Colombo non esita a ribattezzarli. Lo fa per un duplice scopo. Da una parte egli intende dare a quei luoghi dei nomi da lui ritenuti ‘giusti’, conformi al suo sistema di pensiero (si tenga in considerazione, infatti, che ‘quando un nome viene, esso dice subito più del nome, l’altro del nome e l’altro come tale, di cui annuncia per l’appunto l’irruzione’⁴³⁶). D’altro canto, egli mira a impossessarsene. L’ampio atto di nomina⁴³⁷, compiuto dal navigatore genovese non appena sbarcato, non è altro che la ‘dichiarazione secondo la quale quelle terre fanno ormai parte del regno di Spagna’⁴³⁸. La portata degli atti linguistici di Colombo è comprensibile a pieno se si considera come, per usare le parole di

⁴³¹ M. Foucault, *L’ordine del discorso e altri interventi*, cit.

⁴³² I. Chambers, ‘Fuori dalla mappa’, in *Le molti voci del Mediterraneo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 53-75.

⁴³³ Cfr. T. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’altro*, Torino, Einaudi, 1992. L’importanza data da Colombo ai nomi è sottolineata da fatto che, come nota Todorov, l’ammiraglio cambiò il suo nome molte volte nella sua vita, in modo da incarnare compiutamente il suo destino, come, d’altronde, riassume la massima latina *in nomen est omen*. Cristoforo, non a caso, significherebbe ‘portatore di Cristo’, e Colombo aveva come obiettivo principale quello di evangelizzare le terre conquistate, e Colom, nome con il quale il marinaio cambiò il suo, etimologicamente, significherebbe ‘ripopolatore’.

⁴³⁴ *Idem*, p. 33.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ J. Derrida, ‘Chora’, cit., p. 45.

⁴³⁷ T. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’altro*, cit., p. 34.

⁴³⁸ *Ibidem*.

Derrida: 'il dominio, com'è noto, comincia con il potere di nominare, di imporre e legittimare le denominazioni'⁴³⁹. Come afferma Butler, infatti, 'a name tends to fix, to freeze, to delimit, to render substantial, indeed, it appears to recall a metaphysics of substance, of discrete and singular kind of beings'⁴⁴⁰. Nelle parole della studiosa, il nome tende a fissare, a delimitare, a rendere sostanziali delle caratteristiche precise:

to be called a name is one of the first forms of linguistic injury that one learns. But not all-name calling is injurious. Being called a name is also one of the conditions by which a subject is constituted in language; indeed, it is one of the examples Althusser supplies for an understanding of 'interpellation'⁴⁴¹.

Se da un lato, i nomi hanno il potere, come afferma la studiosa, di fare entrare nel linguaggio le persone e le cose, perché, attraverso il nome si può esser chiamati e ricordati anche se si è assenti, dall'altro esso ha effetti sociali: 'It is by being interpellated within the terms of language that a certain social existence of the body first becomes possibile'⁴⁴². I corpi diventano accessibili attraverso una chiamata, un'interpellazione, come direbbe Althusser. Da questa prospettiva, il linguaggio, proprio come le norme di cui si è parlato in precedenza, si configura come *agency*. Nelle parole di Butler, 'language is thought of "mostly as agency— an act with consequences", an extended doing, a performance with effects (...) Yet it is *as* agency that is thought'⁴⁴³. Ciò implica che il linguaggio non riflette dei rapporti di potere, ma causa esso stesso delle gerarchie che vengono sostanziate a causa del suo contributo. Si pensi al noto passo presente in *The Satanic Verses* in cui gli immigrati si trasformano in mostri per effetto dello sguardo dei londinesi. Le espressioni illocutorie, come afferma Butler, 'are not only conventional, but in Austin's words, "ritual or ceremonial". As utterances, they work to the extent that they are given in the form of a ritual, that is, repeated in time, and, hence, maintain a sphere of operation that is not restricted to the moment of the utterance itself'⁴⁴⁴. Le frasi illocutorie non valgono solo nel momento in cui vengono pronunciate, ma assumono un valore storicizzato.

4.3 Fenomeno *glocal*

Se la geografia ha avuto e ha un peso rilevante nella costruzione delle identità nazionali, oggi le cose sembrano prendere una piega diversa. Soprattutto per via delle conseguenze di fenomeni come la globalizzazione e la diaspora, il legame atavico tra le identità e i luoghi, infatti, è messo

⁴³⁹ J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, cit., p. 47.

⁴⁴⁰ J. Butler, *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, London, New York, Routledge, 1997, p. 35.

⁴⁴¹ *Idem*, p. 2.

⁴⁴² *Idem*, p. 5.

⁴⁴³ *Idem*, p. 7.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 3.

continuamente in discussione. È così che, come afferma Massey, 'the link between culture and place (...) is being ruptured'⁴⁴⁵.

Il 'totale sovvertimento del rapporto tra gli spazi territoriali e gli spazi sociali'⁴⁴⁶ è dovuto al fatto che, oggi, locale e globale sono fortemente correlati, tanto che Robertson propone l'utilizzo del termine *glocal* e Callari Galli invita gli antropologi a essere, al contempo, degli astronomi, che guardano lontano, alle stelle, e, quindi, al globale, e degli orologiai, che studiano i dettagli del locale⁴⁴⁷. Nonostante non sia infrequente che molti studiosi concepiscano il globale e il locale come entità caratterizzate dalla contrapposizione e da elementi dicotomici (per cui si ha 'the global versus the tribal, the International versus the National, and the universal versus the particular'⁴⁴⁸), in realtà, globale e locale non sono contrapposti e 'what is often referred to as the local is essentially included within the global'⁴⁴⁹. L'interrelazione tra globale e locale si traduce, in particolare, nella reciproca influenza delle due entità. Il locale ha inevitabilmente in sé delle tracce del globale, in quanto 'it seems that you can sense the simultaneous presence of everywhere in the place where you are standing'⁴⁵⁰. In ogni punto del locale, nelle parole della studiosa, si ha l'impressione che i confini delle singole comunità si allunghino a dismisura per tracciare altre rotte e linee di congiunzione. Come afferma Foucault:

Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa⁴⁵¹.

Oggi, la presunta limitatezza spaziale di cui, tradizionalmente, si pascono le identità, sembra esser definitivamente venuta meno in favore di ciò che è simultaneo e giustapposto. Centrale, a tal proposito, la metafora del reticolo, ricollegabile, tra le altre cose, a internet e ai moderni media. Nella rete, come è noto, ogni punto può essere connesso con un altro tanto che la struttura generale si configura come 'sempre diversa da quella che era un istante prima'⁴⁵² e ogni volta si potrebbe percorrerla 'secondo linee diverse. Quindi chi vi viaggia deve anche imparare a correggere di continuo l'immagine che si fa di essa, sia essa una concreta immagine di una sua sezione (locale), sia essa l'immagine regolatrice e ipotetica che concerne la sua struttura globale (inconoscibile, e per ragioni sincroniche e per ragioni diacroniche)⁴⁵³.

Da questa prospettiva, le nazioni cessano di essere delle monadi comunicabili:

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 160.

⁴⁴⁶ M. Callari Galli, 'Introduzione. Etnografia nomadica', in M. Callari Galli (a cura di), *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stati-nazione e flussi culturali globali*, Rimini, Guaraldi, 2005, pp. 9-16, p. 9.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ R. Robertson, 'Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity', in M. Featherstone, S. Lash (eds), *Global Modernities*, London, Sage, 1995, pp. 25-44, p. 33.

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 35.

⁴⁵⁰ D. Massey, *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity, 1994, p. 162.

⁴⁵¹ M. Foucault, 'Eterotopie', in *Eterotopie. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005, pp. 11-21, p. 11.

⁴⁵² U. Eco, 'L'antiporfirio', in P. A. Rovatti, G. Vattimo (a cura di), *op. cit.*, pp. 52-80, p. 77.

⁴⁵³ *Ibidem*.

nationally organized societies– and the ‘local’ aspirations for establishing yet more nationally organized societies– are not simply units within a global context or texts within a context or intertext. Both their existence, and particularly the form of their existence, is largely the result of extra-societal– more generally, extra-local processes and actions⁴⁵⁴.

Lungi dall’essere dei singoli tasselli di un *puzzle* (che contribuiscono al farsi di una unità sovranazionale distante, come se ‘the global lies beyond all localities, as having systematic properties over and beyond the attributes of units within a global system’⁴⁵⁵), le nazioni e il globale si influenzano vicendevolmente e, nonostante ‘the idea that culture is a local dimension of human behavior is a widespread and tenacious assumption’⁴⁵⁶, la cultura cessa di essere solamente quella locale.

È bene sottolineare, a ogni modo, che l’influenza del globale sul locale non implica l’omogeneizzazione culturale. Per usare le parole di Robertson: ‘there is no good reason (...) to define globalization largely in terms of homogenization’⁴⁵⁷. Il globale, infatti, oltre a consentire di fare esperienza di altre culture e di familiarizzare ‘with greater diversity’⁴⁵⁸, ‘also involves the ‘invention’ of locality, in the same general sense as the idea of the invention of tradition’⁴⁵⁹. Attraverso il contributo del globale, le varie comunità si ritrovano a essere in contatto tra di loro e si modificano e si riscoprono in maniera nuova e diversa rispetto al passato. Il globale, di conseguenza, influenza e dà origine localmente all’imprevedibile, proprio in virtù del sostrato diverso in cui esso viene declinato: ‘to the extent that different societies appropriate the materials of modernity differently, there is still ample room for the deep study of specific geographies, histories and languages’⁴⁶⁰. È così che ‘the specificity of place is continually reproduced, but it is not a specificity which results from some long, internalized history. There are a number of sources of this specificity– the uniqueness of place’⁴⁶¹. Il locale, stando così le cose, non è assolutamente destinato a scomparire e deve essere pensato come un locale relazionale. Da questa prospettiva, il senso del luogo deve essere ripensato: ‘it is a sense of place, an understanding of “its character”, which can only be constructed by linking that place to places beyond’⁴⁶². A tal proposito, Featherstone propone di pensare a culture locali ‘in the plural (...) that (...) can be placed alongside each other without hierarchical distinction’⁴⁶³.

L’assenza di distinzioni gerarchiche cui fa riferimento Featherstone può essere compresa se si pensa a come le ‘culture locali al plurale’ di cui lui parla siano, fondamentalmente, delle identità ‘dislocate’, che hanno perso il loro centro. Come afferma Hall, ‘a dislocated structure is one whose

⁴⁵⁴ R. Robertson, ‘Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity’, cit., p. 34.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ A. Appadurai, ‘Theory in Anthropology: Center and Periphery’, *Comparative Studies in Society and History*, 28, 2, 1986, pp. 356-361, p. 356. Appadurai sottolinea come spesso sia l’analisi dello spazio locale, negli studi antropologici, a determinare tutto. Quasi come se il locale fosse la sola realtà da tenere in considerazione quando si parla di culture. La realtà globale, invece, sembra essere assai diversa.

⁴⁵⁷ R. Robertson, ‘Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity’, cit., p. 34.

⁴⁵⁸ R. Featherstone, ‘Global and Local Cultures’, in *Undoing Culture*, cit., p. 86.

⁴⁵⁹ R. Robertson, ‘Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity’, cit., p. 35.

⁴⁶⁰ A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, cit., p. 17.

⁴⁶¹ D. Massey, *Space, Place and Gender*, cit., p. 155.

⁴⁶² *Idem*, p. 156.

⁴⁶³ R. Featherstone, ‘Global and Local Cultures’, cit., p. 96.

center is displaced and not replaced by another'⁴⁶⁴. Per capire la valenza di questa affermazione si può far riferimento a Deleuze e Guattari, che, nel loro contributo più noto, *l'Anti-Edipo*⁴⁶⁵, fanno risalire le diverse attitudini culturali del mondo occidentale e del mondo orientale⁴⁶⁶ a due fondamentali sistemi di pensiero: di tipo 'arborescente' per gli occidentali, di tipo 'rizomatico' per gli orientali. Se la 'cultura arborescente' occidentale concepisce un centro e i margini, ovvero una unità centrale da cui si dipartono le varie unità periferiche⁴⁶⁷, la cultura rizomatica orientale si fonda su un sistema eterogeneo in cui ogni punto è in comunicazione con tutto il resto. Si tratta di una molteplicità che non ha 'ni sujet ni objet'⁴⁶⁸ e che, pur rompendosi, è in grado di riterritorializzarsi seguendo altre linee di sviluppo. La struttura del rizoma (struttura inesistente in realtà), inoltre, non è riproducibile all'infinito, in quanto, come afferma Eco, essa 'giustifica e incoraggia la contraddizione: se ogni suo nodo può essere connesso con ogni altro suo nodo, da ogni nodo si può pervenire a ogni altro nodo, ma da ogni nodo si può anche non riuscire mai a pervenire mai allo stesso nodo, tornando sempre al punto di partenza...'⁴⁶⁹. La struttura rizomatica è, quindi, a-strutturata e aperta, 'connettable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications'⁴⁷⁰. Essa, infine, non presenta né un interno né un esterno poiché 'se il rizoma avesse un esterno, con questo esterno potrebbe produrre un altro rizoma, quindi non ha né dentro, né fuori'⁴⁷¹. È così che a una logica di tipo binario, indice di un sistema prettamente gerarchico e profondo, se ne sostituisce una superficiale in cui vige la regola della parità, in quanto 'le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dicotomie, mais accède à une plus haute unité. (...) Le monde est devenu chaos'⁴⁷². Non esiste più un soggetto principale da cui deriva, per filiazione, tutto il resto, ma una più grande unità, disordinata e molteplice, le cui singole parti non hanno una funzione specifica e, come in un 'corpo senza organi', non si rapportano in maniera fissa e determinata con il resto. Ogni elemento, tra le altre cose, non si riproduce per filiazione diretta e può dar vita anche senza essere in contatto con il vertice gerarchico della piramide, che, come si è già detto, non esiste. Non c'è, infatti, un principio generativo unico da cui derivano tutte le cose, ma plurime possibilità. Di fatto, non esiste un punto focale, ma connessioni e interconnessioni che si possono creare o distruggere all'infinito. Il rizoma si contrappone, di conseguenza, alla radice: se quest'ultima rimane ben salda

⁴⁶⁴ S. Hall, 'Introduction: Identity in Question', in S. Hall, D. Held, D. Hubert, K. Thomson (eds), *Modernity. An Introduction to Modern Studies*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, 2006, pp. 596-634, p. 599.

⁴⁶⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 2005.

⁴⁶⁶ I due filosofi sostengono che l'occidente ha un rapporto privilegiato con la foresta ed i campi ed ha una visione quasi sempre trascendente. L'oriente, al contrario, ha un rapporto privilegiato con la steppa e il giardino e tende all'immanente. Le due attitudini, così profondamente differenti tra di loro, implicano anche, necessariamente, una diversa attitudine di fronte alla terra (meno importante per gli occidentali, più importante per gli orientali) e alla sessualità (finalizzata alla riproduzione per gli occidentali e al piacere per gli orientali). Se da una parte si ha il monismo, il principio di filiazione, dall'altro si ha il pluralismo, un processo incessante senza né inizio né fine.

⁴⁶⁷ Si tratta di un sistema centralizzato ed estremamente gerarchico la cui struttura informa tutti gli ambiti del sapere, dalla biologia alla fisica alla linguistica (si pensi alla grammatica generativa di Chomsky).

⁴⁶⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 20.

⁴⁶⁹ U. Eco, 'L'antiporfirio', cit., p. 78.

⁴⁷⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 20.

⁴⁷¹ U. Eco, 'L'antiporfirio', cit., p. 78.

⁴⁷² G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 12.

al terreno, scavando in profondità, il rizoma è superficiale e, invece di dividere, connette, proprio come gli spazi e i territori oggi.

4.4 Nodi relazionali

Date queste premesse, è necessario che lo spazio e i luoghi vengano ripensati, almeno in due sensi. Innanzitutto, non si tratta di guardare allo spazio come 'an aggregation of territories'⁴⁷³, ma come al frutto di nodi relazionali. Scrive Massey:

it is also a space of flows and relations. In its turn this implies that 'places' are never homogeneous or closed. Each place is a node of relations, an internal complexity. And this in turn implies that 'places' are the products of negotiation, conflict, competition, agreement, and so forth between different interests and positions⁴⁷⁴.

Come nota la studiosa, oltre che essere un aggregato di territori, lo spazio è soprattutto il prodotto del flusso continuo e di incontri che favoriscono scontri, negoziazioni e il cambiamento. Quando si afferma che lo spazio ha un alto valore sociale si intende dire, quindi, proprio questo, oltre al fatto che esso è *in fieri*, ovvero in costruzione continua:

what gives a place its specificity is not some long internalized history but the fact it is constructed out of a particular constellation of social relations, meeting and weaving together at a particular locus (...) it is, indeed, a *meeting* place. Instead, then, of thinking of places as areas with boundaries around, they can be imagined as articulated moments in networks of social relations and understandings, but where a large proportion of those relations, experiences and understandings are constructed on a far larger scale than what we happen to define for that moment as the place itself, whether that be a street, or a region or even a continent. And this in turn allows a sense of place which is extroverted, which includes a consciousness of its links with the wider world, which integrates in a positive way the global and the local⁴⁷⁵.

Essendo delle vere e proprie articolazioni sociali, dei nodi relazionali, gli spazi, contrariamente a quanto si è soliti pensare, non sono statici, e, poiché sono strettamente legati al tempo, si configurano come costruiti e costruibili. Non sfuggirà, allora, come questa visione di uno spazio *in fieri* e relazionale abbia un alto valore rivoluzionario, in quanto mette in discussione le gerarchie di potere che sono implicite in una data spazialità. Come afferma Massey:

it is a view of space opposed to that which sees it as a flat, immobilized surface, as stasis, even as no more than threatening chaos— the opposite of stasis— which is to see space as the opposite of history, and as the (consequently) depoliticized. The spatial is both open to, and a necessarily element in the broadest sense of the word⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Si veda D. Massey, 'Concepts of Space and Power in Theory and in Political Practice', *Doc. Anàl. Geogr.*, 55, 2009, pp. 15-26, pp. 23-24.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

Se il senso dello spazio come un'entità fissa e stabile è indice di una visione conservatrice e reazionaria, la prospettiva di una spazialità in divenire amplifica la forza destabilizzante dei luoghi che, svicolati 'from the realm of the dead'⁴⁷⁷, sono ricondotti nella sfera della politica.

4.4.1 Prospettive mediterranee

Lo spazio, in secondo luogo, deve essere ripensato anche alla luce della fluidità e del cambiamento. Scrive Gilroy: 'the concept of space is itself transformed when it is seen less through outmoded notions of fixity and place and more in terms of the ex-centric communicative circuitry that has enabled dispersed populations to converse, interact and more recently even to synchronize significant elements of their social lives'⁴⁷⁸. Alla prospettiva ancorata alla terra, che implica il possesso e la sedentarietà, si contrappone, così, una prospettiva legata al mare, che, con le sue correnti, è il luogo precipuo degli incontri e del *crossing*. Il mare, infatti, è da considerarsi come uno 'spazio-movimento'⁴⁷⁹, una 'unità instabile'⁴⁸⁰, non passibile di delimitazioni. Si pensi, per esempio, al Mediterraneo di cui Chambers scrive: 'the space of the Mediterranean, both as sea and combinatory territory, remains elusive; a perpetual interrogation. The sea is not something to possess; rather, it proposes a "passage of wisdom"'⁴⁸¹. In quanto entità elusiva, il Mediterraneo, e ogni altro mare, non può essere posseduto e delimitato, come 'un cielo raddoppiato e diventato terrestre, una parete sfondata, un confine libero, un orizzonte che richiama proprio perché sfugge'⁴⁸².

Il Mediterraneo, diversamente da quanto si pensa generalmente, non può, quindi, essere ascritto al solo paradigma occidentale. Esso, infatti, 'è un mosaico di tutti i colori'⁴⁸³, 'un pluriverso irriducibile'⁴⁸⁴ che ospita diverse prospettive. 'Nel concerto del Mediterraneo (...), l'uomo occidentale non deve ascoltare soltanto le voci che gli suonano familiari; ce ne sono sempre altre, estranee, e la tastiera esige l'uso di entrambe le mani'⁴⁸⁵. Il Mediterraneo non è che un costrutto che pretende di essere prerogativa occidentale, in quanto 'esso evoca immediatamente il movimento di genti, di storie e di culture che manifesta il senso perenne di trasformazione storica e traduzione culturale che lo rende luogo di transito senza sosta'⁴⁸⁶. Esso non può essere concepito solo in relazione alla sua sponda nord, quella su cui si affacciano i più importanti paesi europei (Portogallo, Spagna, Francia, Italia), ma anche, e soprattutto, in riferimento alla sua sponda meridionale, quella su cui affacciano i paesi di Tunisia, Algeria e Marocco, e quella

⁴⁷⁷ D. Massey, *Space, Place and Gender*, cit., p. 4.

⁴⁷⁸ P. Gilroy, 'Diaspora and the Detours of Identity', in K. Woodward (ed.), *Identity and Difference*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 1997, pp. 310-341, p. 329.

⁴⁷⁹ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, cit., p. 51.

⁴⁸⁰ I. Chambers, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, cit., p. 134.

⁴⁸¹ I. Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics of an Interrupted Modernity*, Durham, London, Duke University Press, 2008, p. 149.

⁴⁸² F. Cassano, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸³ F. Braudel, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸⁴ F. Cassano, *op. cit.*, p. xxiv.

⁴⁸⁵ F. Braudel, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸⁶ I. Chambers, *Le molte voci del mediterraneo*, Milano, Raffaele Cortina editore, 2007, p. 34.

orientale, ovvero il mondo ortodosso. Come scrive Chambers, 'la storia del Mediterraneo ritorna, riscrivendo e ri-orientando la narrativa, liberandola dagli ormezzi fissi di un significato a senso unico, permettendole di fluire dentro altri resoconti e di raggiungere una complessità che manda in pezzi le pretese di un potere timoroso di essere destabilizzato'⁴⁸⁷. In questo contesto, il Mediterraneo diventa l'epitome della complessità odierna. Scrive Chambers:

passare dalla fede in una 'comunità' immaginata al riconoscimento di identità complesse create in storie discontinue ed eterogenee significa passare a un mondo contingente, dove tradizioni e radici diventano meno importanti di per sé, quasi fossero simboli stabili di 'un'autenticità' scomparsa, e acquistano significato nell'ambito di un'eredità flessibile e composita cui si attinge e che si riscrive e si modifica nel costruire un passaggio efficace attraverso il presente⁴⁸⁸.

Il Mediterraneo rappresenta, allora, il simbolo di una modernità interrotta, che deve fare i conti con altre modernità, con modi nuovi e alternativi di essere moderni, che si contrappongono e non possono essere ascritti al solo modello occidentale. È necessario guardare oltre il proprio naso e il proprio modo di catalogare la realtà circostante. Rivedere le mappe occidentali, allora, diventa un imperativo categorico e etico da perseguire, in modo da rendere quelle mappe create dalla razionalità dell'occidente più flessibili. È così che 'la mappa diviene, nel suo complesso, una composizione più fluida e fluttuante'⁴⁸⁹. Ciò che Chambers propone non è semplicemente la ricomposizione della figura del Mediterraneo, ma la problematizzazione dei costrutti identitari, che devono essere riguardati e ripensati tenendo conto degli incroci, degli intrecci delle culture e delle correnti, ma anche alla luce dell'impossibilità di poter associare indelebilmente una comunità a un territorio univoco. Non a caso, un altro cronotopo fondante della modernità, il 'Black Atlantic', è stato definito, da Gilroy come 'a non traditional tradition, an irreducibly modern, ex-centric, unstable, and a-symmetrical cultural ensemble that cannot be apprehended through the manichean logic of binary coding'⁴⁹⁰, un 'provisional attempt to figure a deterritorialized, multiplex and anti-national basis for the affinity or "identity of passion" between diverse black populations'⁴⁹¹. Nelle parole dello studioso, l'Atlantico nero diventa il simbolo per eccellenza dell'assenza dei legami nazionali e nazionalisti e permette la teorizzazione di identità multiple e prive di basi territoriali. La comune esperienza del *middle passage*, infatti, ha fatto sì che i destini di molte popolazioni diverse si accomunassero indelebilmente, rendendo l'esperienza coloniale nera unica. E ancora:

the Black Atlantic provides an invitation to move into the contested spaces between the local and the global in ways that do not privilege the modern nation state and its institutional order over the sub-national and supra-national networks and patterns of power, communication and conflict that they work to discipline, regulate and govern⁴⁹².

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 141.

⁴⁸⁸ *Idem*, pp. 117-118.

⁴⁸⁹ *Idem*, p. 2.

⁴⁹⁰ P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, cit., p. 198.

⁴⁹¹ P. Gilroy, 'Route Work: The Black Atlantic and the Politics of Exile', in I. Chambers, L. Curti (eds), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, New York, Routledge, 1997, pp. 17-29, p. 18.

⁴⁹² *Idem*, p. 22.

L'Atlantico nero, così come il Mediterraneo, fornisce gli elementi necessari per lavorare negli spazi ambigui del glocale. Come in un archivio instabile, che non è mai in ordine e ben illuminato, ma è caotico, barocco, complesso, simile agli arabeschi e alla piega (la cui complessità è irrinunciabile), il mare permette di rompere il *continuum* della storia, di far emergere il subalterno, e mette in crisi ogni identità e ogni tipo di nazionalismo. Come afferma Chambers stesso, infatti, 'historical memories consigned to the custody of the sea are the very opposite of those systematically catalogued in a national museum. In this multiple Mediterranean, the insistence of the sea returns us to a state that circumvents territorial claims'⁴⁹³. L'acqua diventa la custode per eccellenza di verità celate. Proprio in virtù di questa caratteristica, il mare rappresenta il contraltare dei musei nazionali, in cui tutto è catalogato e messo in bell'ordine allo scopo di fornire gli elementi funzionali alla storia identitaria di un popolo.

Da questa angolazione anche la frontiera deve assumere una valenza differente da quella usuale. Come afferma Bhabha:

The 'locality' of national culture is neither unified nor unitary in relation to itself, nor must it be seen simply as 'other' in relation to what is outside or beyond it. The boundary is Janus-faced and the problem of outside/inside must always itself be a process of hybridity, incorporating new 'people' in relation to the body politic, generating other sites of meaning and, inevitably, in the political process, producing unmanned sites of political antagonism and unpredictable forces for political representation. The address to nation as narration stresses the insistence of political power and cultural authority in what Derrida describes as the 'irreducible excess of the syntactic over the semantic'. What emerges as an effect of such 'incomplete signification' is a turning of boundaries and limits into the in-between spaces through which the meanings of cultural and political authority are negotiated⁴⁹⁴.

Il confine, nelle parole di Bhabha, deve configurarsi come bifronte e poroso, in quanto non può prescindere da ciò che risiede all'esterno. Esso diventa, allora, il luogo che meglio si presta all'ibridazione:

The outcome of historical and cultural clash and compromise, borders are both transitory and zones of transit. They consistently draw our attention to the labour of translation: to both explaining the external and confronting the historical trauma of time refusing to solidify in the existing state of knowledge⁴⁹⁵.

Usando le parole di De Chiara, 'è tempo che invece si riscopra, dietro l'ordine del mondo e delle cose, il fantasma di un disordine fatto di voci, corpi, accenti, scritto nei termini giocosi, e tuttavia di serissima profondità teorica, della *borderizzazione* del mondo: il mondo come immensa zona di confine'⁴⁹⁶. Non presupponendo 'des murs, mais des passages, des passes, où les sensibilités se renouvellent'⁴⁹⁷, il *border* non deve esser visto come una linea di demarcazione netta, ma un luogo volto all'infinito che faccia intuire come ciò che si trova all'esterno sia consustanziale a ciò

⁴⁹³ I. Chambers, *Mediterranean Crossings*, cit., p. 149.

⁴⁹⁴ H. Bhabha, 'Introduction: Narrating the Nation', in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, cit., pp. 1-7, p. 4.

⁴⁹⁵ I. Chambers, 'Borders and the Boundaries of Democracy', *New Formations*, 58, 2006, pp. 47-52, p. 47.

⁴⁹⁶ M. De Chiara, *Oltre la gabbia. Ordine coloniale e arte di confine*, Roma, Meltemi, 2005, p. 13.

⁴⁹⁷ É. Glissant, *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 57-58.

che si trova all'interno e palesi 'l'inesistenza di un limite che non potrebbe essere in nessun modo essere superato'⁴⁹⁸. Il limite, infatti,

apre violentemente sull'illimitato, si trova portato via repentinamente dal contenuto che rigetta e completato inoltre da questa strana pienezza che lo invade fin dentro al cuore. La trasgressione porta il limite fino al limite del suo essere, lo induce a svegliarsi davanti alla sua imminente scomparsa, a ritrovarsi in ciò che essa esclude⁴⁹⁹.

4.5 Uprootings/regroundings

La ridefinizione dei concetti di spazio e nazione, operata alla luce del fenomeno della globalizzazione e della diaspora, porta con sé, inevitabilmente, anche quella del concetto di casa. Se esso, generalmente, è associato alla stanzialità (non a caso, un altro termine usato per riferirsi alla casa è quello di dimora e, come sottolinea Derrida, la dimora e il dimorare sono strettamente connessi alla mora, al ritardo, al rimanere, all'attardarsi, alla 'dilazione'⁵⁰⁰), oggi, esso assume altri significati. Come scrive Chambers:

La casa, la patria– 'home'– è costruita, nella lingua stratificata e errante del postcoloniale, come luogo non più statico, ma che si muove con il ritmo dell'erranza contemporanea, della migrazione. Nel racconto 'Dismatria', della scrittrice italiana di origini somale Igiaba Scego, la casa prende la forma di un armadio che non c'è, che la narratrice desidera in luogo delle valigie che riempiono la sua vita, nella temporaneità dell'attesa di un ritorno costante e impossibile⁵⁰¹.

Per comprendere a pieno la società contemporanea, è necessario, allora, che il concetto di casa venga complicato: esso non può più esser percepito come statico e stanziale, ma come perenne movimento. Come scrive Ahmed:

home is here, not a particular place that one simply inhabits, but more than one place: there are too many homes to allow place to secure the roots or routes of one's destination. It is not simply that the subject does not belong anywhere. The journey between homes provides the subject with the contours of a space of belonging, but a space that expresses the very logic of an interval, the passing through of the subject between apparently fixed moments of departure and arrival⁵⁰².

Non si tratta semplicemente di non sentirsi parte integrante di un luogo, ma di avere tante case e integrare la casa e il viaggio.

Da questa prospettiva, non va ripensato solo il concetto di casa, ma anche quello di viaggio. Ahmed, Castañeda, Fortier e Sheller, a tal proposito, propongono la nozione di 'uprootings/regroundings'. Le autrici, in conformità agli assunti di un campo di studi di recente

⁴⁹⁸ M. Foucault, 'Prefazione alla trasgressione', in *Scritti letterari*, cit., pp. 55-72, p. 59.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ Cfr. J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, cit., p. 5.

⁵⁰¹ I. Chambers, *Transiti mediterranei: ripensare la modernità*, Napoli, Unipress, 2008, p. 38.

⁵⁰² S. Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, cit., p. 77.

formazione, il 'transnationalism', sostengono che 'home' e 'migration' sono due concetti che non devono essere tenuti separati. Se, da un lato, il processo che le autrici chiamano 'homing' non può essere inteso come stabilità, allo stesso modo, il 'travelling' non può più essere inteso in termini di movimento e scollamento da sognate e purissime origini:

the concept of 'uprootings/regroundings' provides a framework for rethinking home and migration in ways that open out the discussion beyond oppositions such as stasis versus transformation, or presence versus absence. Rather than thinking of home and migration as constituted through processes that neatly map onto 'migrating and 'homing', uprootings/regroundings makes it possible to consider home and migration in terms of a plurality of experiences, histories and constituencies, and of the workings of institutional structures⁵⁰³.

Per usare due termini cari a Deleuze e Guattari, si opera una vera e propria 'deterritorializzazione' e 'riterritorializzazione'⁵⁰⁴ per cui la casa e il viaggio devono configurarsi come esperienze interrelate e non divise in compartimenti stagni:

the task is therefore not to categorize 'home' as a condition distinct from 'migration', or to order them in terms of their relative value or cultural salience, but to ask how uprootings and regroupings are enacted— affectively, materially, and symbolically— in relation to one another. It is not possible, from this point of view, to even define or describe the nature of homing and migrating as either separate or combined processes through which homes are made, lost, rejected or revisited, or migration are undertaken, forced or forbidden. Rather, this volume brings together scholarship on home and migration that plays close attention to specific processes, modes and materialities of uprootings and regroupings, in different contexts and on different scales⁵⁰⁵.

Il concetto di creolizzazione può essere d'ausilio a chiarire ulteriormente i concetti di 'uprooting' e 'regrounding' proposti da Ahmed e dalle sue colleghe. Scrive, ancora, Sheller:

the term carries the connotation of what could be called an achieved indigeneity— a new claim of belonging to a locale, but a belonging grounded in movement, difference and transformation rather than stasis or permanence. Becoming 'creole' is a process of achieving indigeneity through the migration and recombination of diverse elements that have been loosed from previous attachments and have reattached themselves to a new place of belonging. That is to sea, it refers to a process of being uprooted from one place and re-grounded in another such a that one's place of arrival becomes a kind of reinvented home. It implies the displacement of a previous home/culture and the claiming of a new place of belonging. It also carries the connotation of a mobility and mixture of peoples, cultures, languages and cuisines, but in a way which specifically privileges subaltern agency against the power of a colonizing centre. Being 'creole' destabilizes the very notion of home by showing the constitutive mobilities that always already inform dwelling. Creolization could thus be described as the repeated genesis of newly negotiated homes-in-migration in ongoing process of 're-homing'⁵⁰⁶.

⁵⁰³ S. Ahmed, C. Castañeda, A. M. Fortier, M. Sheller (eds), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford, Berg, 2003, p. 2.

⁵⁰⁴ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2003.

⁵⁰⁵ S. Ahmed, C. Castañeda, A. M. Fortier, M. Sheller (eds), *op. cit.*, p. 2.

⁵⁰⁶ M. Sheller, 'Creolization in Discourses of Global Culture', in S. Ahmed, C. Castañeda, A. M. Fortier, M. Sheller (eds), *op. cit.*, pp. 276-277.

Diventare creolo implica il diventare indigeni attraverso il movimento e la trasformazione. Si tratta di 'un'indigenità raggiunta', cui si arriva a partire dal movimento. Bene inteso, per creolizzazione non si deve intendere il risultato di un'ibridazione, ma il processo in sé. Come direbbe Glissant, 'c'est processus, et non pas fixé'⁵⁰⁷, un processo senza fine che non si arresta mai poiché 'les créolisations transmutent toujours'⁵⁰⁸. È così che, per tornare ai concetti di 'uprooting' e 'regrounding', dallo sradicamento dalla propria patria lontana, si giunge alla costituzione di una nuova casa che mette in discussione ogni tipo di appartenenza:

Creolization as a theory of up-rooting/regrounding allows for a dwelling in migration predicated upon the imaging of 'routes not simply away from home, but also towards homes, and the imagining of 'roots' not dimply as origins, but also as claims to belonging'⁵⁰⁹.

È importante sottolineare come questo processo di 'territolizzazione' e 'riterritolizzazione', non implica l'essere senza casa:

To be unhomed is not to be homeless, nor can the 'unhomely' be easily accommodated in that familiar division of social life into private and public sphere (...) The recesses of the domestic space becomes sites for history's most intricate invasions. In that displacement, the borders between home and world become confused; and, uncannily, the private and the public become part of each other, forcing upon us a vision that is as divided as it is disorienting'⁵¹⁰.

Si tratta, quindi, di confondere le acque tra ciò che solitamente viene percepito come la propria casa e ciò che, al contrario, è il mondo.

⁵⁰⁷ É. Glissant, *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, cit., p. 64.

⁵⁰⁸ *Idem*, p. 65.

⁵⁰⁹ M. Sheller, 'Creolization in Discourses of Global Culture', in S. Ahmed, C. Castañeda, A. M. Fortier, M. Sheller (eds), *op.cit.*, p. 286.

⁵¹⁰ H. Bhabha, *The Location of Culture*, cit., p. 9.

Parte seconda *'Split at the Root'*

Capitolo primo

Diaspora Spaces

1.1. *Shipwrecks*

Il sentimento di dislocazione descritto nel capitolo precedente in relazione al fenomeno della globalizzazione trova la sua massima realizzazione nella figura di V. S. Naipaul che, come sottolineato già altrove, nonostante sia legato, per ragioni diverse, a luoghi anche molto distanti tra di loro (tra cui, in particolare, Trinidad, l'India e la Gran Bretagna), sembra essere caratterizzato da un sentimento di perpetuo *un-belonging*. La sua storia personale, soprattutto in riferimento ai paesi per lui più emblematici, fornisce la chiave necessaria per capire il perché di questa affermazione.

In questo capitolo e nel successivo, in particolare, si tenterà di mettere in luce il legame tra l'insorgere nello scrittore di un senso di identità fluido e la sua terra natia, ovvero i Caraibi. Non è infrequente, infatti, che Naipaul e i suoi conterranei accostino la loro identità al 'naufragio', ovvero all'esperienza dell'annegamento nei flutti marini. Il protagonista di *The Mimic Men*, non a caso, sostiene di aver sempre associato la sua patria al termine 'shipwreck' e afferma: 'Shipwreck: I have used this word before, with my island background, it was the word that always came to me'⁵¹¹. Walcott, sulla stessa scia, parla dei Caraibi come di un arcipelago diviso e frammentato che ha perso la sua interezza originaria: 'that is the basis of the Antillean experience, this shipwreck of fragments, these echoes, these shards of a huge tribal vocabulary, these partially remembered customs, and that are not decayed but strong'⁵¹². Nel contesto caraibico, quindi, l'io sembra assumere dei connotati del tutto specifici, soprattutto in riferimento alla tradizione occidentale. Il sé, infatti, viene spesso presentato come frammentato, plurale, multiplo, non polarizzato, fluido. Si tratta di un io mutilato che risente della mancanza e dell'impossibilità del raggiungimento della 'pienezza'. Come spiega Moore-Gilbert: 'in a context like the Caribbean, where the plantation economy fatally undermined the institution of family among the enclave, one might anticipate a more radical deviation from the normative conceptions of selfhood and identity-formation in the West'⁵¹³. Essendo assai diversa da quella europea, la psiche caraibica non rispecchia i modelli psichici delineati da pensatori come Freud o Jung. In virtù di ciò, anche il genere autobiografico assume dei connotati peculiari. Come scrive Pouchet Paquet:

the radical instability of the Caribbean as a cultural domain coincides with the radical instability of autobiography not only as a generic classification but as a mode of representation, which allows, for greater flexibility of reference. Modes implies use of the conventions of autobiography in combination with other generic forms, for example, travel narratives, fiction, and elegy, and that is my intention as I explore the ways in which autobiographical culture facilitates representation of the multidimensionality and contradictoriness of Caribbean space. Categories of analysis range from the confessional to the historiographical document, the testimonial, written and oral narratives, the relationship between

⁵¹¹ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, London, Picador, 2011, p. 26.

⁵¹² D. Walcott, 'Derek Walcott's Nobel Lecture', in O. Palusci, S. Bertacco (eds), *op. cit.*, pp. 148-149, p. 149.

⁵¹³ B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Life-Writing. Culture, Politics and Self-Representation*, London, Routledge, 2009, p. xix.

autobiography and the novel, serial autobiography, autobiography, the a autobiographer as a writer, and whatever autobiographical practices are instantiated by the texts under scrutiny here⁵¹⁴.

Alla fluidità dell'io caraibico fa da eco, nelle parole della studiosa, anche una certa indeterminatezza del genere autobiografico. In Naipaul ciò si ha in maniera molto evidente, in quanto, in ogni genere letterario da lui esplorato, c'è un continuo sconfinamento nell'autobiografia. La ragione principale alla base di questa fluidità a livello identitario è da ricercarsi soprattutto nella specifica configurazione della terra caraibica, regione diasporica per eccellenza (di cui si parlerà diffusamente nel presente capitolo), e nella sua storia, contrassegnata dal fenomeno del colonialismo (di cui si analizzeranno le conseguenze nel capitolo successivo).

1.2 'A soup of signs'

La 'desacralizzazione dello spazio'⁵¹⁵ auspicata da Foucault, oltre che essere favorita dalla globalizzazione, così come si è visto nel capitolo precedente, è dovuta anche e soprattutto al fenomeno della diaspora, che è fonte di disordine e scompiglio per gli stati nazionali. Per usare le parole di Fludernik, 'diasporas create chaos and dilemmas for the traditional nation-state and for those caught between the battle-lines'⁵¹⁶, in quanto esse, come afferma Gilroy, 'disrupt the fundamental power of territory to determine identity by breaking the simple sequence of explanatory links between place, location, and consciousness'⁵¹⁷. I luoghi diasporici hanno il potere di scardinare il legame che sembra unire indissolubilmente i concetti di *place*, *location* e *consciousness* per tante motivazioni, molte delle quali riscontrabili nei Caraibi, che, essendo 'essentially a diasporic archipelago'⁵¹⁸ (dove, anzi, la diaspora sembra essere quasi 'endemic'⁵¹⁹), rappresentano, forse meglio di altri, il luogo più emblematico da questo punto di vista.

Innanzitutto, il fenomeno diasporico mette seriamente in discussione le narrative nazionali e la presunta naturalezza e naturalità della diade natività-nazione. Come afferma Gilroy, la diaspora 'rejects the popular image of natural nations spontaneously endowed with self-consciousness, tidily composed of uniform families: those interchangeable collections of ordered bodies that express and reproduce absolutely distinctive cultures as well as perfectly formed heterosexual pairings'⁵²⁰. Il pregio più grande del fenomeno diasporico è quello di palesare la fallacia dell'idea che una comunità nazionale sia una estensione di una cellula familiare i cui membri, avendo le stesse 'origini', sono omogenei per lingua e tendenze culturali, anche sessuali. Per usare le parole di Gilroy: 'diaspora disturbs the suggestion that political and cultural identity might be understood

⁵¹⁴ S. P. Paquet, *Caribbean Autobiography. Cultural Identity and Self-Representation*, cit., p. 8.

⁵¹⁵ M. Foucault, 'Eterotopie', cit., p. 12.

⁵¹⁶ M. Fludernik, 'Introduction. The Diasporic Imaginary. Postcolonial Reconfigurations in the Context of Multiculturalism', in M. Fludernik (ed.), *Diaspora and Multiculturalism. Common Traditions and New Development*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2003, pp. xxi-xxxviii, p. xxxiv.

⁵¹⁷ P. Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, cit., p. 123.

⁵¹⁸ M. H. Laforest, *Diasporic Encounters: Remapping the Caribbean*, Napoli, Liguori, 2000, p. 89.

⁵¹⁹ *Idem*, p. 23.

⁵²⁰ P. Gilroy, *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, cit., p. 123.

via the analogy of indistinguishable peas lodged in the protective pods of closed kinship and subspecies being'⁵²¹. Volendo applicare la terminologia di Augé, i *diaspora spaces* non sono altro che 'non-luoghi', ovvero luoghi non più definibili da caratteristiche univoche e date *a priori*, basate sull'omogeneità e sull'uniformità dei soggetti che vi abitano. Essi fanno intuire lo scarto, introdotto da de Certeau, tra *place* e *space*. Là dove il *place* implica l'ordine, una certa geometria distributiva e la stabilità, dovuti alla sacralizzazione dello spazio operata da chi lo abita abitualmente, il termine 'space', al contrario, ha in sé il germe dell'instabilità e della mobilità⁵²², e, essendo di tipo migrazionale, non è panottico, né totalizzante, ma a-gerarchico. Scrive lo studioso:

I shall try to locate the practices that are foreign to the 'geometrical' or 'geographical' space of visual, panoptic, or theoretical constructions. These practices of space refer to a specific form of *operations* ('ways of operating'), to 'another spatiality' (an 'anthropological' poetic and mythic experience of space), and to *an opaque and blind* mobility characteristic of the bustling city. A *migrational*, or metaphorical, city thus slips into the clear text of the planned and readable city⁵²³.

Se lo spazio geometrico di cui parla de Certeau è 'readable', leggibile, lo spazio migrazionale e relazionale, al contrario, è caotico e opaco, 'blurring'. Si tratta, infatti, di uno spazio 'metaforico', in quanto chi vi abita è portato a modificarsi per effetto della prossimità dell'altro. Esso è avvicinabile all'esperienza del camminare/viaggiare: 'to walk is to lack a place. It is the indefinite process of being absent and in search of a proper'⁵²⁴. Per de Certeau, infatti, camminare vuol dire non avere un luogo ed essere alla costante ricerca di 'uno'. Essendo uno stato indefinito e ambiguo, il camminare permette di esperire la molteplicità delle sensazioni e delle esperienze urbane che non possono che non arricchire.

Da questo punto di vista, il territorio caraibico, per tornare al tema principale, è molto rappresentativo, in quanto esso ospita almeno tre⁵²⁵ culture diverse (e poliedriche): l'identità americana, rappresentata dagli aborigeni; quella europea, dovuta all'insediamento dei colonizzatori in seguito alla 'scoperta' dell'America da parte di Cristoforo Colombo, che diede l'impulso a un vero e proprio susseguirsi di popoli nella regione⁵²⁶; e quella africana, tuttora assai

⁵²¹ *Idem*, p. 125.

⁵²² Si veda M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.

⁵²³ *Idem*, p. 93.

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ Si veda S. Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', in J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990, pp. 222-237.

⁵²⁶ In seguito all'arrivo di Colombo nei Caraibi, infatti, anche le altre nazioni europee iniziarono a manifestare un certo interesse nei confronti della regione. In particolare, gli olandesi riuscirono a stabilire il loro dominio nella Guyana, mentre gli inglesi e i francesi si insediarono a St. Kitts e Barbados. In seguito, dalla metà del 1600, a causa della guerra dei 30 anni, si ebbe una recessione del dominio spagnolo a favore di inglesi e francesi. Nel 1655 la Spagna lasciò, infatti, la Jamaica agli inglesi e, nel 1697, *the Lesser Antilles* e la parte occidentale di Hispaniola e St. Dominique ai francesi. Con il trattato di Parigi, i francesi mantennero St. Dominique e St. Lucia e guadagnarono Martinica e Guadalupe. Contestualmente, la Gran Bretagna ottenne Dominica, St. Vincent e Granada dalla Francia, mantenendo il dominio su Jamaica, Trinidad, Tobago, Granada, Barbados, St. Kitts, Nevis e Montserrat. Come dimostrano questi avvenimenti, ci furono dei veri e propri avvicendamenti tra le varie potenze europee nelle varie parti della regione. Il

vitale⁵²⁷, la cui presenza nell'arcipelago è ascrivibile a ciò che Lamming ha definito come una 'commercial deportation'⁵²⁸. In casi più complessi, come, per esempio, Trinidad, alle identità appena menzionate, si devono aggiungere quelle della comunità indiana e cinese, che si insediarono nella regione per via di questioni prettamente lavorative⁵²⁹. La presenza sul territorio di così tante etnie, anche assai diverse perché 'importate' da luoghi remoti (tanto che Cummings annovera i Caraibi tra le 'constructed communities'⁵³⁰), fa sì che la regione si configuri come un vero e proprio calderone di segni⁵³¹, 'a soup of signs', che palesano l'oggettiva impossibilità da parte degli abitanti dell'arcipelago di pensarsi come un popolo omogeneo e unitario, proprio come vorrebbero le narrazioni nazionali. Scrive Rojo:

the Caribbean space (...) is saturated with messages— 'language games', Lyotard would call them, sent out in five European languages (Spanish, English, French, Dutch and Portuguese), not counting aboriginal languages which, together with the different local dialects (...), complicate enormously any communication from one extreme of the ambit to another. Further, the spectrum of Caribbean codes is so varies and dense that it holds the region suspended in a soup of signs⁵³².

caso più eclatante fu quello di St. Lucia che vide susseguirsi al potere il numero maggiore di potenze, tanto da venir definita l' "Elena dei Caraibi". La storia di conquista dell'arcipelago è testimoniata, inoltre, dai molti nomi dati agli stessi luoghi dai vari popoli che si sono succeduti nell'isola, a testimonianza della loro presenza e volontà di potere.

⁵²⁷ Nonostante i vari tentativi di estirpamento, la presenza africana si mantiene viva e vitale ancora oggi in tutta la regione. Come nota Lamming, 'Africa existed in Barbados and throughout the Caribbean, and refuses to be buried by the institutions which sought to render it impotent and void of any spiritual force' (G. Lamming, 'Colonialism and the Caribbean Novel', in G. Castle (ed.), *Postcolonial Discourses. An Anthology*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 272-279, p. 278). Nonostante i tentativi di sradicamento della cultura africana, questa è ancora presente sul territorio e si manifesta, oltre che nella tradizione narrativa orale, anche e soprattutto nelle arti performative. Come scrive Saunders: 'much of what people in the Caribbean know of Africa and African culture emerges through performative aspects of Caribbean culture; from stickfighting to religious ceremonies, the art of picong and storytelling', (P. J. Saunders, 'Mapping the Roots/Routes of Calypso in Caribbean Literary And Cultural Traditions', in S. P. Paquet, P. J. Saunders, S. Stuepfle (eds), *Music, Memory, Resistance: Calypso and the Caribbean Literary Imagination*, Kingston, Miami, Ian Randle Publishers, pp. xv-xlii, p. xxvi).

⁵²⁸ G. Lamming, *The Pleasures of Exile*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992, p. 160.

⁵²⁹ I due gruppi, nello specifico, vennero richiamati nell'arcipelago dai vantaggi dei contratti secondo *indenture*, che, pur prevedendo condizioni variabili a seconda del luogo dell'impero in cui venivano praticati, duravano per lo più cinque anni, al termine dei quali il bracciante, a cui veniva offerta la traversata, poteva scegliere se ritornare in patria, oppure rimanere per altri cinque anni, e ricevere gratuitamente, per effetto del suo lavoro, un appezzamento di terra. Quella dell'*indenture* (termine che significa 'intaccatura' e deriva dalla prassi di mettere un segno sulla copia del contratto, del tutto uguale a quella presente sull'originale, per indicarne la veridicità), era una forma di lavoro salariato molto amata dai colonizzatori perché permetteva di avere una manodopera fissa a basso costo. Date le condizioni di sfruttamento, però, esso implicava dei tassi molto alti di omicidi/suicidi. Nonostante ciò erano in pochi quelli che decidevano di ritornare in patria una volta scaduto il contratto. (Si veda P. Levine, *L'impero britannico*, Bologna, il Mulino, 2009).

⁵³⁰ A. Cummings, 'Caribbean Museums and National Identity', *History Workshop Journal*, 58, 2014, pp. 224-245, p. 232.

⁵³¹ Oltre all'inglese, infatti, si parla anche lo spagnolo (soprattutto a Cuba, Santo Domingo e Puerto Rico), il francese (Haiti, Martinica, Guadalupe, Guyana), il tedesco (Curaco, Bonaire, St. Martin, St. Eustatiuys, Saba, Aruba, Suriname) e le lingue drealom, parlate dagli indigeni e diffuse, per lo più, oralmente.

⁵³² B. Rojo, *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*, Chapel Hill, Duke University Press, 1996, p. 2.

La saturazione della regione con segni, messaggi e giochi linguistici così variegati, alla base dell'indeterminatezza dell'identità caraibica e del mancato attecchimento di un senso di appartenenza nazionale, viene registrata da Naipaul stesso nel momento in cui egli decide di visitare i paesi più importanti dell'arcipelago. Durante il viaggio, lo scrittore ha modo di constatare come in ogni stato:

Everyone spoke of nation and nationalism but no one was willing to surrender the privileges or even the separateness of his group. Nowhere, except perhaps in British Guiana, was there any binding philosophy; there were only competing sectional interests. With an absence of a feeling of community, there was an absence of pride, and there was even cynicism. There was, for instance, little concern about West Indian emigration to Britain. It was a lower class thing; it was a black thing; it was a Jamaican thing. At another level, it was regarded with malicious pleasure as a means of embarrassing the British people, a form of revenge; and in this pleasure there was no thought for the emigrants or the dignity of the nation about with so much was being said and which on every side was said to be 'emergent'. And the population was soaring— in thirty years Trinidad has more than doubled its population— and the race conflicts of every territory were growing sharper⁵³³.

Ciò che Naipaul contesta è l'incapacità del popolo caraibico di pensarsi come una nazione, alla stregua delle grandi nazioni europee, e la propensione di ogni comunità a badare agli interessi locali. Non a caso, lo scrittore è portato a concludere che: 'the promotion of a local culture was the only form of nationalism that could arise in a population divided into mutually exclusive cliques based on race, colour, shade, religion, money'⁵³⁴. A Trinidad (di cui lo scrittore dice: 'the island was small, 1.800 square miles, half a million people, but the population was very mixed'⁵³⁵), la situazione non appare molto diversa dal resto dell'arcipelago. L'analisi di Naipaul, infatti, rivela come 'nationalism was impossibile in Trinidad. In the colonial society every man had to be for himself; every man had to grasp whatever dignity and power he was allowed, he owned no loyalty to the island and scarcely any of his group'⁵³⁶. La terra natia dello scrittore, essendo caratterizzata da 'many separate worlds'⁵³⁷, diventa, così, lo scenario privilegiato di inutili rivalità. Il rapporto peggiore, nello specifico, risulta essere quello tra neri e asiatici, di cui Naipaul scrive:

Muslims were part of the small Indian community of Trinidad, which was the community into which I was born; and it could be said that I had known Muslims all my life. But I knew little of their religion. My own background was hindu, and I grew up with the knowledge that Muslims, through ancestrally of India and therefore like ourselves in many ways, were different. I was never instructed in the religious details, and perhaps no one in my family really knew. The difference between Hindus and Muslims was more a matter of group feeling, and mysterious: the animosities our Hindu and Muslim grandfathers had brought from India had softened into a kind of folk wisdom about the unreliability and treachery of the other side⁵³⁸.

⁵³³ V. S. Naipaul, *The Middle Passage. The Caribbean Revisited*, New York, Vintage, 2002, p. 241.

⁵³⁴ *Idem*, p. 68.

⁵³⁵ V. S. Naipaul, *Reading and Writing: A Personal Account*, cit., p. 13.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ V. S. Naipaul, *Among the Believers. An Islamic Journey*, New York, Vintage, 1982, p. 11.

Si può dunque evincere che vi sia una vera e propria separazione tra i due gruppi, che, proprio come succede in altri casi, pur condividendo lo stesso destino, si considerano diversi e estranei.

L'incapacità di ritenersi come facenti parte di una nazione da parte degli abitanti dei Caraibi viene ulteriormente amplificata nel momento in cui si ha lo sterminio degli aborigeni. Considerato come 'the first trauma of identity in the Caribbean'⁵³⁹, questo 'almost unprecedented act of genocide'⁵⁴⁰ implica, infatti, la mancanza di un popolo 'originario' che possa rivendicare i diritti di una certa indigenità e, come afferma Hulme, 'indigeneity is an avowal of ethnic distinctiveness and national sovereignty based on the historical claim to be in some sense the descendants of the earliest inhabitants of a particular place'⁵⁴¹.

1.3 Terra ancestrale

La difficoltà riscontrata dagli abitanti dei Caraibi nel considerarsi come accomunati dallo stesso sentimento di appartenenza, come si è già detto, affligge anche la comunità indiana cui Naipaul appartiene. Lo scrittore, nato e cresciuto a Trinidad, sente, infatti, che la sua terra natia costituisce un punto interrogativo che, più che appartenenza, genera in lui dis-appartenenza. Non a caso, in riferimento all'isola, egli afferma 'to me it had always been a strange place, a place I had come from somewhere else, and was still getting to know'⁵⁴². E ancora, in *The Enigma of Arrival*, si legge: 'to return to a place it was no longer mine, in the way that it had been mine when I was a child, when I never thought whether it was mine or not'⁵⁴³.

In particolare, i motivi che spingono Naipaul a sentirsi un estraneo nella sua terra d'origine, oltre a quelli indicati in precedenza, sono dovuti, essenzialmente, all'assimilazione dell'idea, tramite i racconti del padre, che la sua vera patria sia l'India. Come afferma Moore-Gilbert, infatti, 'with no foundational culture of his/her own, the "floating" Trinidadian Subject is, moreover, hard-pressed to anchor a sense of selfhood in relation to any of his/her available cultures of origin'⁵⁴⁴. Non potendo fare affidamento sulla propria identità caraibica, non è inusuale che gli immigrati delle Indie occidentali rimangano saldamente ancorati alla propria cultura originaria. La comunità indiana in cui Naipaul cresce, non a caso, sembra essere poco propensa all'interazione. Come afferma lo scrittore:

Everything which made the Indian alien in the society gave him strength. His alienness insulated him from the black-white struggle. He was taboo-ridden as no other person on the island; he had complicated rules about

⁵³⁹ S. Hall, 'Negotiating Caribbean Identities', cit., p. 5.

⁵⁴⁰ G. Lamming, 'Caribbean Labour, Identity and Belonging', in G. Griffith (ed.), *Caribbean Cultural Identities*, London, Toronto, Bucknell University Press, 2001, pp. 17-32, p. 26.

⁵⁴¹ P. Hulme, 'Survival and Invention: Indigeneity in the Caribbean', in G. Castle (ed.), *Postcolonial Discourses. An Anthology*, cit., pp. 294-307, p. 295.

⁵⁴² V. S. Naipaul, *A Way in the World*, New York, Vintage, 1995, p. 35.

⁵⁴³ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 174.

⁵⁴⁴ B. Moore-Gilbert, *op. cit.*, p. 74.

food and about what was unclean. His religion gave him values which were not the white values of the rest of the community, and preserved him from self-contempt. He never lost pride in his origins⁵⁴⁵.

Come documenta Naipaul, l'indiano medio (soprattutto in riferimento agli immigrati di prima generazione) è pieno di tabù, ha regole complicate in riferimento al cibo e alla pulizia, e, di conseguenza, ha difficoltà a integrarsi. Da ciò emerge come la diaspora, oltre a favorire la 'desacralizzazione dello spazio' (in quanto essa 'reminds me of the thing I fear most: that my feet are never quite solidly on the ground, but also that the soil under me is equally weak, that the graft didn't take'⁵⁴⁶) implica un vero e proprio decentramento per chi ne è vittima. Già l'analisi dell'etimo del termine fa capire il perché di questa affermazione: il lemma 'diaspora' deriva dal greco *dia*, che vuol dire 'attraverso', e *sperein*, ovvero 'disperdere'. Le due parole insieme fanno pensare a un centro originario frantumato per effetto della dispersione di una comunità. Per usare le parole di Brah, 'the world embodies a notion of a centre, a locus, a 'home'⁵⁴⁷, che viene meno per via dei 'multiple journeys'⁵⁴⁸ tipici del fenomeno diasporico. La frantumazione cui rinvia il termine, tuttavia, non è solo metaforica e non tocca solamente gli stati nazionali. Il decentramento, infatti, riguarda *in primis* chi lo vive in prima persona e si configura essere come altamente traumatico. Da qui la necessità di capire 'a diaspora's agony, its trauma, its pain of adjustments (before people were unceremoniously ripped apart from their mother's wombs) with reference to other pasts and other narratives'⁵⁴⁹. A parte la dispersione fisica, di conseguenza, la diaspora mette in gioco anche un'alienazione spirituale che si manifesta con un sentimento di angoscia, dettato dall'impressione di esser stati divelti dal grembo materno della propria patria originaria. Da questa prospettiva, come scrive Eva Hoffmann: 'real dislocation, the loss of all familiar external and internal parameters, is not glamorous, and it is not cool. It is a matter not of willing psychic positioning but of an upheaval in the deep material of the self'⁵⁵⁰. Nelle parole della nota scrittrice, l'essere veramente dislocati causa una sofferenza lancinante perché si è toccati nel profondo del proprio essere. Come afferma Said:

exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement. The achievement of exile are permanently undermined by the loss of something left behind forever⁵⁵¹.

Nonostante la trasfigurazione operata dalla letteratura rispetto al tema dell'esilio, si tratta, quindi, di un'esperienza che scuote nel profondo perché priva chi ne è vittima di 'tradition, family,

⁵⁴⁵ V. S. Naipaul, *The Middle Passage*, cit., p. 79.

⁵⁴⁶ A. Aciman, 'Shadow Cities', in A. Aciman (ed.), *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language and Loss*, New York, The New York Press, 1997, pp. 15-34, p. 22.

⁵⁴⁷ A. Brah, *op. cit.*, p. 181.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ V. Mishra, *The Diasporic Imaginary and the Indian Diaspora*, Wellington, Asian Studies Institute, 2007, p. 8.

⁵⁵⁰ E. Hoffman, 'The New Nomads', in A. Aciman (ed.), *op. cit.*, pp. 35-63, p. 50.

⁵⁵¹ E. Said, 'Reflection on Exile', in *Reflections on Exile*, London, Granta Books, 2000, pp. 173-186, p. 173.

geography'⁵⁵². Il dolore generato risulta inconsolabile proprio in virtù del fatto che i migranti vivono il loro distacco dal proprio paese all'insegna della perdita, una perdita che si configura come definitiva in quanto, come afferma Mishra, 'diasporas do not return to their homeland'⁵⁵³.

Diretta conseguenza del senso di vuoto che caratterizza gli immigrati è la tendenza a pensare di continuo alla propria patria perduta e la difficoltà di percepirsi come legati anche alla terra di immigrazione. L'immigrato, proprio come nel caso di Naipaul e della sua famiglia, vive, quindi, 'in a median state, neither completely at one with the new setting nor fully disencumbered of the old, beset with half-involvements and half-detachments'⁵⁵⁴. Lo stato di dis-continuità, a discontinuous state of being'⁵⁵⁵, e di 'double consciousness'⁵⁵⁶ che ne deriva è alla base di una continua tensione, 'a lived tension'⁵⁵⁷, tra il qui e l'altrove, tra 'separation and entanglement, of living here and remembering/desiring another place'⁵⁵⁸, sintetizzabile con l'espressione di 'dwelling-in-displacement'⁵⁵⁹, che rende la diaspora paradossale in quanto: 'it involves dwelling, maintaining communities, having collective homes away from home'⁵⁶⁰.

Nel caso di Trinidad e della regione caraibica, poi, il sentimento di dis-appartenenza è amplificato dalla chiara consapevolezza che i legittimi 'proprietari' della zona, pur essendo stati sterminati dalla politica coloniale, sono gli aborigeni. Non a caso, in *A Way in the World*, Naipaul scrive: 'there had been blood here before. Where the shacks of immigrants now scaffolded the hillsides there had once been aboriginal people'⁵⁶¹. Se ora sono gli immigranti a scorrazzare per le pendici dell'isola, prima erano gli aborigeni, sterminati in seguito alla conquista spagnola, a farlo. È così che gli altri popoli (tra cui quello indiano), arrivati a Trinidad per varie motivazioni, non possono vantare nessun tipo di diritto o di affiliazione nei confronti di questa terra. Trinidad, da questa prospettiva, assume le sembianze di una patria posticcia per Naipaul.

1.4 'Pillars of salt'

Nonostante la vicinanza dello scrittore al continente indiano, egli si rende conto (anche se progressivamente) dell'impossibilità di farvi ritorno. Pur considerandola 'his ancestral background'⁵⁶², Naipaul, proprio come nel caso di Trinidad, afferma di nutrire un sentimento contraddittorio e paradossale nei confronti dell'India e scrive: 'India is for me a difficult country. It isn't my home and cannot be my home; and yet I cannot reject it or be indifferent to it; I cannot

⁵⁵² *Idem*, p. 174.

⁵⁵³ *Idem*, p. 2.

⁵⁵⁴ E. Said, 'Intellectual Exile: Expatriates and Marginals', cit., pp. 370-371.

⁵⁵⁵ E. Said, 'Reflection on Exile', cit., p. 177.

⁵⁵⁶ Cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, New York, Verso, 2003.

⁵⁵⁷ J. Clifford, 'Diasporas', *Cultural Anthropology*, 9, 3, 1994, pp. 302-338, p. 311.

⁵⁵⁸ *Idem*, p. 311.

⁵⁵⁹ *Idem*, p. 310.

⁵⁶⁰ *Idem*, p. 308.

⁵⁶¹ V. S. Naipaul, *A Way in the World*, cit., p. 43.

⁵⁶² V. S. Naipaul, 'Acceptance Speech of the First David Cohen British Literature Prize', *Wasafiri*, 10, 2, 1995, pp. 7-8, p. 7.

travel only for my sights. I am at once too close and too far'⁵⁶³. Per Naipaul, l'India è, contemporaneamente, troppo lontana e troppo vicina. E ancora: 'in India I know I am a stranger; but increasingly I understand that my Indian memories, the memories of my India which lived on into my childhood in Trinidad, are like trapdoors in a bottomless past'⁵⁶⁴. La ragione di questo sentimento di ambivalenza nei confronti della sua terra ancestrale è da ricercarsi nel fatto che il legame di Naipaul con essa, più che fisico, è, soprattutto, culturale e deriva, anche qui, dalla condizione diasporica vissuta dalla comunità indiana a Trinidad. Egli, in particolare, si nutre di quello che Vijay Mishra ha definito 'diasporic imaginary'⁵⁶⁵, ovvero 'the web of images and dreams which creates a consciousness of ethnic belonging and collective identity in the hearts and minds of expatriates'⁵⁶⁶.

La sua vicinanza all'India, una mera suggestione creata dai racconti di altri, si rivela essere come tale soprattutto nel momento in cui lo scrittore decide di cimentarsi nel racconto della storia di suo padre. Nella prefazione del romanzo che ne derivò, ovvero *A House for Mr. Biswas*, infatti, si legge:

for me to write the story of a man like my father was, in the beginning at any rate, to attempt pure fiction, if only because I was writing of things before my time. The transplanted Hindu-Muslim rural culture of Trinidad into which my father was born early in the century was still a whole culture, close to India. When I was of an age to observe, that culture had begun to weaken; and the time of wholeness had seemed to me as far away as India itself, and almost dateless. I knew little about the Trinidad Indian village way of life. I was a town boy; I had grown up in Port of Spain. I had memories of my father's conversation; I also had his short stories. These stories, not many, were mainly about old materials. They were my father's own way of looking back, in his unhappy thirties or forties. This was what my fantasy had to work on⁵⁶⁷.

Come mette in evidenza nel passo proposto, Naipaul ammette come l'essersi avvicinato alla cultura originaria del padre per scriverne la storia sia stato un tentativo di 'pure fiction'. Egli sente che il legame che lo univa, almeno inizialmente, alla cultura indiana è venuto meno soprattutto in seguito al trasferimento da Chaguanas a Port of Spain, quindi dall'ambiente *hindu* di matrice contadina alla cittadina cosmopolita. Come racconta lo scrittore, infatti, 'when my father got a job on the local paper we went to live in the city. It was only twelve miles away, but it was like going to another country. Our little rural India world, the disintegrating world of a remembered India, was left behind. I never returned to it; lost touch with the language; never saw another *Ramila*'⁵⁶⁸. Il trasferimento in città fa sì che il sentimento di appartenenza all'India vada inevitabilmente e inesorabilmente in frantumi, soprattutto per via delle numerose influenze cui la famiglia Naipaul è soggetta nel nuovo ambiente cittadino.

⁵⁶³ V. S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, New York, Vintage, 2003, p. x.

⁵⁶⁴ *Idem*, p. xii.

⁵⁶⁵ Cfr. V. Mishra, *The Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the Diasporic Imaginary*, London, New York, Routledge, 2007.

⁵⁶⁶ M. Fludernik, 'Introduction. The Diasporic Imaginary. Postcolonial Reconfigurations in the Context of Multiculturalism', in M. Fludernik (ed.), *Diaspora and Multiculturalism. Common Traditions and New Development*, cit., pp. xxi-xxxviii, p. xxviii.

⁵⁶⁷ V. S. Naipaul, 'Foreword to *A House of Mr Biswas*', in *Literary Occasions*, cit., pp. 128-135, pp. 131-132.

⁵⁶⁸ V. S. Naipaul, *Reading and Writing*, cit., p. 13.

La consapevolezza dell'allontanamento, poi, acquisisce maggiore forza nel momento in cui Naipaul visita per la prima volta l'India:

... certainly it was odd, when I was in India two years ago, to find that often, listening to a language I thought I had forgotten, I was understanding. Just a word or two, but they seemed to recall a past life and fleetingly they gave that sensation of an experience that has been lived before. But fleetingly, since for the colonial there can be no true return⁵⁶⁹.

Visitando la sua terra ancestrale, pur riuscendo a capire alcune delle parole pronunciate dagli indiani del luogo, Naipaul si rende conto che 'there can be no true return' e che essere indiano significa vivere da 'exile in the Motherland'⁵⁷⁰. D'altro canto, come riporta Selvon⁵⁷¹, la maggior parte degli *indentured labourers*, piuttosto che ritornare in patria, preferì rimanere nei Caraibi e chi tornò, a distanza di poco tempo, rifece il viaggio alla volta dell'arcipelago. Come sostiene Augé: 'dalla partenza all'arrivo immaginato come un ritorno al punto di partenza, i derivati dalla memoria, le ossessioni della vendetta, dell'attesa o del desiderio, gli incontri, la quotidianità, l'invecchiamento hanno eliminato il sapore preciso del passato'⁵⁷².

L'impossibilità del ritorno, in particolare, a parte le stringenti questioni economiche, è dovuta principalmente al fatto che l'India che i migranti si sono lasciati alle spalle è assai diversa da quella che è diventata. Come afferma Parameswaran, 'often diaspora writers are outsiders looking in at the new culture, but they are also outsiders to the homeland, looking in at the past of a space that has changed in their absence'⁵⁷³. L'India agognata e ricordata non è che una mera chimera, un sogno, a cui non si può più ritornare se non con il pensiero. Come nota Naipaul, infatti, l'immagine, seppur evanescente, dell'India che lui aveva ereditato da bambino dai racconti del padre si discosta molto dall'idea che si è fatto visitandola personalmente:

I had believed as a child in the wholeness of India. This new idea of the past, coming to me over the years, unraveled that romance, showed me that our ancestral civilization— to which we had paid tribute in so many ways in our far-off colony, and had thought of as ancient and unbroken— had been as helpless before the Muslim invaders as the Mexicana and Peruvians were before the Spaniards; had been half destroyed⁵⁷⁴.

L'India agognata e ricordata non è che una mera chimera, un sogno, a cui non si può più ritornare se non con il pensiero. Come nota Naipaul, infatti, l'immagine, seppur evanescente, dell'India che lui aveva ereditato da bambino dai racconti del padre si discosta molto dall'idea che si è fatto visitandola personalmente:

⁵⁶⁹ V. S. Naipaul, 'East Indian', in *Literary Occasions*, cit., pp. 35-44, pp. 43-44.

⁵⁷⁰ *Idem*, p. 44.

⁵⁷¹ S. Selvon, 'East Indian, Trinidadian, West Indian', in O. Palusci, S. Bertacco (eds), *op. cit.*, pp. 166-167, p. 166.

⁵⁷² M. Augé, *Rovine e macerie*, cit., p. 65.

⁵⁷³ U. Parameswaran, 'Dispelling the Spells of Memory. Another Approach to Reading Our Yesterday', in M. Fludernik (ed.), *Diaspora and Multiculturalism. Common Traditions and New Development*, cit., pp. xxxiv-lxvii, p. lx.

⁵⁷⁴ V. S. Naipaul, 'The Writer and India', cit., pp. 48-49.

I had believed as a child in the wholeness of India. This new idea of the past, coming to me over the years, unraveled that romance, showed me that our ancestral civilization— to which we had paid tribute in so many ways in our far-off colony, and had thought of as ancient and unbroken— had been as helpless before the Muslim invaders as the Mexicana and Peruvians were before the Spaniards; had been half destroyed⁵⁷⁵.

Se lo scrittore, da piccolo, aveva creduto nella 'wholeness' dell'India, oggi non può più farlo. Il ritornare nella sua terra ancestrale, infatti, è per lui una sorta di rivelazione che gli fa intuire come la sua terra originaria non sia più 'ancient and unbroken'. Ciò soprattutto a causa della decadenza del paese, ascritta da Naipaul all'errata ricezione del pensiero indiano e alla credenza, da parte dei suoi abitanti, della perfezione della propria terra. In 'Indian Autobiographies'⁵⁷⁶, da un'analisi delle autobiografie indiane, lo scrittore sostiene, infatti, che gli indiani mancano di uno sguardo critico e che ciò non farebbe intuire loro la differenza tra la propria patria e le altre nazioni. Da questa prospettiva, per l'autore, la società indiana

has not learned to see and is incapable of assessing itself, which asks no questions because rituals and myth have provided all the answers, a society which has not learned 'rebellion'. An unfortunate world perhaps, with its juvenile, romantic 1950s associations; but it is the concept which divides, not the East from the West, but India from almost every other country⁵⁷⁷.

Secondo Naipaul, la motivazione del regresso della società indiana deriverebbe, in particolare, dal suo essere pervicacemente ancorata al passato e al non aver imparato il vero significato della parola 'ribellione'. La riprova di ciò sarebbe l'esacerbamento del pensiero di Gandhi, ovvero il gandismo⁵⁷⁸, nonché l'attaccamento alla dottrina *hindu* del karma e a quello del sistema delle caste⁵⁷⁹. L'ostinarsi a rimanere ancorati al passato porterebbe la nazione e i suoi abitanti a pensare

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ V. S. Naipaul, 'Indian Autobiographies', in *Literary Occasions*, cit., pp. 139-145.

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 143.

⁵⁷⁸ Il gandismo, secondo l'autore, rappresenta una vera e propria degenerazione della dottrina di Gandhi in quanto, paradossalmente, la non violenza viene interpretata come non fare e rassegnazione al destino. Scrive Naipaul: 'in Srinivas, Gandhian nonviolence has degenerated into something very like the opposite of what Gandhi intended. For Srinivas non-violence isn't a form of action, a quickener of social conscience. It is only a means of securing an undisturbed calm; it is nondoing, non-interference, social indifference' (V. S. Naipaul, *India a Wounded Civilization*, cit., p. 15). Una parola d'ordine del codice etico dell'India che Naipaul critica è, di conseguenza, quella di 'obbedienza' e, a tal proposito, afferma: 'Obedience: it is all that India requires of men, and it is what men willingly give. The family has its rules; the caste has its rules. For the disciple, the guru— whether holy man or music teacher— stands in the place of god, and has to be implicitly obeyed, even if— like Bhava with Gandhi— he doesn't always understand why' (V. S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, cit., p. 158).

⁵⁷⁹ In base alla dottrina del karma e delle caste, la propria vita presente risulta determinata dalle azioni passate, tanto che niente può essere modificato. Come afferma Naipaul, una diretta conseguenza di ciò è che l'India: 'will somehow look after itself; the individual is freed of all responsibility' (V. S. Naipaul, 'India: A Wounded Civilization', *The New York Review of Books*, April 29, 1976). E ancora: 'Men had retreated to their last, impregnable defences: their knowledge of who they were, their caste, their *karma*, their unshakable place in the scheme of things; and this knowledge was like their knowledge of the seasons. Rituals marked the passage of each day; rituals marked every stage of a man's life. Life itself had been turned to ritual; and everything beyond this complete and sanctified world— where fulfilment

di poter rispondere efficacemente alle sfide del presente e del futuro con armi del tutto obsolete. Un caso eclatante sarebbe, secondo Naipaul, quello di Narayan, il cui pensiero è riassunto in *Mr Sampath*. Il protagonista del testo, infatti, giunge alla conclusione che il non fare e il fare hanno lo stesso valore e che, quindi, è meglio evitare di fare e rifugiarsi nella vita contemplativa e nella lettura. Per usare le parole di Naipaul: 'he sees more and more clearly the perfection of non-doing'⁵⁸⁰. Come dimostrerebbero i testi di Narayan,

the turbulence in India this time hasn't come from foreign invasion or conquest; it has been generated from within. India cannot respond in her old way, by a further retreat into archaism. Her borrowed institutions; have worked like borrowed institutions; but archaic India can provide no substitutes for press, parliament, and courts⁵⁸¹.

La crisi dell'India, per Naipaul, di conseguenza, non è di tipo economico, né di tipo politico, ma soprattutto culturale:

the stability of Gandhian India was an illusion; and India will be stable again for a long time. But in the present uncertainty and emptiness there is the possibility of a true new beginning, of the emergence in India of mind, after the long spiritual night. 'The crisis of India is not political: this is only the view from India. Dictatorship or rule by the army will change nothing. Nor is the crisis only economic. These are only aspects of the larger crisis, which is that of a decaying civilization, where the only hope lies in further swift decay'. I wrote that in 1967; and that seemed to me a blacker time⁵⁸².

È così che l'India che i 'West Indians' hanno cercato di ricreare nei Caraibi, corrispondente all'idea che loro hanno conservato della loro terra natia, non è che una pseudo India, un'India rivoluzionata, che ha poco a che fare con quella lasciata oltre oceano. Scrive Naipaul: 'It was an India in which a revolution had occurred. It was an India in isolation, unsupported; (...) The colonial, of whatever society, is a product of revolution; and the revolution takes place in the mind'⁵⁸³. Si tratta di un'India 'unsupported', isolata, assai diversa da quella reale. Generalmente si ha la tendenza a sclerotizzare il senso del proprio io identitario, e individuale e collettivo, pensandolo come a-storico. Il pensare alle identità come a fenomeni stabili e fissi, che non variano e non mutano con il trascorrere del tempo, risponde a un tentativo di assicurarsi una certa tranquillità. Secondo Remotti, questa sostanza invariante rappresenta, infatti, 'il nocciolo duro, il fondamento perenne e rassicurante della vita individuale'⁵⁸⁴. Ciò, probabilmente, è tanto più vero nel caso degli immigrati. Come afferma Rushdie, infatti, 'It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are hunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt'⁵⁸⁵. Le rappresentazioni di un sé sempre

came so easily to a man or to a woman— was vain and phantasmal' (V. S. Naipaul, 'India: A Wounded Civilization', cit.).

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ V. S. Naipaul, 'India: A Wounded Civilization', cit.

⁵⁸² V. S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, cit., p. 161.

⁵⁸³ V. S. Naipaul, 'The Writer and India', cit., pp. 48-49.

⁵⁸⁴ F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., p. 8.

⁵⁸⁵ S. Rushdie, 'Imaginary Homelands', cit., p. 10.

identico, quindi, servono solo a infondere pace e serenità, ma non aiutano certo ad avere un quadro obiettivo della realtà:

Increasingly, I think one of the main functions of concepts is that they give us a good night's rest. Because what they tell us is that there is a kind of stable, only very slow changing ground inside the *hectic* upsets, discontinuities and ruptures of history. Around us history is constantly breaking in unpredictable ways but we, somehow, go on being the same⁵⁸⁶. (corsivo mio)

Per usare le parole di Hall: 'identity is always in the process of formation'⁵⁸⁷. La rivoluzionarietà di questa affermazione risiede nel fatto che essa implica un cambiamento di prospettiva totale in quanto parte dal presupposto che le identità non debbano essere percepite come un punto di arrivo, ma di partenza. Scrive, ancora, Hall:

Perhaps instead of thinking of identity an already accomplished fact, which the new cultural practices then present, we should think instead, of 'identity' as a 'production', which is never complete, always in process⁵⁸⁸.

Se le identità sono pensate, in genere, spazialmente, avverte Hall, è ora che esse vengano pensate temporalmente, in divenire: 'it is a matter of becoming rather than of being'⁵⁸⁹. Ciò è valevole anche per le identità personali.

1.5 *East Indian, West Indian*

To be an Indian writer in this society is to face, every day, problems of definition⁵⁹⁰.

L'impossibilità del ritorno alla tanto agognata terra indiana non è dovuta solo al cambiamento dell'India, ma anche alla trasformazione subita dagli indiani immigrati nelle Indie occidentali, i quali, nel nuovo territorio, si sono allontanati, anche se gradualmente e, spesso, involontariamente, dalle tradizioni e dai riti *hindu*. A tal proposito, Naipaul afferma: 'to be Latin American or Greek American is to be known, to be a type, and therefore in some way to be established. To be an Indian or East Indian from the West Indies is to be a perpetual surprise to people outside the region'⁵⁹¹. Secondo lo scrittore, a differenza dei latino-americani, che sono, in una certa misura, definiti e definibili, essere un indiano a Trinidad vuol dire costituire un punto interrogativo e una sorpresa perpetua. Come sottolinea l'autore, infatti, se si pensa agli 'East Indians' vengono in mente il Taj Mahal e i santoni, mentre se si pensa ai 'West Indians' affiorano alla mente il calipso, il carnevale e i *pundit* che scorrazzano in moto per le vie cittadine e di campagna.

⁵⁸⁶ S. Hall, 'Old and New Identities', cit., p. 43.

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 47.

⁵⁸⁸ S. Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', cit., p. 222.

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 225.

⁵⁹⁰ S. Rushdie, 'Imaginary Homelands', cit., pp. 17-18.

⁵⁹¹ V. S. Naipaul, 'East Indian', cit., pp. 38-39.

Le divergenze, in particolare, sono dovute, in molti casi, alla diversa conformità fisica del territorio in cui gli indiani si sono insediati, ma anche alle norme diverse cui gli immigrati devono attenersi nel nuovo paese. Per esempio, non potendo procedere con uno dei capisaldi della religione induista, ovvero la cremazione dei corpi, proibita dalle autorità locali, i *West Indians* sono impossibilitati a mantenere in vita uno dei loro riti più sentiti, ovvero quello di disperdere le ceneri dei propri defunti in acqua, nella fattispecie un fiume, e far sì che esse si possano ricongiungere all'assoluto, simbolizzato dall'oceano. Allo stesso tempo, in molti altri casi, pur potendo mantenere in vita alcuni dei rituali della tradizione indiana, gli indiani di Trinidad ne hanno tuttavia snaturato notevolmente la sacralità e i contenuti. È così che, tali riti, seppur ripetuti, sono ormai diventati vuoti e privi di senso per chi li compie. Naipaul stesso finisce col condividere con gli altri hindu lo stesso destino e ammette: 'I was without religious faith myself. I barely understood the rituals and ceremonies I grew up with'⁵⁹².

La liminalità degli indiani a Trinidad e, quindi, quella di Naipaul, può essere chiarita se si tengono in considerazione le difficoltà di denominazione cui essi andarono incontro attraversando l'oceano. Come scrive Naipaul: 'so long as the real Indians remained on the other side of the world. There was little confusion. But when in 1845 these Indians began coming over to some of the islands Columbus had called the Indies, confusion became total'⁵⁹³. Fin tanto che gli indiani rimasero in India, non si creò confusione di sorta, ma, nel momento in cui essi migrarono nelle Indie occidentali si ebbero dei veri e propri problemi di definizione. Avendo il termine 'hindu' una connotazione prettamente religiosa, al tempo delle prime migrazioni, in seguito alla venuta di Colombo, si preferì chiamare gli immigrati di origine indiana 'East Indians', in modo da distinguerli dagli indiani americani e dai 'West Indians'. Nel momento in cui gli 'East Indians' si naturalizzarono, dopo una o due generazioni, essi iniziarono a essere pensati come 'West Indians', diventando, da 'West Indian East Indians (...) East Indian West Indians'⁵⁹⁴, ovvero un vero e proprio paradosso, per lo meno in base a una certa idea di 'identità', quella che non accetta ciò che non è chiaramente definibile. Come spiega Cavarero, infatti,

il primo modo di controllare ciò che è minaccioso è la sua denominazione. Questa è una delle grandi ipotesi, che il nome sia la denominazione e quindi il controllo del minaccioso attraverso l'inserimento della cosa in quell'ordine che è il discorso stesso, il pensiero come facoltà ordinante⁵⁹⁵.

Per tutti questi motivi, essere indiani a Trinidad vuol dire, in un certo senso, essere inverosimili: 'to be an Indian from Trinidad, then, is to be unlikely and exotic. It is also to be a little fraudulent. But so all immigrants become'⁵⁹⁶. La frase di Naipaul è interessante perché mette in luce, ancora una volta, come, nella mentalità comune, la patria originaria venga pensata in termini di pienezza e centralità. Non a caso, egli usa due termini significativi: 'exotic' e 'fraudulent'. Il

⁵⁹² V. S. Naipaul, *Among the Believers. An Islamic Journey*, cit., p. 11.

⁵⁹³ *Idem*, pp. 38-39.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 40.

⁵⁹⁵ A. Cavarero, *Il femminile negato*, cit., p. 30.

⁵⁹⁶ V. S. Naipaul, 'East Indian', cit., p. 41.

termine esotico, derivando dal greco 'exo', che vuol dire 'che viene da fuori'⁵⁹⁷, esprime ciò che 'è collocato in uno spazio esterno, lontano, distante, ai margini rispetto a una visione che ammette un centro'⁵⁹⁸. Allo stesso tempo, il termine 'fraudulent' implica il non essere originali, ma delle copie. Anche in questo caso, di conseguenza, il termine rinvia a un modello e al suo contrario. Non a caso, Naipaul afferma: 'the relationship between Indians from India and Indians from Trinidad quickly developed into the relationship of muted dislike between metropolitans and colonials'¹. Gli indiani di Trinidad sentono di essere molto distanti dagli indiani dell'India, non solo da un punto di vista chilometrico, e il rapporto tra le due parti si configura come un rapporto tra metropoli e relative colonie, alla stregua del rapporto tra inglesi e americani. Come afferma Hall, quindi, 'identity is not only a story, a narrative which we tell ourselves about ourselves, it is stories which change with historical circumstances. And identity shifts with the way in which we think and hear them and experience them'⁵⁹⁹. Non solo l'identità è un tipo di narrazione, essa, per di più, cambia e si modifica nel tempo in base alle circostanze storiche. È così che, per tornare al caso degli indiani a Trinidad: 'the West Indians are part of the New World and these Indians of Trinidad are no longer of Asia'⁶⁰⁰. Date queste premesse, il ritorno in India per Naipaul e gli appartenenti alla sua comunità risulta privo di senso. Nonostante ciò, anche il rimanere a Trinidad si configura come impossibile. Ciò non solo per il richiamo della propria patria perduta, destinato a rimanere tale, ma soprattutto a causa dell'influenza esercitata sugli abitanti dell'arcipelago dall'immagine iconica della Gran Bretagna.

⁵⁹⁷ C. Gualtieri, 'Il sé e l'altro: lo stereotipo dell'esotismo tra l'impero e il post-impero', in C. Gualtieri, I. Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness*, cit., pp. 33-49, p. 35.

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 35.

⁵⁹⁹ S. Hall, 'Old and New Identities', cit., p. 49.

⁶⁰⁰ V. S. Naipaul, 'East Indian', cit., p. 40.

Capitolo secondo

De-centramenti

2.1 Doppî diabolici

Ad allontanare lo scrittore da Trinidad non è solo il richiamo della sua terra ancestrale. Là dove i suoi genitori (così come gli anziani della comunità indiana a Trinidad), sentendosi fuori posto, sono più propensi a rinchiudersi nel ricordo della patria lontana, che diventa 'more and more golden'⁶⁰¹ nei loro pensieri, il giovane Naipaul, avendo comunque ereditato questo senso di 'wrongness' e intuendo di non potersi voltare indietro, vive male il suo presente nell'isola natia anche per via della malia esercitata da un'altra isola, questa volta quella del potere e della 'solidità'. Trinidad, agli occhi del giovane Naipaul e dei suoi concittadini, si presenta, infatti, come la variante al femminile, e quindi come un modello al negativo, rispetto alla Gran Bretagna. A tal proposito, Kirpal sostiene che in molti dei romanzi di *West Indians*, le isole caraibiche sono presentate come periferiche, soprattutto in relazione ai continenti, che, al contrario, rappresentano i luoghi per eccellenza, quelli in cui bisogna emigrare per avere fortuna. Se le isole, di conseguenza, incarnano il principio femminile e, quindi, la debolezza e l'inferiorità, tipica dei colonizzati, i continenti rappresentano il principio maschile, la virilità e la superiorità, ovvero i colonizzatori⁶⁰². Non a caso Naipaul, anche lui incapace di sottrarsi a questa logica, definisce Trinidad come 'unimportant, uncreative, cynical'⁶⁰³. La stessa società trinidadiana, secondo il giovane scrittore, 'produced nothing (...) demanded no skills and offered no rewards to merit'⁶⁰⁴. Da questa angolazione, si capirà perché, per diventare qualcuno, non si possa rimanere nei Caraibi. Il giovane Naipaul sente che la sua isola natia non può assolutamente fornirgli gli strumenti necessari per fare fortuna o realizzarsi. In una società come quella di Trinidad, le ambizioni vengono, infatti, frustrate. La figura di B. Wordsworth in *Miguel Street*⁶⁰⁵, il cui cognome rimanda al grande poeta inglese e il cui nome si riferisce al termine 'black', incarna proprio questo destino. Alla stregua del suo insigne omonimo, B. Wordsworth è un poeta che si diletta ad ammirare il paesaggio e a stare a contatto con la natura, ma, nonostante ciò, non riesce a vivere del suo lavoro perché non è molto prolifico e perché la gente del posto non lo sostiene. Egli è destinato a svanire nel nulla, proprio come la sua casa (che viene soppiantata da un edificio a due piani dopo un anno di assenza dell'io narrante). È così che il sogno deve lasciar posto alla dura realtà. Per diventare qualcuno, quindi, soprattutto in ambito letterario, non si può rimanere nei Caraibi, ma bisogna andare lontano, nella fattispecie in Inghilterra, o anche in Australia e Canada, gli unici posti che sono in grado di fornire un

⁶⁰¹ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., pp. 141-142.

⁶⁰² Cfr. V. Kirpal, "'Islands' and 'Continents' in West Indian Fiction: A Post-Colonial Reading', in I. M. Zoppi (ed.), *Roots of the Routs. Geography and Literature in the English-Speaking Countries*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 389-398.

⁶⁰³ *Idem*, p. 34.

⁶⁰⁴ V. S. Naipaul, *The Middle Passage*, cit., p. 35.

⁶⁰⁵ V. S. Naipaul, *Miguel Street*, cit.

background letterario per chiunque voglia intraprendere la carriera di scrittore. Come lui stesso afferma in riferimento a Conrad: 'it is the complaint of a writer who is missing a society, and is beginning to understand that fantasy or imagination can move more freely within a closed and ordered world'⁶⁰⁶. L'immaginazione letteraria, nelle parole dello scrittore, può muoversi più liberamente là dove il mondo e la società sono più ordinate. È così che per Naipaul, la consacrazione può avvenire necessariamente altrove.

L'irreversibilità del futuro della regione è così sentita da Naipaul e dai suoi abitanti che, anche il solo tentativo di redimerla, migliorandone la situazione, sembra essere votato allo scacco. Come afferma lo scrittore:

Through we knew that something was wrong with our society, we made no attempt to assess it. Trinidad was too unimportant and we could never be convinced of the value of reading the history of a place which was, as everyone said, only a dot on the map of the world. Our interest was all in the world outside, the remoter the better; Australia was more important than Venezuela, which we could see on a clear day. Our past was buried and no one cared to dig it up⁶⁰⁷.

Nelle parole dell'autore, per lui e per i suoi concittadini, Trinidad e la regione caraibica non sono che dei piccoli punti sulla mappa del mondo, privi di interesse sia per gli abitanti sia per gli stranieri. Essa, per di più, ha bisogno di essere ricollegata a grandi nomi e grandi eventi, di matrice straniera, per avere una qualche legittimazione storica e non è un caso che egli descriva il primo incontro tra europei e nativi nel modo seguente:

an obscure part of the New World is momentarily touched by history; the darkness closed up again; the Chaguanes disappear in silence. The disappearance is unimportant; it is part of nobody's story. But this was how a colony was created in the New World. There were two moments when Trinidad was 'touched' by history⁶⁰⁸.

I Caraibi, 'una parte oscura del nuovo mondo', al momento dell'arrivo degli europei, sono 'momentaneamente toccati' dalla storia ufficiale, dalla storia con la esse maiuscola, per poi ripiombare subitaneamente nell'abisso della propria oscurità.

Date queste premesse, la società di Trinidad, 'wrong' per definizione, è votata, dal principio, allo scacco in quanto rappresenta una copia imperfetta, un'ombra del mondo occidentale. Non a caso, in *The Enigma of Arrival*, Naipaul afferma:

the Caribbean has been described as Europe's other sea, the Mediterranean of the New World. It was a Mediterranean which summoned up every dark human instinct without the complementary impulses towards nobility and beauty of older lands, a Mediterranean where civilization turned satanic, perverting those who attracted⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ V. S. Naipaul, 'Conrad's Darkness and Mine', in *Literary Occasions*, cit., pp. 162-180, p. 179.

⁶⁰⁷ G. Griffiths, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁰⁸ V. S. Naipaul, *The Loss of El Dorado. A Colonial History*, New York, Vintage, 2003, p. xiv.

⁶⁰⁹ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 212.

Più precisamente, i Caraibi si configurano come il doppio diabolico dell'Europa, un mare in continuo movimento, in cui nulla e nessuno è passibile di delimitazione o definizione, e in cui, però, si assommano tutti gli elementi negativi che hanno il potere di contaminare anche chi proviene da fuori.

2.2 Inconsistenze

Stando così le cose, Trinidad ha senso solo in riferimento all'Inghilterra che, al contrario, diventa la realtà e il modello cui aspirare. Naipaul stesso, in molti suoi lavori, non fa che sottolineare questo aspetto della psiche caraibica. In *The Mimic Men*, per esempio, il protagonista rivela chiaramente come la sua aspirazione massima nell'andare a Londra sia stata dettata dal desiderio di sfuggire dal disordine e dal caos caraibico per poter acquisire una personalità solida. Si legge nel testo: 'coming to London, the great city, seeking order, seeking the flowering, the extension of myself that ought to have come in a city of such a miraculous light, I had tried to hasten a process which had seemed elusive. I had tried to give myself a personality'⁶¹⁰. Là dove i Caraibi rappresentano le inconsistenze, la fluidità, il naufragio, la Gran Bretagna simboleggia la solidità. È il particolare tipo di luce, tra le altre cose, che fa sì che nel Regno Unito tutto sembri più solido e consistente: 'the great city, the center of the world, in which fleeing disorder, I had hoped to find the beginning of order. So much had been promised by the physical aspect. That marvel of light, soft, shadowless, always protective (...) It was a light that gave solidity to everything and drew color out from the heart of the objects'⁶¹¹. La luce, in Gran Bretagna, in base alla parole dell'illuso Singh, ha il potere di redimere e di rendere tutto 'shadowless' e consistente. Come emerge dai passi proposti, lo scrittore (così come i suoi concittadini), ha assimilato l'idea che la realtà sia in Gran Bretagna. Non è un caso che a Trinidad egli sviluppi un vero e proprio atteggiamento di 'withdrawal'⁶¹² che lo porta a non vivere pienamente e a rimandare continuamente il momento in cui potrà dirsi felice. In *The Enigma of Arrival*, infatti, si legge:

but it led to a similar feeling of wrongness. In Trinidad, feeling myself far away, I had held myself back, as it were, for life at the centre of things. And there were aspects of the physical setting of my childhood which positively encouraged that mood of waiting and withdrawal⁶¹³.

Questo sentimento, già presente durante il periodo adolescenziale, si rafforza in lui in seguito, quando, per motivi di studio, si trasferisce in Inghilterra, da dove, scrivendo alla famiglia, sottolinea, in molteplici occasioni, la sua estraneità al luogo in cui vive la luce. In una lettera alla madre del 3 maggio 1954, per esempio, egli afferma: 'I don't see myself fitting into the Trinidad way of life. I think I shall die If I had to spend the rest of my life in Trinidad. The place is too small,

⁶¹⁰ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 26.

⁶¹¹ *Idem*, p. 17.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibidem*.

the values are all wrong, and the people are petty. Besides, there is really very little for me to do there'⁶¹⁴. Come mette in luce Adorno,

sarebbe un errore psicologico supporre che ciò da cui si è esclusi susciti solo odio e risentimento, quando tutto dimostra, invece, che può anche dar luogo a una forma di amore intollerabile e di gelosa presa di possesso, e quelli che la cultura repressiva ha tenuto lontano dalle sue porte possono trasformarsi, anche troppo facilmente, nei suoi ascari più ottusi e più devoti⁶¹⁵.

Chi è stato escluso da un gruppo o da una comunità per tanto tempo, nel momento in cui ne entra a far parte, almeno apparentemente (soprattutto nel caso degli ex-colonizzati), diventa il più zelante difensore della tradizione, accettandola acriticamente. Per usare ancora le parole del filosofo, vi è 'la tendenza e la disposizione ad associare, all'appropriazione di ciò che si apprende via via, e cioè del nuovo, un rispetto eccessivo per tutto ciò che è consacrato, valido e riconosciuto'⁶¹⁶.

Come dimostra la storia di Naipaul, a parte il decentramento fisico cui si è fatto riferimento nei paragrafi precedenti, gli abitanti dell'arcipelago sono vittime, quindi, anche di un decentramento 'spirituale', causato, per lo più, dalla politica coloniale che, avendo attuato un tipo di violenza definibile, sulla scorta di Spivak, 'epistemica' (non fisica e visibile, almeno non di primo acchito), li ha portati a considerare la realtà circostante come irreali e fittizia⁶¹⁷. I *West Indians*, infatti, sono chiamati a confrontarsi costantemente con il modello inglese, sia direttamente che indirettamente. Direttamente per via dell'imposizione dello studio della lingua e dei testi canonici della cultura dominante. È così che il libro e la cultura, invece di contribuire alla crescita e allo sviluppo, decretano l'oppressione. Un'oppressione che è tanto più duratura e profonda proprio perché la violenza esercitata è diventata una sorta di 'cosmology'⁶¹⁸ ed è entrata a far parte a pieno titolo del 'cultural genetic code'⁶¹⁹ di vittime e carnefici. In *A House for Mr. Biswas*, non a caso, il protagonista si diletta nelle letture dei testi di Samuel Smiles:

'd and had a meaning. 'He stayed in the back trace and read Samuel Smiles. He had brought one of his books in the belief that it was a novel, and had become an addict. Samuel Smiles was as romantic and satisfying as any novelist, and Mr. Biswas saw himself in many Samuel Smiles heroes: he was young, he was poor, and he fancied he was struggling⁶²⁰.

⁶¹⁴ V. S. Naipaul, *Between Father and Son*, New York, Vintage, 1999, p. 277.

⁶¹⁵ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994, p. 52.

⁶¹⁶ *Idem*, p. 51.

⁶¹⁷ Si pensi a scrittori come Anthony Trollope con il suo *The West Indies and the Spanish Main*, pubblicato nel 1859, in cui i *West Indians* sono presentati in termini di mancanza e di negazione, come privi di orgoglio, di senso di appartenenza e dell'idea di nazione e del linguaggio. L'autore ne sottolinea, inoltre, l'aspetto indolente e pigro, l'assenza di civiltà, e li avvicina, probabilmente perché influenzato dal testo di Darwin *The Origin of Species*, alle scimmie per aspetto e modi. Sulla stessa scia, Thomas Carlyle in *Occasional Discourse on the Nigger Question*, pubblicato anonimamente nel 1849, descrive gli abitanti della Giamaica come pigri e indolenti. In *The English in the West Indies*, Froude, pur presentandosi come obiettivo, porta avanti delle posizioni altamente ideologiche e arriva ad affermare che gli abitanti dei Caraibi hanno valore solo in relazione alla ricchezza del territorio che abitano.

⁶¹⁸ J. Galtung, 'Cultural Violence', *Journal of Peace Research*, 27, 3, 1990, pp. 291-305.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 301.

⁶²⁰ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, New York, Vintage, 1989, p. 75.

Biswas si lascia ammaliare dai personaggi creati dalla penna dello scrittore vittoriano, perché in loro lui rivede se stesso, ovvero un ragazzo povero, giovane e desideroso di lottare per affrancarsi da una situazione di miseria e di difficoltà. Mai come in questo caso sembra essere calzante la definizione che Dolce dà di canone: 'summa non solo dei valori estetici, ma portatori di valori etici, i classici vengono imposti nell'istruzione scolastica e celebrati come modelli cui ispirarsi per acquisire da una parte un livello di acculturazione, dall'altro uno standard di moralità degno di cittadini dell'impero britannico'⁶²¹. Come emerge dall'esempio di Biswas, i testi della tradizione diventano dei modelli da cui trarre degli insegnamenti e a cui conformarsi. È attraverso di essi, infatti, che si dà prestigio estetico a delle regole sociali precise e connotate ideologicamente. Il canone, infatti, santifica e 'to endow texts, persons, artifacts, and monuments with a sanctified status is to set them off from the rest as charged with the highest meaning and value'⁶²². Santificare, in breve, vuol dire assegnare a qualcuno o a qualcosa un alto valore. Per usare le parole di Landry e Maclean, 'literary canon formation is seen to work within a much broader network of successful epistemic violence'⁶²³. L'egemonia, diffusa anche attraverso l'opera del canone, di conseguenza, fa sì che l'esercizio del potere diventi decentrato: non è chi sta al vertice a dettare le regole, ma è il subalterno che, avendo incorporato la visione dominante, si autoregola.

2.3 'Alien images'

La violenza discorsiva esercitata dal potere coloniale è tanto più pervasiva se si pensa a come l'immagine iconica cui conformarsi, come si diceva, non viene proposta solo direttamente, ma anche indirettamente. Si tratta di un tipo di violenza che Žižek definirebbe 'oggettiva', ovvero 'quella insita in uno stato di cose "normale", pacifico'⁶²⁴, perché non viene percepita come tale, almeno ad un'analisi superficiale. Naipaul e i suoi conterranei, infatti, respirano la cultura inglese anche attraverso la presenza di segni e simboli che rinviano ad essa. Come precisa Griffiths:

For the West Indian the world which lies about him from childhood upwards is filtered through a set of alien images, actively fostered by an educational system which renders it unreal and fictional. What is lost in those filtering process is not only an individual pride in identity and a sense of place, but any historical consciousness of what it means to be a West Indian. Without this sense of identity and place there can be no development of a racial and cultural inheritance. The cultural patterns imported from England to the West Indies and carefully fostered to supplant England any existing African, Indian or Asian patterns were designated to perpetuate a status quo in which the 'native' was taught to despise himself and to see his advancement in terms of successful imitation of his English masters⁶²⁵.

Come sottolinea l'autore, il 'set of alien images' propinato dal sistema coloniale ha favorito l'atteccimento di un sentimento di irrealtà e finzione presso gli indigeni rispetto alla propria terra

⁶²¹ M. R. Dolce, *Le letterature in inglese e il canone*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2004, p. 77.

⁶²² A. Assmann, 'Canon and Archive', in A. Erll, A. Nuenning (eds), *Media and Cultural Memory/Medien und kulturellen Erinnerung*, Berlin, New York, de Gruyter, 2008, pp. 97-107, p. 100.

⁶²³ D. Landry, G. Maclean (eds), *The Spivak Reader*, New York, London, Routledge, 1996, p. 110.

⁶²⁴ S. Žižek, *La violenza invisibile*, cit., p. 8.

⁶²⁵ G. Griffiths, *op. cit.*, p. 80.

perché li ha privati del loro sistema valoriale. Le conseguenze della presenza dei segni di matrice straniera nel contesto caraibico possono essere comprese a partire dalla definizione che dà Derrida di 'segno'. Esso, infatti, 'n'étant pas une présence mais le simulacre d'un présence qui se disloque, se déplace, se renvoie'⁶²⁶, altro non è che una 'présence différée'⁶²⁷ e rappresenta 'le présent en son absence'⁶²⁸. Ciò è possibile perché 'la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire*: seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de la quelle le signe serait en mouvement de médiation'⁶²⁹. Ne deriva che il segno, 'différant la présence, n'est pensable qu'à partir de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée q'on vise à se réappropriar'⁶³⁰. Nelle parole dello studioso, il segno induce a pensare in maniera pervasiva e continua alla 'cosa' cui rinvia, che si configura, così, come 'invio'⁶³¹ e 'destinamento'⁶³², e ciò ne decreta l'iconicità e il conseguente desiderio di ri/appropriarsene, proprio come accade nel contesto caraibico dove si ha una sorta di "'invasione" che asfissia e distrugge la cultura di ricezione. È la circolazione *a senso unico* di immagini, gesti, rappresentazioni, pensieri, teorie, credenze, criteri di giudizio, norme giuridiche'⁶³³. Si tratta, per usare le parole di Barthes, 'dell'esposizione decorativa dell'"ovvio"'⁶³⁴, che ovvio e naturale non è, in quanto vi si nasconde 'un abuso ideologico'⁶³⁵. È così che 'la cultura "invasa" non si percepisce più attraverso le proprie categorie ma attraverso quelle della cultura che invade. Non ha più desideri propri, ma soltanto quelli dell'altro (...) L'entità aggredita è svuotata prima ancora di essere distrutta'⁶³⁶. La percezione dominante è ben riassunta da Naipaul con l'esempio dei prodotti di importazione, non più disponibili nell'isola, i cui contenitori, tuttavia, sono ancora presenti ovunque perché impiegati per gli usi più disparati. Come ha modo di scrivere egli stesso:

We lived, in Trinidad, among advertisements for things that were no longer made, or, because of the war and the difficulties of transport, had ceased to be available. (The advertisements in American magazines, for Chris Craft and statler Hotels and things like that, belonged to another, impossible remote world). Many of the advertisements in Trinidad were for old-fashioned remedies and 'tonics'. They were on tin, these advertisements, and enameled. They were used as decorations in shops and, having no relation to the goods offered for sale, they grew to be regarded as emblems of the shopkeeper's trade. Later, during the war, when the shanty settlement began to grow in the swampland to the east of Port of Spain, these enameled tin advertisements were used sometimes as building material. So I was used to living in a world where the signs were without seeing a film, an ability which was, as I have said, like a man trying to get to know a city from its street map alone⁶³⁷.

⁶²⁶ J. Derrida, 'La différance', in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2006, pp. 1-29, p. 25.

⁶²⁷ *Idem*, p. 9.

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ *Idem*, p. 10.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ G. Vattimo, 'Dialettica, differenza, pensiero debole', in G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *op. cit.*, pp. 12-28, p. 22.

⁶³² *Ibidem*.

⁶³³ S. Latouche, *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 40.

⁶³⁴ R. Barthes, *Miti d'oggi*, cit., p. xix.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ S. Latouche, *op. cit.*, p. 41.

⁶³⁷ G. Griffiths, *op. cit.*, p. 80.

Nell'isola natia, Naipaul vive circondato da segni e simboli, soprattutto pubblicitari e di matrice straniera, che non riesce a ricondurre a nessuno degli elementi della vita concreta con cui ha a che fare quotidianamente. Egli si sente, per questo motivo, come se entrasse in una sala cinema a film già iniziato⁶³⁸. È per questa ragione che, come afferma Weiss, 'exile for Naipaul is not just a not-belonging, but also a perception and experience, one of whose consequences is the duality of construct and experience. The exile is haunted by a sense of fraudulence, falsehood, and illusion'⁶³⁹.

2.4 Esorcismi

Oltre a patire, per effetto della politica coloniale, il differimento della realtà esterna, Naipaul, soprattutto agli inizi della sua carriera, patisce anche quello della psiche. Gli ex-colonizzatori, infatti, per giustificare la propria superiorità rispetto agli ex-colonizzati, e poter esercitare più facilmente il loro dominio, hanno fatta propria la distinzione operata dai greci tra 'bios' e 'zoe', assegnando ai due termini delle sfumature di significato non presenti in origine. Come spiega Agamben:

i Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola vita. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoe*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei) e *bios*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo⁶⁴⁰.

In base all'universo discorsivo occidentale, gli esseri umani non sono tutti uguali e ci sono vite e vite. Per usare le parole di Braidotti,

la vita è metà animale, non-umana (*zoe*) e metà politica e discorsiva (*bios*). *Zoe* è la metà povera di una coppia che ha *bios* come metà intelligente e preminente; la relazione tra loro costituisce una di quelle distinzioni qualitative sulle quali la cultura occidentale ha costruito il suo impero discorsivo. *Zoe* rappresenta la vitalità irrazionale della vita che continua indipendentemente *dal* e indifferente *al* controllo razionale⁶⁴¹.

Nella logica coloniale, in particolare, il termine *bios* viene associato alla razionalità umana, e, quindi, all'uomo bianco. *Zoe*, al contrario, è assimilato alla 'vitalità irrazionale', quindi agli animali e ai neri che, in quanto 'esseri umani di seconda categoria'⁶⁴² e 'nude vite', 'raw material'⁶⁴³,

⁶³⁸ Ed è il cinema, tra le altre cose, ad offrire agli abitanti di Trinidad i modelli da seguire. Si pensi alla figura di Bogart in *Miguel Street*. In seguito al successo del film *Casablanca* a Port of Spain, molti giovani, tra cui Patience, assumono gli atteggiamenti del divo hollywoodiano protagonista della pellicola. Patience stesso inizia ad essere chiamato con il nome dell'attore del film e, da quel momento in poi, comincia il suo tentativo di imitarlo in tutto e per tutto. Nel testo, infatti, si legge: 'When he returned, he had grown a little fatter but he had become a little more aggressive. His accent was now pure American. To complete the imitation, he began being expansive towards children', V. S. Naipaul, *Miguel Street*, cit., p. 6.

⁶³⁹ T. Weiss, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁴⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 3.

⁶⁴¹ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, cit., p. 49.

⁶⁴² A. Dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 9.

possono essere uccisi impunemente. Paradosso in termini, *l'homo sacer* può essere ucciso (ma anche violentato e abusato) senza essere offerto in sacrificio e senza che l'assassino venga punito, in quanto l'omicidio, in questo caso, non si configura come tale. Per citare Agamben: 'il corpo stesso dell'*homo sacer*, nella sua uccidibile insacrificabilità, è il pegno vivente della sua soggezione a un potere di morte, che non è, però, l'adempimento di un voto, ma assoluta e incondizionata. La vita sacra è vita consacrata senz'alcun possibile sacrificio e al di là di qualsiasi adempimento'⁶⁴⁴. Ne consegue che la violenza che può essere esercitata nei confronti della 'nuda vita' è assoluta e totale. Si tratta di una 'violenza unilaterale. Non c'è simmetria né parità né reciprocità'⁶⁴⁵, in quanto 'l'inerme è chi non ha armi e quindi non può offendere, uccidere, ferire'⁶⁴⁶.

Nonostante questa mitologia sia stata messa a punto dal colonizzatore, non è raro che il soggetto colonizzato si adatti e veda consapevolmente e con convinzione le maschere che il potere coloniale ha previsto per lui. Come afferma Memmi, infatti:

confronté en costance avec cette image de lui même, proposée, imposée dans les institutions comme dans tout contact humain, comment n'y réagirait-il pas? Elle ne peut lui demereurer indifferente et plaque sur lui de l'exterieur, comme une insulte qui vole avec le vent. Il finit par la reconnaître, tel un sobriquet détesté mais devenu un signal familial⁶⁴⁷.

Continuamente costretto a confrontarsi con l'immagine che viene proposta per la sua persona, 'l'homme dominé'⁶⁴⁸ non può fare altro che accettarla e farla propria. Si tratta di una 'mystification'⁶⁴⁹ che contribuisce enormemente al formarsi del 'portrait réel du colonisé'⁶⁵⁰, che 'gagne ainsi une certaine réalité'⁶⁵¹. È l'osservatore (nella fattispecie il colonizzatore) che imposta le categorie con cui classificare la realtà circostante e gli altri (i colonizzati) vi soccombono: 'they describe us, (...). That's all. They have the power of description, and we succumb to the pictures they construct'⁶⁵². L' 'I', ovvero il colonizzatore, altro non è che l' 'eye of power'⁶⁵³, che, pur non essendo presente fisicamente, è in grado di influenzare ugualmente il comportamento dei subordinati, anche a distanza di tempo.

Non è inusuale, infatti, che, proprio a causa di questa 'indegnità' imposta, l'ex-colonizzato, per cercare di sfuggire da questo senso di nudità e inettitudine, nel vano tentativo di poter assomigliare al colonizzatore, si appropri di atteggiamenti che non gli sono propri e ricalchi il modo di fare degli ex-colonizzatori. Naipaul introduce questo aspetto in molti testi. Si pensi, per esempio, a Bogart, uno dei personaggi di *Miguel Street*, che viene ribattezzato con il nome

⁶⁴³ D. LaCapra, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁴⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 111.

⁶⁴⁵ A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 43.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ A. Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 2008, p. 106.

⁶⁴⁸ A. Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 2002.

⁶⁴⁹ A. Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, cit., p. 107.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Ibidem*.

⁶⁵² S. Rushdie, *The Satanic Verses*, cit., p. 168.

⁶⁵³ H. Bhabha, 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', in H. L. Gates (ed.), *"Race", Writing and Difference*, cit., pp. 163-184.

dell'illustre attore hollywoodiano in seguito al successo del film *Casablanca*. Ciò che più colpisce del personaggio, però, è come egli si immedesima sempre più nell'illustre americano:

From then on the relationship between these men changed. Bogart became the Bogart of the films. Hat became Harrison. (...) Bogard now became the most feared man in the street. Even big foot was said to be afraid of him. Bogard drank and swore and gambled with the best. He shouted rude remarks at girls walking by themselves in the street. He bought a hat, and pulled down the brim over his eyes. He became a regular sight, standing against the high concrete fence of his yard, hands in pockets, one foot jammed against the wall, and an eternal cigarette in his mouth⁶⁵⁴.

Pur di assomigliare al famoso attore americano, il protagonista di uno dei bozzetti di *Miguel Street* si appropria anche delle caratteristiche negative del personaggio a cui intende assomigliare. È per questo che inizia a bere, a giocare d'azzardo e ad assumere le pose da uomo rude e dedito all'ozio. Al ritorno a Miguel Street, dopo una lunga assenza, l'immedesimazione nel personaggio da parte di Bogart si fa ancora più eclatante. Nel testo, infatti, si legge: 'When he returned, he had grown a little fatter but he had become a little more aggressive. His accent was now pure American. To complete the imitation, he began being expansive towards children'⁶⁵⁵. Alla fine, a coronamento della totale immedesimazione, Bogart viene arrestato addirittura con l'accusa di bigamia.

Il tema dell'imitazione viene ripreso dallo scrittore anche in altri testi, ma, probabilmente, in *the Mimic Men* egli riesce a mettere maggiormente in risalto la tragicità della situazione. Come tiene a precisare lo scrittore nell'introduzione al romanzo, infatti, il titolo scelto intende indicare come gli ex-colonizzati 'with their disturbed inner life, are mimicking the condition of men'⁶⁵⁶. Nelle parole dell'autore, i protagonisti del testo giocano a interpretare la parte di esseri umani, ma non lo sono veramente, in quanto, avendo assimilato l'immagine di sé che il potere coloniale ha pensato per loro, un'immagine che li ha privati della propria dignità umana, si vedono costretti, anche se spesso inconsciamente, a interpretare dei ruoli, fingendosi delle persone diverse da quelle che sono realmente. Gli ex-colonizzati, allora, non agiscono veramente. Come spiega Glenn, infatti, 'a person act when he takes charge of himself by resolving to choose his own curse on a particular issue and lo longer to follow unthinkingly the directives of his family, his school, his firm, or even his government'⁶⁵⁷. Si agisce nel momento in cui si mira all'assertion of one's individuality'⁶⁵⁸. Nel caso degli ex-colonizzati ciò non si ha. Non a caso, il protagonista di *The Mimic Men*, una volta a Londra, ritiene di dover scegliere una maschera da indossare per poter sfuggire all'inconsistenza provata nella sua isola natia⁶⁵⁹. Quella che sceglie, nella fattispecie, è quella da *dandy* perché è da lui ritenuta 'the easiest and most attractive'⁶⁶⁰. Naipaul stesso, in una lettera al padre del 15 aprile del 1951, riflettendo sul suo stato di 'attore', scrive:

⁶⁵⁴ V. S. Naipaul, *Miguel Street*, cit., pp. 5-6.

⁶⁵⁵ *Idem*, p. 6.

⁶⁵⁶ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. viii.

⁶⁵⁷ J. G. Glenn, *On Understanding Violence Philosophically and Other Essays*, New York, Evanston, London, Harper Torchbooks, 1970, p. 10.

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ Cfr. Il primo capitolo della seconda parte del presente lavoro.

⁶⁶⁰ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 19.

I am at peace with the world. It is a humiliating peace, but I am trying to learn to accept it. I cannot tell you why, for it may break your heart. For you, I know, have always looked upon me as a sort of intellectual giant. Haven't you? But what happens when a man discovers that he has been lying to himself all the time? He has lied so much he has grown to believe himself. Everything I say or have said makes me ashamed of myself. I find myself posing even when I am sincere. Must people always go through this stage? I was seriously thinking this morning how people could ever put up with me. I wish I could see myself as people see me. Perhaps it would be the last straw. Or perhaps I am not as bad as I think myself to be?⁶⁶¹

Lo scrittore, indagando nel profondo della sua psiche, ha intuito che l'equilibrio cui è giunto dopo tanti anni di sacrifici e di impegno per cercare di essere all'altezza dello scrittore che è diventato, non è che una 'humiliating peace', una pace che umilia la sua persona, in quanto si basa sul disconoscimento della sua dignità. Egli acquista la consapevolezza di aver sempre mentito a se stesso e di esser sempre stato un bugiardo, anche quando credeva di essere sincero.

A ciò si aggiunga come l'ex-colonizzato, inserendosi in questo gioco di imitazioni, si allontana sempre più da se stesso. Singh, per esempio, ribadisce a più riprese di avere la necessità, nonostante si senta libero, dell'approvazione di chi gli sta di fronte. La sua indipendenza è, quindi, fittizia. Egli sente di aver bisogno della legittimazione dello sguardo degli altri: 'I had tried to give myself a personality. It was something I had tried more than once before, and waited for the response in the eyes of others'⁶⁶². Come nelle migliori tradizioni coloniali, l'ex-colonizzato ha assimilato l'idea di non aver ancora completato il suo processo di crescita e crede di avere bisogno di un riscontro da parte dell'ex-colonizzatore. Singh, infatti, paragonandosi a un altro personaggio, afferma: 'he was like me: he needed the guidance of other men's eyes'⁶⁶³. Sentendosi allo sbaraglio, egli quasi rimpiange la mancanza di una guida e pensa: 'In London I had no guide. There was no one to link my present with my past, no one to note my consistencies and inconsistencies. It was up to me to choose my character'⁶⁶⁴. Il protagonista di *The Mimic Men* è soggetto a quello che Mannoni ha definito 'principio di dipendenza'⁶⁶⁵ per cui 'the non civilized-man is (...) totally unfitted for the orphaned state and he absolutely never, clumsily or in any other way, tries to "grow up" as we do'⁶⁶⁶. Secondo lo studioso, in base alla mitologia creata dall'uomo bianco, a differenza dei ragazzi occidentali, che sanno che un giorno l'autorità paterna passerà a loro, i nativi non riuscirebbero a pensare ad un futuro da orfani e avrebbero bisogno di sapere che qualcuno veglierà sempre su di loro. Da questa angolazione, Singh sembra aver incorporato a pieno la visione del potere coloniale. A dimostrazione ulteriore del mancato raggiungimento della sua piena autonomia e indipendenza è l'incapacità di attribuire a se stesso le sue vittorie e i suoi piccoli trionfi:

so success led to success; and it seemed that I could just go on. It was unsettling, this rightness, this sureness over what always later turned out to have been a knife's edge. I did not feel responsible for what

⁶⁶¹ V. S. Naipaul, *Between Father and Son*, cit., p. 84.

⁶⁶² V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 26.

⁶⁶³ *Idem*, p. 18.

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 19.

⁶⁶⁵ G. Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Ann Arbor, Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan Press, 1990.

⁶⁶⁶ *Idem*, p. 56.

had befallen me; I always felt separate from what I did. Time alone has erased the feeling of unreality, violation and self-awe; it is only now that I feel I can truly lay claim of my achievement⁶⁶⁷.

Nonostante i successi continui, il protagonista non riesce a ritenersi responsabile degli stessi, se non dopo molto tempo, e si sente dominato da sentimenti negativi quali quelli di ‘unreality, violation and self-awe’, proprio come tutti i suoi compagni di sventura.

2.5 Memorie falsificate

È così che, a causa della politica coloniale, gli ex-colonizzati non solo hanno introiettato l’idea di essere inferiori, ma hanno anche falsificato la realtà e la loro memoria. Come scrive Levi, infatti, ‘il memore ha voluto diventare immemore e ci è riuscito: a furia di negare l’esistenza, ha espulso da sé il ricordo nocivo come si espelle un’escrezione o un parassita⁶⁶⁸. A riprova di ciò, suggerisce Naipaul, è il fatto che i neri, per esempio, sembrano aver completamente dimenticato la loro terra d’origine: ‘The Negro in the New World was, until recently, unwilling to look at his past. It seemed to him natural that he should be in the West Indies, that he should speak French or English or Dutch, dress in the European manner or in adaptation of it, and share the European’s religion and food... Africa was forgotten⁶⁶⁹. I neri del nuovo mondo hanno completamente rimosso l’Africa. Prova ne è la loro tendenza a considerare naturale il parlare una lingua di matrice europea o il vestirsi a mo’ degli europei. Ciò è possibile perché, come afferma Lacapra, il trauma è talmente devastante per chi lo subisce ‘that distorts memory in the “ordinary” sense and may render it particularly vulnerable and fallible in reporting events⁶⁷⁰. E ancora:

In the pursuit of the Christian-Hellenic tradition, which some might be seen as a paraphrase for whiteness, the past has to be denied, the self despised. Black will be made white. It has been said that in concentration camps the inmates began after a time to believe that they were genuinely guilty. Pursuing the Christian-Hellenic tradition, the West Indian accepted his blackness as his guilt, and divided people into the white, fusty, musty, dusty, tea, coffee, cocoa, light black, dark black. He never seriously doubted the validity of the prejudices of the culture to which he aspired. In the French territories he aimed at Frenchness, in the Dutch territories at Dutchness, in the English territories he aimed at simple whiteness and modernity⁶⁷¹.

Date queste parole, a Naipaul è chiaro il danno subito dagli ex-colonizzati che, addirittura, ritengono di essere colpevoli delle ferite, sia fisiche che spirituali, loro inferte. Per usare ancora le parole di Levi, coloro che hanno subito un danno ‘si fabbricano una realtà di comodo. Il passato è loro di peso; provano ripugnanza per le cose fatte o subite, e tendono a sostituirle con altre⁶⁷².

⁶⁶⁷ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 63.

⁶⁶⁸ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 19.

⁶⁶⁹ V. S. Naipaul, *The Middle Passage*, cit., pp. 62-63.

⁶⁷⁰ D. Lacapra, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁷¹ *Idem*, pp. 63-64.

⁶⁷² P. Levi, *op. cit.*, p. 14.

Ciò è possibile perché la memoria della comunità⁶⁷³ non è obiettiva, ma è 'legata al portatore'⁶⁷⁴ ed è 'selettiva', nel senso che seleziona gli elementi importanti per il gruppo e li lega allo scopo di conferire loro una logicità tale da poterli far confluire nella narrazione desiderata. Paradossalmente, di conseguenza, l'atto di memoria non esiste, 'se non a condizione di collocarsi dal punto di vista di uno o più correnti di pensiero collettivo'⁶⁷⁵. Questo assunto ha almeno due implicazioni. In primo luogo, non essendo neutrale, la memoria culturale si basa anche sul dimenticare, anzi ne ha bisogno (come afferma Assman: 'in order to remember some things, other things must be forgotten'⁶⁷⁶) e, in secondo luogo, essa ha alla base un vero e proprio processo di ricostruzione 'del passato in funzione del presente'⁶⁷⁷. Essa, infatti, non è

resurrezione o reviviscenza del passato come tale. (...) In ogni momento della sua evoluzione una famiglia, un gruppo religioso, una classe, un popolo, parte dalla concezione di sé che ha acquisito per comprendere, interpretare, rifondare e, nello stesso tempo, ritrovare il suo passato⁶⁷⁸.

I ricordi, da questa prospettiva, non sono che delle costruzioni⁶⁷⁹ che 'non riproducono una realtà trascorsa, ma generano determinate versioni del passato in base agli stimoli della contingenza e ai mediatori scelti'⁶⁸⁰. Il ricordo si configura, allora, come 'la verità di nessuno'⁶⁸¹, un 'disegno inconscio'⁶⁸², un' 'architettura segreta'⁶⁸³ smascherabile solo a distanza, a posteriori. Ovviamente, nel caso di chi, come gli ex-colonizzati, tende a dimenticare un torto subito, non c'è nessuno che possa testimoniare il contrario e rivelare la fallacia di queste menzogne, in quanto, come suggerisce Levi, chi potrebbe veramente testimoniare non può farlo perché ha 'toccato il fondo'⁶⁸⁴ (si pensi ai tanti che hanno perso la vita attraversando l'Oceano Atlantico a causa del cosiddetto 'commercio triangolare'). La testimonianza, da questa angolazione, è una contraddizione in termini. Essa 'contiene una lacuna'⁶⁸⁵ e

⁶⁷³ Hallwachs, nello specifico, distingue due tipi di memoria, una prettamente storica e una collettiva. Là dove la memoria storica fa da cornice, ed è unica, la memoria collettiva, al contrario, è parziale e plurima. Se la memoria storica è neutra e universale, la memoria collettiva è politica e particolare, (Cfr: M. Hallwachs, *Memoria Collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano, 2001). Assmann le chiama, rispettivamente, 'memoria astratta' (o 'memoria archivio') e 'memoria funzionale per la memoria vivente' (o 'memoria vivente'). Si tratta di due memorie che non sono in contrapposizione. Esse, in quanto complementari, lavorano insieme, parallelamente.

⁶⁷⁴ A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, cit., p. 148.

⁶⁷⁵ M. Hallwachs, *Memoria Collettiva*, cit., p. 92.

⁶⁷⁶ A. Assmann, 'Canon and Archive', cit., p. 97.

⁶⁷⁷ M. Hallwachs, *Memoria Collettiva*, cit., p. 23.

⁶⁷⁸ *Idem*, p. 23.

⁶⁷⁹ Birgit Neuman parla, a tal proposito, di 'costruibilità del ricordo' (B. Neuman, 'La performatività del ricordo', in E. Agazzi, V. Fortunati (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 305-322).

⁶⁸⁰ B. Neuman, 'La performatività del ricordo', cit., p. 306.

⁶⁸¹ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, cit., p. 10.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ P. Levi, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁸⁵ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 31.

vale essenzialmente per ciò che in essa manca; contiene al suo centro, un intestimoniabile, che destituisce l'autorità dei superstiti. I 'veri' testimoni, i 'testimoni integrali' solo coloro che non hanno testimoniato né avrebbero potuto farlo'. Sono coloro che 'hanno toccato il fondo', i musulmani, i sommersi⁶⁸⁶.

Colui che solitamente viene definito come il 'testimone' è, in realtà, una anomalia, l'eccezione, in quanto parla 'per conto di terzi'⁶⁸⁷ di cose che non ha vissuto in prima persona. 'La demolizione condotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte'⁶⁸⁸.

Tuttavia, come si vedrà meglio nel capitolo successivo, le bugie e le falsificazioni della memoria sono destinate a essere smascherate nel momento in cui l'ex-colonizzato, recandosi nel cuore del potere coloniale, si rende conto di non poter ri/stabilire, per le ragioni più diverse (tra cui anche lo sgretolamento dell'iconicità dell'identità dei vincitori), il legame che lo unisce all'oggetto dei suoi desideri.

⁶⁸⁶ *Ibidem.*

⁶⁸⁷ P. Levi, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁸⁸ *Ibidem.*

Capitolo terzo

Corpi estranei

3.1 Arrivi enigmatici

Pur rappresentando il centro del mondo per il giovane Naipaul, la Gran Bretagna fatica, proprio come Trinidad e come l'India, a far sorgere un senso di appartenenza incondizionato nello scrittore. In *The Enigma of Arrival*, non a caso, l'io narrante, anche lui emigrato nella 'old England', trovando delle riproduzioni di alcuni dipinti di De Chirico, tra sé e sé, pensa: 'but among these paintings there was one which, perhaps because of its title, caught my attention: "The Enigma of Arrival". I felt that in an indirect, poetical way the title referred to something in my own experience'⁶⁸⁹. Il senso di estraneità manifestato in Gran Bretagna da Naipaul e dai personaggi da lui creati è dovuto a molteplici fattori.

In primo luogo, visitando Londra per la prima volta, Naipaul si rende conto che la sua conoscenza della città non è che fittizia e illusoria: 'the London I knew or imaginatively possessed was the London I had from Dickens— and his illustrators— who gave me the illusion of knowing the city. I was therefore, without knowing it, like the Russian I was to hear about (and marvel at) who still believed in the reality of Dicken's London'⁶⁹⁰. Le nozioni sulla capitale britannica, in particolare, non sono altro che il frutto delle letture di Naipaul dei testi di Dickens. E ancora:

I had come to London as to a place I knew very well. I found a city that was strange and unknown— in its style of houses, and even in the names of its districts; as strange as my boarding house, which was quite unexpected, a city as strange and un-read-about as the Englishness of *South Wind*, which I had bought in New York for the sake of its culture⁶⁹¹.

Nonostante la convinzione di avere contezza della città, una volta a Londra, Naipaul si rende conto della fallacia di questa credenza. Davanti agli occhi dello scrittore si prospetta un tessuto urbano strano e sconosciuto, inaspettato per certi versi, che gli rivela come la sua non è che una conoscenza superficiale, forse anche errata, della cultura britannica. L'estraneità, nello specifico, è dovuta al rapporto mediato che lo scrittore ha sempre avuto con l'oggetto dei suoi desideri, rapporto trasfigurato, per lo più, mediante la letteratura. Come scrive lui stesso:

so much of this I saw with the literary eye, or with the aid of literature. A stranger here, with the nerves of the stranger, and yet with a knowledge of the language and the history of the language and the writing, I could find a special kind of past in what I saw; with a part of my mind I could admit fantasy⁶⁹².

In secondo luogo, una volta approdato a Londra, nel cuore della cultura inglese, egli acquista la chiara consapevolezza che i racconti dei colonizzatori sulla loro patria non erano che delle

⁶⁸⁹ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 105.

⁶⁹⁰ *Idem*, pp. 144-145.

⁶⁹¹ *Idem*, p. 146.

⁶⁹² *Idem*, p. 17.

invenzioni il cui scopo era quello di celebrare la presunta perfezione e solidità della Gran Bretagna. In *The Mimic Men*, non a caso, il protagonista, una volta a Londra, si rende conto che la capitale britannica è assai diversa da come gli ex-colonizzatori l'avevano descritta e afferma:

Here was the city, the world! (...) Excitement! Its heart must have lain somewhere. But the god of the city was elusive! I would play with famous names as I walked empty streets and stood on bridges. But the magic of names soon faded. Here was the river, here the bridge, there that famous building. But the god was veiled. My incantation of names remained unanswered⁶⁹³.

Per Singh, la città, dal vivo, perde tutta la magia e l'interesse che aveva suscitato in lui nella sua terra natia:

In the great city, so three-dimensional, so rooted in its soil, drawing colour from such depths, only the city was real. Those of us who came to it lost some of our solidity; we were trapped into fixed, flat postures. And in this growing dissociation between ourselves and the city in which we walked, scores of separate meetings, not linked even by ourselves, who became nothing more than perceivers: everyone reduced, reciprocally, to a succession of such meetings, so that first experience and then the personality divided bewilderingly into compartments. Each person concealed his own darkness⁶⁹⁴.

Nelle parole del protagonista, 'the great city', che per lui aveva sempre rappresentato la solidità e la realtà, non è poi così consistente come gli era stata prospettata dai racconti coloniali a Isabella. È così che l'immigrato post-coloniale si rende conto di non aver acquisito la sua 'consistenza' approdando nel cuore della cultura britannica, ma di averla persa lasciando la propria patria originaria. La presunta inconsistenza di Trinidad/Isabella, in realtà, era solo fittizia e la Gran Bretagna, da questa angolazione, assume i connotati di un 'paese lontano, vicino, ma lontano (...) estraneo, fantastico e fantasmatico'⁶⁹⁵, un fantasma che l'ex-colonizzato cerca, ma non trova. Come direbbe Derrida:

Un fantasma vi attendeva, lo sapevo bene, e sulla soglia, all'alzarsi del sipario (...) Come nell'Amleto, principe di uno stato marcio, tutto comincia con l'apparizione dello spettro. Più precisamente con l'attesa di questa apparizione (...): la cosa (*this thing*) prima o poi verrà. Il *revenant* sta per venire. Non può tardare. Benché tardi⁶⁹⁶.

La constatazione della spettralità della nazione britannica si accompagna, poi, alla consapevolezza di aver sempre vissuto in un mondo, quello di Trinidad, in cui i segni e i loro relativi significati avevano un valore del tutto diverso da quello inteso da chi li aveva prodotti, ovvero dagli ex-colonizzatori. Come afferma lui stesso:

so I was used to living in a world where the signs were without meaning, or without the meaning intended by their makers. It was of a piece with the abstract, arbitrary nature of my education, like my ability to

⁶⁹³ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 18.

⁶⁹⁴ *Idem*, p. 27.

⁶⁹⁵ J. Derrida, *Il monolinguismo dell'altro*, cit., p. 51.

⁶⁹⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, Milano, Cortina, 1994, pp. 10-11.

'study' French or Russian cinema without seeing a film, an ability which was, as I have said, like a man trying to get to know a city from its street map alone⁶⁹⁷.

In particolare, il *gap* che separa lo scrittore dagli altri cittadini britannici è sia di tipo culturale che linguistico. La distanza culturale, nello specifico, si manifesta chiaramente nel momento in cui Naipaul vede per la prima volta un narciso, ovvero il fiore protagonista di 'Daffodils', una delle liriche di Wordsworth maggiormente proposte a Trinidad dalla politica culturale inglese:

Jasmine! So I had known it all these years! To me it had been a word in a book, a word to play with, something removed from the dull vegetation I knew. The old lady cut a spring form me. I stuck it in the top button-hole of my open shirt. I smelled it as I walked back to the hotel. Jasmine, Jasmine. But the world and the flower had been separate in my mind for too long. They did not come together⁶⁹⁸.

Come rivela lo scrittore, per lui, a Trinidad, il termine 'jasmine', prima di avere l'opportunità di vedere concretamente un narciso, non era che una semplice parola, scevra del suo referente oggettuale. Oggetto e parola 'did not come together'. E ancora:

the writing was protesting against what the English language had imposed on us. The language was ours, to use as we pleased. The literature that came with it was therefore of peculiar authority; but this literature was like an alien mythology. There was, for instance, Wordsworth's notorious poem about the daffodil. A pretty little flower, no doubt; but we had never seen it. Could the poem have any meaning for us? The superficial prompting of this argument, which would have confined all literatures to the countries of their origin, was political; but it was really an expression of dissatisfaction at the emptiness of our formless, unmade society. To us, without a mythology, all literatures were foreign. Trinidad was small, remote and unimportant, and we knew we could not hope to read in books of the life we saw about us. Books came from afar; they could offer only fantasy⁶⁹⁹.

Con queste parole Naipaul, oltre che mettere in luce la distanza che lo separa dalla cultura inglese, sottolinea l'indifferenza della cultura coloniale nei confronti dei popoli colonizzati, obbligati a imparare e a studiare dei testi privi di significato e valore per loro. La letteratura inglese, per gli abitanti dei Caraibi, non poteva essere che 'an alien mythology'.

A livello linguistico, la distanza che separa lo scrittore dalla cultura che intende sposare diventa ancora più angustiante e non solo perché la lingua inglese appresa dagli immigrati è destinata a rimanere 'alien, strange, distant'⁷⁰⁰. Soprattutto all'inizio della sua carriera, infatti, egli teme di essere incapace di dare il giusto significato ad alcuni lemmi. Come ha modo di sottolineare lui stesso, infatti,

The point that worried me was one of vocabulary, of the differing meanings or associations of words. *Garden, house, plantation, gardener, estate*: these words mean one thing in England and mean something quite different to the man from Trinidad, an agricultural colony, a colony settled for the purpose of plantation agriculture. How, then, could I write honestly or fairly if the very words I used, with private

⁶⁹⁷ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 142.

⁶⁹⁸ *Idem*, p. 52.

⁶⁹⁹ *Idem*, pp. 45-46.

⁷⁰⁰ A. Aciman, 'Forward. Permanent Transients', in A. Aciman (ed.), *op. cit.*, pp. 9-14, p. 11.

meanings for me, were yet for the reader outside shot through with the associations of the older literature?⁷⁰¹.

I termini 'garden, house, plantation, gardener, estate', nella fattispecie, diventano l'epitome di possibili incomprensioni per via del diverso valore da loro assunto in due contesti, quello caraibico e quello inglese, assai lontani tra di loro. Se a Trinidad, come spiega Naipaul stesso in *The Enigma of Arrival*, il termine 'gardner' evoca il duro lavoro nelle piantagioni, in Gran Bretagna esso è avvicinato all'ozio filosofico e alla tranquillità campestre. Il colonialismo non solo ha fatto perdere la magia che un tempo gli indiani associavano all'agricoltura in patria⁷⁰², ma li ha espropriati anche della propria lingua, che diventa 'lingua sottratta'⁷⁰³, lingua interdetta. Mentre allo scrittore africano, nonostante la violenza esercitata dal colonizzatore, rimane comunque l'alternativa rappresentata dalla sua tradizione e dalla sua lingua, per lo scrittore delle Indie occidentali ciò non è possibile: 'in the process of enslaving the West Indian was deprived of his personality, as well as his roots and his cultural identity. The West Indian has only the fact of his separate existence, his colour, and his distinctive habits to oppose to the colonial values he has inherited'⁷⁰⁴. Espropriati della loro dignità, i *West Indians* vivono un dramma più profondo rispetto a quello vissuto dagli altri popoli colonizzati, in quanto sono stati privati anche della propria tradizione culturale e linguistica. Scrive Thieme:

for contemporary writers from the Third World with a similar sense of the need to connect their societies with an 'old world', the problem is doubly acute, for their isolation is cultural as well as temporal (...). For their world writers the myths and assumptions of western literature can be seldom be accepted easily, if at all, and their own cultures offers no simple alternative: frequently its traditions are oral rather than literary and have been discredited during the colonial period. And for West Indian writers there is the further problem that their New World situation has exiled them from the culture of their ancestors⁷⁰⁵.

Da qui, il timore di Naipaul di non essere in grado di padroneggiare a pieno la sua lingua. Egli vive uno dei drammi più atroci del colonialismo, ovvero quello di parlare un idioma che, pur essendo suo (in quanto, come afferma Derrida, 'sono monolingue. Il mio monolinguisimo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito'⁷⁰⁶), paradossalmente non gli è proprio. Il sistema coloniale, infatti, pur avendo imposto la propria lingua ai colonizzati⁷⁰⁷ (complice anche il fatto che per bocca loro la 'lingua subisce un forte coefficiente di

⁷⁰¹ V. S. Naipaul, 'On Being a Writer', *The New York Review of Books*, April 23, 1987.

⁷⁰² In *The Enigma of Arrival*, in particolare, si legge: 'that instinct to plant, to see crops grow, might have seemed eternal, something to which the human heart would want to return. But in the plantation colony from which I came – a colony created for agriculture, for the growing of a particular crop, created by the power and wealth of industrial England, that instinct had been eradicated' (V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 260). E ancora: 'Adult eyes saw in agriculture not magic but servitude and ugliness. And that was why the English allotments touched something as small and as far away and as vague as my memory of planting tree seeds of corn in the yard of our family houses in Port of Spain' (V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 260).

⁷⁰³ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., 49.

⁷⁰⁴ G. Griffiths, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁰⁵ *Idem*, p. 9.

⁷⁰⁶ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 5.

⁷⁰⁷ Nelle parole di Derrida, 'il monolinguisimo dell'altro sarebbe innanzitutto questa sovranità, questa legge venuta da altrove, senza dubbio, ma anche e innanzitutto la lingua stessa della Legge', (J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 47).

deterritorializzazione⁷⁰⁸), trincerandosi dietro una visione per cui essa è un bene materiale di proprietà di chi la parla originariamente, li ha espropriati del diritto di averne una. Si tratta di una problematica comune degli immigrati 'e soprattutto dei loro figli'⁷⁰⁹, che disconoscono la loro lingua 'e conoscono male la lingua maggiore di cui sono costretti a servirsi'⁷¹⁰. È così che, per usare le parole di Derrida, 'non ho che una lingua e non è la mia'⁷¹¹. E ancora 'e mai questa lingua, la sola che io sia così votato a parlare, finché parlare mi sarà possibile, alla vita alla morte, questa sola lingua, vedi, non sarà mai la mia. Non lo fu mai in verità'⁷¹².

3.2 Figure abiette

Il senso di estraneità che caratterizza Naipaul in Inghilterra, oltre che esser dovuto allo scarto tra quanto diffuso dall'educazione coloniale e la realtà, è dettato anche dalla mancata accettazione degli stranieri da parte degli abitanti del luogo. Jack, il protagonista di *The Enigma of Arrival*, in seguito al trasferimento in un cottage della campagna inglese, manifesta un certo imbarazzo nel momento in cui una donna del posto, disorientata, sembra non riconoscere i luoghi dei suoi avi, quelli in cui lui si è insediato, proprio per via della sua presenza e pensa: 'embarrassed in the presence of the old lady, by what I had done, I was also embarrassed to be what I was, an intruder, not from another village or county, but from another hemisphere'⁷¹³. Per la signora, Jack rappresenta 'a disturbing proximity'⁷¹⁴, un corpo abietto⁷¹⁵, quindi 'not at home'⁷¹⁶, che provoca sgomento in quanto fa vacillare l'autorevolezza delle narrazioni identitarie dominanti. Come suggerisce Ahmed, infatti, 'the forming of the boundaries of 'unmarked' bodies— bodies at home or bodies in place— has an intimate connection to the forming of social space— homeland. The containment of certain bodies in their skin (bodily space) is a mechanism for the containment of social space'⁷¹⁷. Nella visione comune, come si è detto nella prima parte del presente lavoro⁷¹⁸, è necessario che la nazione sia omogenea e che i corpi 'fuori posto' vengano espulsi. Come emerge dalle parole della studiosa, di conseguenza, c'è un rapporto metonimico tra stato e corpo: 'the metonymic relation between the individual body at home— the body that appears not to be marked by difference— and the body politic, suggests an intimate connection between the particular body and sociality, or the imaginary social body'⁷¹⁹. Da questa prospettiva, il corpo fuori

⁷⁰⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 29.

⁷⁰⁹ *Idem*, p. 35.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, cit., p. 5.

⁷¹² *Idem*, p. 6.

⁷¹³ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 347.

⁷¹⁴ I. Chambers, 'Cultural and Postcolonial Studies', in *History of Continental Philosophy*, 7, 2010, pp. 1-12, p. 9.

⁷¹⁵ S. Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, cit.

⁷¹⁶ *Idem*, p. 52.

⁷¹⁷ *Idem*, p. 46.

⁷¹⁸ Cfr. Capitolo quarto della prima parte del presente lavoro.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

posto, quello che non si confà ai dettami sociali e comunitari, mette in discussione i discorsi nazionali: 'l'estraneo mi trasforma in un estraneo'⁷²⁰. È così che:

il discorso della minoranza è l'atto che fa emergere la *mediazione* antagonistica tra immagine e segno, fra accumulato e aggiunto, fra presenza e rappresentazione. È un discorso che contesta le genealogie di 'origine' che portano a rivendicare la supremazia culturale e la priorità storica, che riconosce lo statuto della cultura nazionale— e del popolo— come uno spazio performativo di contesa della confusione del vivente, nel mezzo di rappresentazioni pedagogiche della pienezza di vita⁷²¹.

Il soggetto minoritario si configura, allora, come lo scarto palese tra significante e significato, tra realtà e rappresentazione. Rappresentando una cesura, 'una singolarità, una rottura di senso (...) una frammentazione, il distacco di un contenuto semiotico'⁷²², l'elemento che fa emergere l'essere fittizio della soggettività nazionale, il subalterno non solo non permette quella sacralizzazione del territorio cui si è accennato nella prima parte del presente lavoro da parte degli indigeni, ma contesta anche ogni tipo di genealogia.

L'atteggiamento della signora anziana nei confronti di Jack rivela, allo stesso tempo, come egli, nonostante abbia fatto di tutto per potersi assimilare alla cultura dominante, venga comunque percepito come un estraneo. Per usare le parole dello scrittore: 'to be a colonial is to be a little ridiculous and unlikely, especially in the eyes of someone from the metropolitan country'⁷²³. Sebbene egli non abbia cultura e tradizione che non siano quelle inglesi, e non per sua scelta, le differenze tra ex colonizzato ed ex colonizzatore sembrano non poter essere comunque elise. Come afferma Bhabha: 'the subject of cultural difference becomes a problem that Walter Benjamin has described as the irresolution, or liminality, of 'translation', the *element of resistance* in the process of transformation, that element in a translation that does not lend itself to translation'⁷²⁴. La 'traduzione' completa e totale dell'immigrato postcoloniale è, dunque, impensabile. Come afferma Memmi, infatti, 'dans le cadre colonial, l'assimilation s'est révélée impossible'⁷²⁵, in quanto 'jamais il (il colonizzato) n'arrivera à s'identifier à lui (il colonizzatore)'⁷²⁶. Per dirla con Bhabha, il colonizzato rimarrà sempre 'the same, but not quite'⁷²⁷, e più che inglese sarà anglicizzato, dove essere anglicizzato significa, necessariamente, non essere inglese: 'to be Anglicized is emphatically not to be English'⁷²⁸. Non è un caso, infatti, che, nella mentalità dell'ex-colonizzatore, il posto in cui Jack ha scelto di vivere la parte rimante della sua vita, ovvero un cottage nella campagna inglese nei pressi di Salisbury, è un luogo improbabile per lui⁷²⁹, un

⁷²⁰ I. Chambers, *Sulla soglia del mondo: l'altro dell'Occidente*, cit., p. 42.

⁷²¹ H. Bhabha, 'DissemiNazione: tempo, narrativa e limiti della nazione moderna', in *Nazione e narrazione*, cit., pp. 469-511, p. 493.

⁷²² F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 35.

⁷²³ V. S. Naipaul, 'East Indian', in *Literary Occasions*, cit., p. 38

⁷²⁴ H. Bhabha, *The Location of Culture*, cit., p. 224.

⁷²⁵ A. Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, cit., p. 139.

⁷²⁶ *Idem*, p. 140.

⁷²⁷ H. Bhabha, *The Location of Culture*, cit., p. 86.

⁷²⁸ *Idem*, p. 97.

⁷²⁹ La presenza del migrante, apparentemente insolita ed incomprensibile, è tanto più inquietante per gli inglesi perché è collocata in quello che si è configurato da sempre dall'inizio come la culla per eccellenza della *Englishness*. In campo letterario, è prevalsa per molto tempo la rappresentazione di una inglesità basata sulla tranquillità rurale e

‘unlikely setting’⁷³⁰, soprattutto perché si trova ‘in the ancient heart of England’⁷³¹, nel cuore della tradizione iconografica e letteraria della cultura inglese. Nel passo che segue, infatti, si legge:

That idea of ruin and dereliction, of out-of-placeness, was something I felt about myself, attached to myself: a man from another hemisphere, another background, coming to rest in middle life in the cottage of a half neglected estate, an estate full of reminders of its Edwardian past, with few connections with the present. An oddity among the estates and big houses of the valley, and I further oddity of its grounds. I felt unanchored and strange. Everything I saw in those early days, as I took my surroundings in, everything I saw on my daily walk, beside the windbreak or along the wide grassy way, made that feeling more acute. I felt that my presence in that old valley was part of something like an upheaval, a change in the course of the history of the country⁷³².

La percezione di essere straniero in terra straniera si fa stringente nel protagonista perché, passeggiando, egli si rende conto di rappresentare una ‘oddity’ nel nuovo contesto. La regione dove ha sede il cottage di Jack, infatti, appare essere saldamente ancorata al passato. Essa è intrisa di segni, tra cui le case in stile edoardiano, che non sembrano avere molto a che fare con il presente della nazione e che, chiaramente, si pongono in contrasto con l’arrivo del protagonista. Si ha, di conseguenza, una sorta di accostamento di elementi contrastanti e improbabili che, come ricorda l’eco di De Chirico nel titolo del romanzo, rivelano, almeno in base a una certa idea di ‘identità’, la mancanza assoluta di ordine e razionalità e l’in-appropriatezza⁷³³ di Naipaul/Jack nel contesto inglese.

Per questi motivi, Jack, straniero proveniente addirittura da un altro emisfero, incarna per l’anziana un enigma, ‘an upheaval, a change in the course of the history of the country’⁷³⁴, come se questi non avesse niente a che fare con la storia della Gran Bretagna. Il protagonista, in particolare, non fa altro che registrare un’attitudine frequente presso gli inglesi e le altre nazioni moderne. Come afferma Chambers, infatti, ‘la modernità si è costruita sulla rimozione, sulla negazione dei corpi, delle storie e delle culture su cui l’economia politica dell’Atlantico, e con ciò dell’Europa moderna, si è fondata’⁷³⁵. Con rimozione dei corpi e delle culture si intende, in particolare, la repressione dell’alterità e il non tenere in debito conto come essa abbia avuto un ruolo importante nella costruzione delle identità nazionali e nel miglioramento delle relative economie⁷³⁶. Al di là degli aspetti meramente economici, infatti, l’impero occupò un ruolo importante nella vita di ogni cittadino inglese. Come sostengono Catherine Hall e Sonya Rose, ‘empire was (...) taken for granted as a natural aspect of Britain’s place in the world and its

sulla pace della provincia, lontano da occhi indiscreti, dal *caos* metropolitano e soprattutto dalle influenze nefaste della *working class* e dagli svariati corpi sociali ritenuti purulenti e infettivi. Si tratta di quel paesaggio a cui Naipaul fa riferimento in questo romanzo, di cui il cottage nei pressi di Salisbury è simbolo per eccellenza.

⁷³⁰ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 112.

⁷³¹ *Idem*, p. 112.

⁷³² *Idem*, pp. 13-14.

⁷³³ Cfr. Trinh T. Minh-ha, ‘Inappropriate/d Artificiality’, *WEB*, 19 July 2006.

⁷³⁴ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., pp. 13-14.

⁷³⁵ I. Chambers, *Paesaggi migratori*, cit., p. 139.

⁷³⁶ Si noti che tale atteggiamento di rimozione non è tipico solo dell’Inghilterra, ma riguarda tutte le nazioni che hanno un passato coloniale, tra cui anche l’Italia. Gli italiani, per esempio, fingono di non ricordare la loro storia coloniale e considerano la loro politica nei confronti delle loro ex colonie come positiva e produttiva, pur non essendo questo sempre del tutto corrispondente alla verità.

history'⁷³⁷, 'It was simply part of life'⁷³⁸, tanto che la quotidianità stessa 'was infused with an imperial presence'⁷³⁹. McLeod, addirittura, parla di una sorta di 'empire's pervasiveness'⁷⁴⁰ all'interno della società britannica che spiegherebbe perché gli ex-colonizzatori, non riuscendo a elaborare il lutto della perdita della grandezza coloniale, abbiano preferito, piuttosto che riconoscere l'alterità come parte integrante del sé, rifugiarsi nell'amnesia del proprio passato. Per usare le parole di Gilroy:

Once the history of the empire became a source of discomfort, shame, and perplexity, its complexities and ambiguities were readily set aside. Rather than work through those feelings, that unsettling history was diminished, denied, and then, if possible, actively forgotten. The resulting silence feeds an additional catastrophe: the error of imagining that postcolonial people are only unwanted alien intruders without any substantive historical, political, or cultural connections to the collective life of their fellow subjects⁷⁴¹.

Una volta archiviata la storia imperiale, dopo aver preso atto delle sue brutture e delle sue ambiguità, è stato più comodo per gli inglesi, piuttosto che iniziare un processo di comprensione e di rielaborazione dell'esperienza coloniale, rimuovere tutto e attribuire all'altro postcoloniale la causa della decadenza.

3.3 Decadenze post-imperiali

Jack non viene percepito solo come un intruso, ma anche come colui che ha deturpato il paesaggio e il passato della gloriosa storia inglese. Egli, per questo motivo, si sente quasi costretto a provare un sentimento di imbarazzo per aver

destroyed or spoilt the past for the old lady, as the past had been destroyed for me in other places, in my old Island, and even here, in the valley of my second life, in my cottage in the manor grounds, where bit by bit the place that had thrilled and welcomed and reawakened me had changed and changed, until the time had come for me to leave⁷⁴².

Il misfatto di cui Jack si è macchiato, in particolare, è quello di aver distrutto, in virtù della sua sola presenza, i luoghi mitici della tradizione inglese, là dove è possibile scorgere, per lo più, 'immemorial, appropriate things'⁷⁴³. Da questa prospettiva si capirà perché egli, in Inghilterra, si percepisca come il segno tangibile della decadenza dei tempi. Mentre in passato, quando ancora l'impero era al suo apogeo, i luoghi abitati dal protagonista erano ameni e ricchi, singolari nella loro perfezione, oggi non lo sono più:

⁷³⁷ C. Hall, S. Rose (eds), *At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 2.

⁷³⁸ *Idem*, p. 30.

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ B. McLeod, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁴¹ P. Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 90.

⁷⁴² V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 347.

⁷⁴³ *Idem*, p. 14.

it could have been said that the perfection of the house in whose grounds I lived had been arrived at forty or fifty years before, when the Edwardian house was still fairly new, its family life fuller, when the ancillary buildings had a function, and the garden was looked after. But in that perfection, occurring at a time of empire, there would have been no room for me. The builder of the house and the designer of the garden could not have imagined, with their world view, that at a later time someone like me would have been in the grounds, and that I would feel I was having the place– the cottage, the empty picturesque houses around the lawn, the grounds, the wild gardens– at its peak, living in a beauty that hadn't been planned for. I liked the decay, such as it was. It gave me no wish to prune or weed or set right or remake. It couldn't last, clearly. But while it lasted, it was perfection⁷⁴⁴.

Un cinquantennio prima dell'arrivo di Jack nella regione, le case edoardiane, costruite da poco, assolvevano a delle funzioni precise e i giardini venivano curati. Tutto era perfetto. La pienezza e la felicità che quelle costruzioni presupponevano, però, era stata prevista per gli inglesi di allora e non per persone come Jack. Nessuno, all'epoca, avrebbe mai pensato che, quegli stessi luoghi, sebbene in condizioni diverse, avrebbero accolto l'altro coloniale. La decadenza, che si fa più amara perché si accompagna alla constatazione dell'impossibilità di ritornare ai tempi passati (quando la grandezza britannica era associata all'impero e quando l'economia era fiorente) è attribuita, quindi, soprattutto alla presenza dell'ex colonizzato sul territorio britannico:

it was oddly unsettling to see the ground at the back of my cottage 'come up' again; unsettling to deal with the idea that the dereliction of the place was new, the dereliction which to me had made it perfect as a place of refuge, and I which I had taken such comfort; that the place had been let go just a year or two before I had arrived; that the process of contraction, though begun twenty or twenty-five years before, had recently accelerated; and that my own presence there was part of that accelerating process⁷⁴⁵.

La figura del migrante sul territorio nazionale, nella concezione dei 'nativi', ma anche in quella di Jack, che ha assimilato la cultura dominante, avrebbe accelerato il processo di decadimento generale e fatto emergere un senso di impotenza e malinconia.

3.4 Interdipendenze

In realtà, il volto dell'ex colonizzato (di cui Jack/Naipaul sono l'emblema) nel tessuto nazionale inglese, lungi dal testimoniare una sorta di decadimento generale, indica come l'esperienza coloniale non sia stata marginale, ma un elemento portante della cultura britannica, e come essa vada valorizzata in riferimento ai suoi effetti sul presente. L'analisi della storia del dipinto di Turner, noto come *The Slave Ship*, fatta da Gilroy è utile per capire questo aspetto. Il quadro, che rappresenta una barca in mezzo al mare dalla quale sono gettati degli schiavi neri, fu mostrato a Londra nel 1840, poco prima della *convention* mondiale contro la schiavitù. Ruskin, che celebra il dipinto, sostiene Gilroy, non fa che notare solo *en passant* la questione razziale, soffermandosi, al contrario, sulla valutazione estetica del quadro, omaggiando la sublimità della rappresentazione del mare e della natura. Per usare le parole di Gilroy:

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 55.

⁷⁴⁵ *Idem*, p. 240.

The painting offers one opportunity to appreciate that English art and aesthetics are not simply in place alongside English thinking about race. Thinking about England is being conducted through the 'racial' symbolism that artistic images of black suffering provide. These images were not an alien or unnatural presence that had somehow intruded into English life from outside. They were *an integral means with which England was able to make sense of itself and its destiny*. The picture and its strange history pose a challenge to the black English today. It demands that we strive to integrate the different dimensions of our hybrid cultural heritage more effectively⁷⁴⁶. (corsivo mio)

Le figure nere, gettate nell'Atlantico, considerate, a torto, come un elemento estraneo e a margine della storia inglese, sono, al contrario, parte integrante di essa, la parte attraverso cui si è andata profilando e costruendo l'identità dell'isola e delle principali nazioni europee⁷⁴⁷.

Jack stesso non è che 'a remnant of the past'⁷⁴⁸, la cui presenza nella regione è normale, 'part of the view'⁷⁴⁹, e motivata. A tal proposito, in particolare, l'io narrante afferma:

I saw his life as genuine, rooted, fitting: man fitting the landscape. I saw him as a remnant of the past. (...) It did not occur to me that the past around his cottage might not have been his past; that he might at some stage have been a newcomer to the valley; that his style of life might have been a matter of choice, a conscious act⁷⁵⁰.

Per il narratore, la vita di Jack può dirsi 'genuine, rooted, fitting', tanto che egli non ha mai pensato che il passato della nazione non potesse essere quello di Jack o che la scelta del protagonista in merito al trasferimento in Gran Bretagna fosse stata dettata da un desiderio acquisito consciamente. Da questa prospettiva, l'immigrato postcoloniale assume un valore diverso: non più un silenzio al negativo, ma un silenzio che 'mostra, esibisce senza residui, il mistico. È dunque *simbolo*, parola piena e senza rughe'⁷⁵¹. Come afferma Guattari, infatti, 'il sintomo, il lapsus, il motto di spirito, sono concepiti come oggetti distaccati in grado di permettere a un modo di

⁷⁴⁶ P. Gilroy, 'Art of Darkness, and the Problem of Belonging to England', in N. Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader*, cit., pp. 331-337, pp. 336-337.

⁷⁴⁷ In generale, infatti, è impossibile pensare alla storia europea slegandola dalla storia dei popoli colonizzati: 'in Europe itself at the end of the nineteenth century, scarcely a corner of life was untouched by the facts of the empire, the economies were hungry for overseas markets, raw materials, cheap labor, and hugely profitable land, and defense and foreign policy establishments were more and more committed to the maintenance of vast tracts of distant territory and large numbers of subjugated peoples', (E. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, p. 8). Il posto di prestigio occupato dalle colonie è dovuto a molteplici fattori. Come è noto, infatti, le colonie rivestirono un ruolo fondamentale per le relative madrepatrie, soprattutto per smerciare i prodotti invenduti in patria, consentendo alle economie nazionali di rifiorire. I vantaggi derivati dall'avere un impero non erano solo di tipo economico, ma anche politico. Le colonie, infatti, vennero usate, in più occasioni, per risolvere delle problematiche interne importanti. Nel caso inglese, per esempio, Disraeli, per arginare il pericolo della disgregazione nazionale (data dalla contrapposizione netta, in epoca vittoriana, tra ricchi e poveri), in molti dei suoi discorsi, aveva cura di far notare come la vera contrapposizione non fosse interna, ma esterna, tra inglesi e colonizzati. Le colonie, per di più, rappresentavano dei veri e propri luoghi di sfogo, o per confinare e allontanare le persone sgradite (i ladri, i malfattori, le prostitute, ma anche i dissidenti), o, semplicemente, per consentire a chi non aveva trovato il proprio *ubi consistam* in patria, di rifarsi una vita (si pensi a come cinque dei dieci figli di Dickens trascorsero la loro vita nelle colonie). Ciò, soprattutto, con l'appropriazione di una terra da coltivare e utilizzare a proprio piacimento. Anche in politica estera, le colonie ebbero un ruolo determinante. Gli indiani, per esempio, furono essenziali nella lotta alla supremazia tedesca a fianco degli inglesi.

⁷⁴⁸ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 14.

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 19.

soggettività che ha perduto la propria consistenza di trovare la via di una “messa in esistenza”⁷⁵². La presenza dell’immigrato post-coloniale, per rifarsi agli studi di Augé, consente, infatti, di ‘fare esperienza del tempo, del tempo puro’⁷⁵³, in quanto

la vista delle rovine ci fa fuggacemente intuire l’esistenza di un tempo che non è quello di cui parlano i manuali di storia o che i restauri cercano di richiamare in vita. È un tempo *puro*, non databile. Assente da questo nostro mondo di immagini, di simulacri e di ricostruzioni, da questo nostro mondo violento le cui macerie non hanno più il tempo di diventare rovine⁷⁵⁴.

Le rovine permettono di fare esperienza del tempo ‘non databile’, ‘puro’, poiché esso ‘non riproduce integralmente alcun passato e allude intellettualmente a una molteplicità di passati’⁷⁵⁵. In esso, infatti, trova espressione anche ciò che è sfuggito, o meglio, ciò che è stato rimosso nei manuali di storia a causa della violenza delle ricostruzioni e dei simulacri imposti dalla violenza narrativa tipica di qualsivoglia costruzione identitaria. L’immigrato post-coloniale mostra, allora, l’estrema correlazione tra ex-colonizzati ed ex-colonizzatori, nonché l’imprescindibilità dell’esperienza coloniale per le moderne identità. È così che, pur essendo lontani anni luce, in quanto ‘it might be said that an empire lay between us’⁷⁵⁶, Jack e il suo padrone di casa diventano due soggetti complementari e che si presuppongono a vicenda. Il protagonista, non a caso, afferma: ‘I felt at one with my landlord’⁷⁵⁷. In fondo, Jack sa che colonizzatore e colonizzato, seppur con ruoli differenti, poiché ‘privilege lay between us’⁷⁵⁸, sono stati sottomessi in egual misura dallo stesso sistema. Per citare Fanon: ‘quel que soit le domaine par nous considéré, une chose nous a frappé: le nègre esclave de sa infériorité, le blanc esclave de sa supériorité, se comportent tous deux selon une ligne d’orientation névrotique’⁷⁵⁹. È per tale ragione che Jack sente di non poter odiare il suo *landlord*: ‘so though we had started at opposite ends of empire and privilege, and in different cultures, it was easy for me, as his tenant now, to feel goodwill in my heart for him’⁷⁶⁰. A posteriori, l’ex colonizzato si rende conto che il sistema ha intrappolato entrambi, tanto che entrambi sembrano voler condurre una vita ritirata proprio allo scopo di potersi riprendere dal danno subito: ‘I felt an immense sympathy for my landlord, who, starting at the other end of the world, now wished to hide, like me’⁷⁶¹.

Date queste considerazioni, il presente non può esser concepito né come una semplice rottura dal passato, né come una continuazione di esso. Come sostiene Bhabha: ‘it is in this radical sense of never been a totality that the “now” is “constantly fragmentary” and not- one’⁷⁶². Frammentato e plurale, il presente postcoloniale deve fare i conti con l’impossibilità di ridurre tutto a unità coerente e razionale. Esso, infatti, ‘can no longer be simply envisaged as a break or a

⁷⁵² F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 42.

⁷⁵³ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, cit., p. 36.

⁷⁵⁴ *Idem*, p. 9.

⁷⁵⁵ *Idem*, p. 37.

⁷⁵⁶ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 208.

⁷⁵⁷ *Idem*, p. 209.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 48.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

⁷⁶¹ *Idem*, p. 208.

⁷⁶² *Idem*, p. 250.

bonding with the past and the future, no longer a synchronic presence: our proximate self-presence, our public image, comes to be revealed for its discontinuities, its inequalities, its minorities⁷⁶³. Il presente postcoloniale, nelle parole di Bhabha, non può più essere percepito e pensato come integro e sincronico, un ponte che lega passato e futuro, ma un'entità discontinua che presenta delle crepe e delle fratture interne insanabili, rappresentate dall' 'emergenza' del minoritario. Da questa angolazione, la *Englishness* non può che essere incarnata da una vecchia signora decrepita, la Rosa Diamond nel romanzo *The Satanic Verses*, che fa fatica ad andare avanti perché chiusa e poco propensa a riconoscere quell'alterità che è parte integrante del suo tessuto.

Si capirà allora perché il 'post' del termine postcoloniale debba assumere un valore diverso da quello attribuitogli comunemente. Come scrive Gikandi:

I invoke the *post* to describe a condition in which colonial culture dominates the scene of cultural production but one in which its face has been changed by both its appropriation by the colony and the theoretical oppositionality it faces in the decolonized polis (...) the argument that colonialism has been transcended is patently false; but so is the insistence that, in the former colonies, the culture of colonialism continues to have the same power and presence it had before decolonization⁷⁶⁴.

Nelle parole dello studioso, il post di 'postcolonialismo' e 'postcoloniale' non sta ad indicare il superamento dell'esperienza coloniale, che, anzi, non può essere cancellata, ma la sua comprensione e rielaborazione. Come nota Jack, infatti, l'impero diventa essenziale per capire la sua presenza nel tessuto urbano della Gran Bretagna. Esso, in particolare, 'explained my birth in the New World, the language I used, the vocation and ambition I had; this empire in the end explained my presence here in the valley, in that cottage, in the grounds of the manor'⁷⁶⁵. Per questo motivo, invece di considerare la metropoli e le sue colonie come irrimediabilmente contrapposte, sarebbe opportuno pensarle come interdipendenti⁷⁶⁶:

... one of the great ironies of the imperial century (...) was its promulgation of cultural forms that brought together colonizer and colonized under the totality of the same. Empire robbed colonial subjects of their identities (this goes without saying), but it also conferred new forms of identity on native peoples, identities that stretched, albeit in uneven ways, all the way from British Columbia in Canada to the Malaysian Peninsula⁷⁶⁷.

Il ritenere di poter ritornare a un'origine, se mai ce ne fosse una, dopo l'esperienza coloniale, è, dunque, una mera chimera:

In an uncanny way Britishness seems to have become a cultural value that transcends the British Isles, a value that is encapsulated by the logic of the colonial and postcolonial experience. Britishness is the sum total of the culture created in the colonial encounter, and it seems to have survived empire in the name of modernity⁷⁶⁸.

⁷⁶³ H. Bhabha, *The Location of Culture*, cit., p. 4.

⁷⁶⁴ S. Gikandi, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁶⁵ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 208.

⁷⁶⁶ C. Hall, 'Histories, Empires and the Post-Colonial Moment', in I. Chambers, L. Curti (eds), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, cit., pp. 65-77, pp. 65-66.

⁷⁶⁷ *Idem*, p. 191.

⁷⁶⁸ *Idem*, p. 203.

Le moderne identità, da questa prospettiva, non possono che essere ripensate anche alla luce del colonialismo e delle sue implicazioni culturali.

Riconoscere il proprio passato coloniale e la presenza dei migranti nel tessuto nazionale, ovviamente, non vuol dire né farli diventare il punto centrale di un nuovo sistema di pensiero (così da favorire la creazione di nuove gerarchie), né proporre un progetto 'of rejecting or discarding European thought'⁷⁶⁹. Al contrario, esso implica una revisione del sapere globale che includa anche il subalterno: 'it becomes the task of exploring how may be renewed from and for the margins'⁷⁷⁰. Ciò perché sia le colonie che la madrepatria, in seguito all'esperienza coloniale, proprio in virtù dell'incontro con l'altro, non possono più concepirsi, a livello identitario, come erano in origine. Trattandosi di un processo dialettico, l'apertura all'alterità deve essere reciproca. Per usare le parole di Chambers: 'the very question of identity (for whom? where, when and how?) becomes problematic for all'⁷⁷¹. Ne consegue che non si tratta, solamente, di completare il quadro, fornendo una *counterhistory*, ma di problematizzare la propria identità mettendosi in discussione costante.

Detto ciò, i migranti devono diventare soggetti complementari all'occidente. Partendo dall'eredità europea, essi devono contribuire, con le loro memorie e le loro voci, a ridisegnarne lo spazio e il volto. Riconoscere all'altro, nelle vesti dell'immigrato postcoloniale, il ruolo, da sempre negatogli, di soggetto agente, con il quale dialogare e con cui esplorare nuovi modi di essere moderni, è l'unico modo con cui il 'centro', ormai de-centrato e vacillante, può evitare di disintegrarsi sotto i colpi inferti da un presente che incalza. Come spiega Harris, infatti, 'within the gulfs that divide cultures— gulfs which some societies seek to bypass by the logic of an institutional self-division of humanity or by the practice of ethnic cleansing— there exists, I feel, a storage of creative possibility that once tapped, may energize the unfinished genesis of the imagination'⁷⁷². Proponendo il termine 'trasposizione', Braidotti chiarisce ulteriormente questo punto, affermando che

non si tratta semplicemente di tessere insieme fili diversi, variazioni sul tema (testuale o musicale) ma di far risuonare la positività della differenza come tema specifico in sé. (...). Si tratta quindi di uno spazio intermedio di zigzag e incroci: non lineare, ma neppure caotico; nomade, eppure responsabile e impegnato; creativo, ma anche cognitivamente valido, speculativo e allo stesso tempo radicato materialmente-coerente senza però cadere nella razionalità strumentale⁷⁷³.

Si tratta di fare da contrappunto, di suonare insieme, a più voci. 'È così che non 'esiste più l'altro per me, ma soltanto l'altro accanto e al di là di me'⁷⁷⁴.

⁷⁶⁹ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 16.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ I. Chambers, 'Cultural and Postcolonial Studies', in *History of Continental Philosophy*, 7, 2010, pp. 1-12.

⁷⁷² W. Harris, 'The Crossroads of a Civilization?', in K. M. Balutansky, M. A. Sourieau (eds), *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*, Gainesville, Kingston, University Press of Florida, University of the West Indian Press, 1998, pp. 23-35, pp. 25-26.

⁷⁷³ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, cit., p. 15.

⁷⁷⁴ *Idem*, p. 73.

3.5 Rigenerazioni

Ripensare alla propria identità in relazione all'alterità, tuttavia, può essere molto doloroso, soprattutto per chi (come gli inglesi) ha sempre pensato di essere il centro di tutto. Come afferma Chambers:

... the recognition of other histories, of other people, languages and sounds of other ways of dwelling in the same space that have been consigned to the shadows, obliterated by the bright light of the unswerving beam of 'progress', also invokes the recognition of their place, however obscure and repressed, in the very constitution of our own histories and cultures; in our National and individual identities, in our psychic and social selves⁷⁷⁵.

Riconoscere l'altro come parte integrante del sé significa riconoscere la componente oscura della propria identità e minare, al contempo, le basi della propria autorità in quanto ciò mette in discussione la centralità dei discorsi dei colonizzatori e implica un riscrittura della storia e un riposizionamento generale. Allo stesso tempo, i diritti acquisiti circa la lingua e il territorio vengono seriamente messi in discussione. Per usare le parole di Chambers: 'the proprietary rights of language, history and truth are no longer able to hide in the metaphysical mimicry of universal knowledge or national identity'⁷⁷⁶. Se prima si riteneva che la lingua inglese fosse di legittima proprietà dei suoi parlanti nativi, ora si è costretti a rivedere questo assunto. Per dirla ancora con Chambers:

so a linguistic and literally context such as 'English', which has historically stood in Britain, or at least in metropolitan London for a specific cultural, historical and national identity, comes to be re-written, re-routed and re-sited. Inhabiting English, other stories, memories and identities cause metropolitan authority to stumble⁷⁷⁷.

Ciò non può che avere un effetto devastante in chi, da sempre, è stato portato a credere di essere il detentore assoluto di alcune prerogative. E ancora:

... the emergence and insistence of an elsewhere in the heart of the languages, cultures and cities we presume to be our own forces us to relocate ourselves and with it our sense of individual and national identity. The link that previously positioned us in our privileges, and located the others elsewhere, are loosened. This becomes disturbing, even threatening in their fluidity⁷⁷⁸.

Nonostante la 'minaccia' rappresentata dall'alterità rispetto alla propria purezza identitaria nazionale, il suo riconoscimento come parte del sé è, però, necessario, pena la decadenza. Mettere da parte il futuro e guardare, come l'angelo dipinto da Klee, al proprio passato vuol dire concepire la storia come uno 'stato di emergenza'⁷⁷⁹, in cui tutto, anche un dettaglio prima trascurato, come l'ex-colonizzato, può, ad un certo punto e in modo del tutto accidentale,

⁷⁷⁵ I. Chambers, 'Signs of Silence, Lines of Listening', in I. Chambers, L. Curti (eds), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, cit., pp. 47-62, p. 49.

⁷⁷⁶ *Idem* p. 50.

⁷⁷⁷ *Idem*, p. 49.

⁷⁷⁸ *Idem*, pp. 50-51.

⁷⁷⁹ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 1962, p. 79.

emergere, 'alienando l'olismo della storia'⁷⁸⁰, e fornire, in maniera violenta e drammatica, un impulso rivitalizzante. Per usare le parole di Glissant: 'le passé ne doit pas seulement être composé de manière objective ... par l'historien, il doit être aussi revêtu de manière prophétique, pour les gens, les communautés et les cultures dont le passé, justement, a été occulté'⁷⁸¹. Avere una visione profetica del passato vuol dire essere in grado di recuperare dalla fitta narrativa identitaria ciò che è andato perso, in modo da dargli risalto. L'ascolto del silenzio, da questa prospettiva, diventa essenziale, in quanto, come scrive Hassan: 'the strains of silence (...) convey complexities of language, culture, and consciousness as these contest themselves and one another'⁷⁸². Scrive ancora Chambers:

Queste linee di scrittura e di pensiero critico procurano una serie di tagli trasversali nel corpo della modernità, costringendo a deviare la sua ostinata linearità e a rifrangere il suo senso. Inoltre, tali voci e interrogativi ci chiamano a rivalutare l'eredità diretta e i linguaggi che crediamo incarnino la nostra autocomprensione del mondo. Non esiste semplicemente un'alternativa, una contronarrativa capace di sostituire quella esistente, piuttosto una configurazione che tiene conto di ciò che esiste già, ma che è stato sempre trascurato, ignorato o negato⁷⁸³.

Questa, tra le altre cose, sembra essere la lezione profonda di *The Enigma of Arrival*. In questo testo della maturità, in cui la vivacità dei primi testi lascia spazio a una profonda tristezza, la desolazione dell'ambiente descritto sembra essere causata proprio della mancanza di apertura del mondo inglese. Nel testo, in particolare, si legge: 'this grey sky and grey light, light without glare, suggested a canopied, protected world: no need, going outside, to brace oneself for heat and dazzle. And the city of protected— feeling streets and tall buildings was curiously softened coloured'⁷⁸⁴. L'aria di desolazione generale che si respira sin dalle prime pagine del romanzo, come sembra suggerire il passo proposto, è attribuibile non tanto alla presenza straniera, quanto all'incapacità di aprirsi all'altro. Si tratta di un 'canopied, protected world', un mondo protetto che ricorda i canopi mortuari egizi. L'atmosfera è stantia e immobile 'as though, in that little spot around the farm buildings and Jack's cottage, time had stood still, and things were as they had been, for a little while. But the sheep-shearing was from the past. Like the old farm buildings. Like the caravan that wasn't going to move again. Like the barn where grain was no longer stored'⁷⁸⁵. Nella descrizione minuziosa, tutto rimanda a un'immobilità dovuta all'ancoraggio a un passato ormai remoto che, in ogni caso, non può essere riportato in vita. Si legge, ancora, nel testo:

Many of the farm buildings were no longer used. The barns and pens— red-brick walls, roofs, of slate or clay tiles— around the muddy yard were in decay; and only occasionally in the pens were there cattle— sick cattler, enfeebled calves, isolated from the herd. Fallen tiles, holed roofs, rusted corrugated iron, bent metal, a pervading damp, the colors rust and brown and black, with a glittering or dead— green moss on the

⁷⁸⁰ H. Bhabha, 'DissemiNazione: tempo, narrativa e limiti della nazione moderna', in H. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi, pp. 469-514, p. 509.

⁷⁸¹ É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, cit., p. 86.

⁷⁸² I. Hassan, *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, cit., p. 259.

⁷⁸³ I. Chambers, *Le molte voci del mediterraneo*, cit., p. 154.

⁷⁸⁴ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 125.

⁷⁸⁵ *Idem*, p. 12.

trampled, dung-softened mud of the pen-yard: the isolation of the animals in that setting, like things themselves about to be discarded, was terrible⁷⁸⁶.

A parte i tetti cadenti, le tegole cadute e i metalli del colore della ruggine, l'indifferenza generale non si manifesta solo nei confronti delle cose, ma anche in quelli degli animali che, abbandonati a loro stessi, sono percepiti dall'io narrante come spazzatura messa da parte. È così che la vita ne risulta mortificata. Non solo quella animale.

La presenza e il riconoscimento di Jack si rivelano, allora, essenziali per la rinascita. Pur rappresentando la vittima inerme del potere coloniale, Jack oppone la sua resistenza e, attraverso il suo duro lavoro (che mira a ristabilire la vita nel giardino della tenuta), si fa protagonista di una rigenerazione generale. È così che egli riesce a infondere di nuova vita e di nuovi colori il paesaggio, facendo sì che l'occhio più assuefatto noti il suo lavoro: 'looking at those gardens, I saw only colours, and was barely able visually to disentangle one plant from another. But afternoon by afternoon I considered Jack's garden, noticing his labour, and looking to see what his labour brought forth'⁷⁸⁷. L'indifferenza generale lascia il posto a una curiosità inusitata per gli abitanti del luogo.

La rigenerazione, tuttavia, è molto più profonda e riguarda anche Jack, l'ex-colonizzato. Nonostante gli anni dell'impero siano ormai lontani e il protagonista sia ancora succube della violenza del potere coloniale, egli riesce, anche se a fatica, a svincolarsi dall'immagine che l'ex-colonizzatore gli ha affibbiato. Non a caso, il protagonista di *The Enigma of Arrival*, afferma: 'this idea of death, death the nullifier of human life and endeavor, to which morning after morning I awakened, so enervated me that it sometimes took me all day, at the hours of daylight, to see the world as real again, to become a man again, a doer'⁷⁸⁸. Jack, per sua ammissione, fatica a svincolarsi dalle maglie della violenza narrativa che il potere ha intessuto per renderlo impotente, una 'nuda vita', ma, grazie al suo impegno, riesce a riappropriarsi di se stesso e diventare 'a man, again, a doer'⁷⁸⁹. È proprio in virtù di ciò che egli può aspirare, soprattutto agli occhi del narratore, ad avere qualche *chance* di potersi dire completo, rimarginando le ferite inferte dal potere coloniale:

it seemed that in that patch of ground, amid the derelict buildings of a superseded kind of farming (fewer and less efficient machines, many more human hands available in this county of Wiltshire, known in the last century for the poverty of its farm labourers), Jack had found fulfillment⁷⁹⁰.

Il suo lavoro, inoltre, sarà ciò che, nel futuro, gli garantirà la possibilità di preservare e mantenere in vita la sua presenza nei luoghi da lui curati:

So at last, just as the house was cleansed of Jack's life and death, so the ground he had tended finally disappeared. But surely below all that concrete over his garden some seed, some root, would survive; and one day perhaps, when the concrete was taken up (as surely one day it would be taken up, since few

⁷⁸⁶ *Idem*, p. 9.

⁷⁸⁷ *Idem*, p. 31.

⁷⁸⁸ *Idem*, p. 112.

⁷⁸⁹ *Idem*, p. 112.

⁷⁹⁰ *Idem*, p. 31.

dwelling places are eternal), one day perhaps some memory of Jack, preserved in some shrub of flower or vine, would come to life again⁷⁹¹.

Nonostante i tentativi di obnubilamento della presenza di Jack sul territorio, il lavoro fatto, anche se in profondità, rifiorirà nuovamente e, così, anche la sua presenza potrà dirsi imperitura.

⁷⁹¹ *Idem*, p. 98.

Capitolo quarto

Re-visions

4.1 Perdonare l'imperdonabile

Nonostante Naipaul abbia assimilato (così come si è avuto modo di sottolineare in precedenza) i discorsi dei colonizzatori sulla sua terra natia e sul terzo mondo e nonostante molti critici (complice il conferimento del premio Nobel per la letteratura⁷⁹²) abbiano visto nei suoi testi una sorta di connivenza nei confronti del potere coloniale, egli non è da considerarsi, così come suggerito anche in molti punti di questo lavoro, come un 'mandarino postcoloniale'⁷⁹³. Le posizioni intransigenti da lui espresse all'inizio della sua carriera nei confronti dei paesi del terzo mondo, infatti, si trasformano, seppur progressivamente, in veri e propri atti d'accusa rispetto alla violenza discorsiva esercitata degli ex-colonizzatori. Resosi conto del danno subito, Naipaul non arriverà, quindi, a perdonare il potere coloniale per averlo allontanato da se stesso. Soprattutto se per perdono si intende quello prospettato da Derrida. Come afferma il filosofo, infatti, 'forgiveness is not, *should not be*, normal, normative, normalising. It *should* remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality'⁷⁹⁴. Il perdono è tale solo se non si configura come normativo e normalizzante, in quanto 'forgiveness forgives only the unforgivable'⁷⁹⁵. Esso è reale solo se l'altro non si redime e, 'without transformation, without amelioration, without repentance or promise'⁷⁹⁶, rimane 'as irreversible as evil, as evil itself'⁷⁹⁷, capace di ripetersi. Ciò fa sì che il perdonare si annunci come 'impossibility'⁷⁹⁸, in quanto 'it can only be possible in doing the impossible'⁷⁹⁹. Se il perdono, invece, è condizionato dalla presenza del pentimento, che presuppone la trasformazione e la redenzione del peccatore, esso non si configura più come tale, in quanto si chiede che il peccatore si assimili alle modalità di pensiero convenzionali. Quello che Derrida propone, di conseguenza, è un perdono 'unconditional, gracious, infinite, (...) granted to *the guilty as guilty*, without counterpart, even to those who do not repent or ask forgiveness'⁸⁰⁰. Da questa prospettiva, si

⁷⁹² Thieme, per esempio, senza voler mettere in discussione il valore letterario di Naipaul, avanza l'ipotesi che il conferimento del Nobel, arrivato nel 2001 (proprio nell'anno in cui l'America venne colpita dagli attacchi terroristici), sia stato una mera strategia per premiare un rappresentante del terzo mondo nei cui scritti si ha una sorta di legittimazione della superiorità occidentale. Cfr. J. Thieme, 'Naipaul's Nobel', *Journal of Commonwealth Literature*, 37, 1, 2002, pp. 1-7.

⁷⁹³ R. Nixon, *London Calling. V. S. Naipaul, Postcolonial Mandarin*, cit.

⁷⁹⁴ J. Derrida, 'On Forgiveness', in *Cosmopolitanism and Forgiveness*, London, New York, Routledge, 2001, pp. 27-60, p. 32.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

⁷⁹⁶ *Idem*, p. 39.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

⁷⁹⁸ *Idem*, p. 33.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

⁸⁰⁰ *Idem*, p. 34.

comprenderà come 'pure and unconditional forgiveness, in order to have its own meaning, must have no 'meaning', no finality, even no intelligibility'⁸⁰¹. Il perdono incondizionato non deve avere, in sostanza, nessuna finalità, non deve mirare a rendere l'altro simile a chi perdona: 'it is necessary (...) that alterity, non identification remain irreducible. Forgiveness is thus mad. It must plunge, but lucidly, into the night of the intelligible'⁸⁰².

Detto ciò, Naipaul non solo non perdona, ma contrasta l'ideologia del potere coloniale. Seppur con discrezione, egli si oppone fermamente al potere che ha reso lui e quelli come lui degli schiavi. In particolare, lo scrittore si ribella principalmente in due modi diversi. Il primo riguarda le strategie narrative da lui adottate, che si pongono in chiaro contrasto con la violenza narrativa del potere coloniale, e il secondo, invece, si basa sulla messa in discussione dell'assunto, tipicamente occidentale, per cui 'essere' è sinonimo di 'avere', assunto che implica anche la propensione alla stanzialità come sua diretta conseguenza.

4.2 Racconti interrotti

Per mettere in luce la fallacia dei racconti e dei discorsi identitari dei colonizzatori, Naipaul utilizza diversi espedienti narrativi, soprattutto nella sua ampia produzione relativa alla letteratura di viaggio. Che si tratti, tra le altre cose, proprio di questo filone è molto indicativo in quanto, come è noto, esso nasce, per lo più, in epoca imperiale ed è una diretta conseguenza dello sviluppo della mentalità imperialistica. Il viaggiatore, tradizionalmente, infatti, è rappresentato dall'uomo bianco occidentale che, attratto dai posti esotici, vi si reca per studiarli e descriverli. Come scrive Kaplan, 'the true traveler represents a knighthood of the upper middle class or a democratization of the British aristocracy'⁸⁰³. Ovviamente le descrizioni del viaggiatore, nella migliore delle tradizioni occidentali, pur annunciandosi come obiettive, non lo sono. Lo scopo è quello di presentare dei paesaggi ameni per titillare l'immaginazione europea e spingere il lettore a lasciare il proprio paese per insediarsi in un altro⁸⁰⁴ che, raccontato in termini di 'possibilities for the future, resources to be developed, landscapes to be peopled or re-peopled by European'⁸⁰⁵, potrebbe cambiare le sorti di chiunque. Allo stesso tempo, come constata Pratt, nella maggior parte degli esempi da lei analizzati, l'altro non è presente veramente nella narrazione. L'alterità, infatti, viene per lo più normalizzata e descritta secondo i canoni del potere coloniale. Come scrive la studiosa: 'manners and customs descriptions could serve as a paradigmatic case of the way in which ideology normalizes, codifies, and reifies. Such reductive normalizing is sometimes seen as the primary or defining characteristic of ideology'⁸⁰⁶.

Partendo da questi presupposti, si capirà perché il modo precipuo di Naipaul di avvicinarsi a questo specifico genere letterario sia rivoluzionario e si ponga in netto contrasto con il pensiero

⁸⁰¹ *Idem* p. 45.

⁸⁰² *Idem*, p. 49.

⁸⁰³ C. Kaplan, *Questions of Travel*, cit., p. 56.

⁸⁰⁴ Cfr. P. Hulme, 'The Fatal Gift. Storie di fine impero', in E. Di Piazza, D. Corona, M. Romeo (a cura di), *Maschere dell'impero. Percorsi coloniali della letteratura inglese*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 33-49.

⁸⁰⁵ M. L. Pratt, 'Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of Bushmen', in H. L. Gates, (ed.), *"Race", Writing and Difference*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1985, pp. 138-162, p. 144.

⁸⁰⁶ *Idem*, p. 140.

coloniale. Egli, in particolare, procede verso due direzioni distinte. *In primis*, nella stesura dei suoi testi, lo scrittore si basa su incontri del tutto casuali. Come spiega lui stesso, 'there are some film directors who prefer to work in natural light that's available, the light they find. And travel of the sort I was doing, travel on a theme, depends on accidents: the book read on a journey, the people met'⁸⁰⁷. Come emerge dal passo proposto, i testi a cui lo scrittore intende dar forma prendono vita in itinere. Sono i personaggi incontrati, in particolare, che forniscono all'autore gli *input*, 'illuminations', su cui lavorare. Nulla, di conseguenza, è stabilito a priori e tutto dipende dal caso (*le hasard*). Come afferma Naipaul:

I had been concerned, from the start of my own journey, to establish some lines of inquiry, to define a theme. The approach had its difficulties. At the back of my mind was always a worry that I would come to a place and all contacts would break down and I would not get beyond the uniformity of highway and chain hotel (the very romance I was surrendering to that afternoon in the Delta). If you travel on a theme, the theme has to develop with the travel. At the beginning your interests can be broad and scattered. But then they must be more focused; the different stages of a journey cannot simply be versions of one another. And, more than the other kind of travel, this travelling on a theme depended on luck. It depended on the people you met, the little illuminations you had. As with the next day's issue of a fast moving daily newspaper, the shape of the chapter in hand was continually being changed by accidents on the way⁸⁰⁸.

Non è infrequente, poi, che egli tenti di ricostruire la realtà dei fatti soffermandosi, in molti suoi racconti e interviste, su elementi considerati, solitamente, marginali, in quanto

there must always be certain things that drop out of history. Only the broadest movements and themes can be recorded. All the multifarious choppings and changings, all the individual hazards and venturesomeness, and failures, cannot be recorded. History is full of mysteries, even as family histories are full of gaps and embellishments. Certain things are lost, the way for me, the grandson of immigrants from India to Trinidad, ancestors as close as grandparents are mysterious, and some unknown, making it impossible to give a good answer, after just a hundred years, to a question like: 'Where did your people come from?'⁸⁰⁹.

Nelle parole dello scrittore, la storia può registrare, in linea di massima, solo i grandi eventi. Al contrario, tutto ciò che ricade nella sfera del singolo, 'the individual hazards and venturesomeness', o che non viene considerato importante ai fini della narrazione, viene meno. Un bravo narratore, di conseguenza, dovrebbe tentare di riportare alla luce tutto ciò che la storia, quella con la esse maiuscola, ha ommesso di raccontare. Non a caso, in riferimento alla genesi di uno dei suoi testi più noti, ovvero *The Loss of El Dorado*, egli spiega come 'the idea behind the book, the narrative line, was to attach the island, the little place in the mouth of the Orinoco River, to great names and great events: Columbus; the search for El Dorado; Sir Walter Raleigh'⁸¹⁰. Ne deriva che il modo di lavorare dello scrittore è informato all'idea che, contrariamente alla visione narrativa occidentale (poiché 'la storia come linea unitaria è in verità solo la storia di ciò che ha

⁸⁰⁷ V. S. Naipaul, *A Turn in the South*, cit., p. 164.

⁸⁰⁸ *Idem*, p. 222.

⁸⁰⁹ *Idem*, p. 86.

⁸¹⁰ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 169.

vinto⁸¹¹), la *wholeness* della narrazione possa, anzi debba, essere raggiunta soprattutto attraverso l'annotazione di eventi casuali e marginali che tengano conto anche delle omissioni, della 'moltitudine di possibilità, valori, immagini'⁸¹². Tra le altre cose, egli apre uno dei suoi testi più famosi, ovvero *Among the Believers*, con la seguente citazione di Polibio:

now in earlier times the world's history had consisted, so to speak, of a series of unrelated episodes, the origins and results of each being as widely separated as their localities, but from this point onwards history becomes an organic whole; the affairs of Italy and Africa are connected with those of Asia and of Greece, and all events bear a relationship and contribute to a single end⁸¹³.

È così che la storia, per essere completa, va considerata nella sua organicità di disciplina che deve mettere in relazione la storia e i posti più impensati, in modo che essa possa fornire un quadro quanto più omnicomprensivo possibile e 'vendichi, cioè ridia la parola a ciò che è stato escluso e dimenticato nella storia lineare dei vincitori'⁸¹⁴.

Per arrivare a ciò, ovviamente, bisogna lavorare su quella che Hallwachs ha definito 'memoria storica'⁸¹⁵, o memoria archivio, ovvero quella che si configura come astratta poiché, non essendo 'legata a un portatore specifico (...) separa radicalmente passato, presente e futuro'⁸¹⁶ e 'si interessa a tutto'⁸¹⁷. La memoria archivio, infatti, è 'una sorta di memoria delle memorie, che include tutto quanto abbia già perduto una relazione vitale con il presente'⁸¹⁸. Essa, accogliendo tutto ciò che è accaduto e non trascurando alcun dato, sussume anche quello che è caduto nell'oblio, quindi 'l'inutilizzabile, il diverso, il sorpassato'⁸¹⁹, ma anche 'il repertorio delle occasioni perdute e delle opzioni alternative e delle opportunità non utilizzate'⁸²⁰, ovvero 'il sapere specialistico neutro per l'identità'⁸²¹. Come precisa Agamben, infatti, 'l'archivio si situa fra la *langue*, come sistema delle costruzioni delle frasi possibili— cioè delle possibilità di dire— e il *corpus* che riunisce l'insieme del già detto, delle parole effettivamente pronunciate o scritte'⁸²². Esso è 'il non detto o il dicibile iscritto in ogni detto per il fatto di essere stato enunciato, il frammento di memoria che si dimentica ogni volta nell'atto di dire *io*'⁸²³. Naipaul, da questa prospettiva, non fa altro che tentare di riportare alla luce il subalterno, ovvero ciò che è stato escluso dalle narrazioni del potere, i 'gaps'⁸²⁴ di ogni racconto, allo scopo di riscrivere la storia e rinnovare, così, la memoria funzionale. È così che il lavoro dello scrittore si inserisce a pieno titolo

⁸¹¹ G. Vattimo, 'Dialettica, differenza, pensiero debole', in G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *op. cit.*, pp. 12-28, pp. 15-16.

⁸¹² *Ibidem*.

⁸¹³ V. S. Naipaul, *Among the Believers. An Islamic Journey*, New York, Vintage, 1982, p. 1.

⁸¹⁴ G. Vattimo, 'Dialettica, differenza, pensiero debole', *cit.*, pp. 15-16.

⁸¹⁵ Cfr. Capitolo secondo della seconda parte.

⁸¹⁶ A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, *cit.*, p. 148.

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ *Idem*, p. 153.

⁸²⁰ *Ibidem*.

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, *cit.*, p. 134.

⁸²³ *Ibidem*.

⁸²⁴ V. S. Naipaul, *A Turn in the South*, *cit.*, p. 86.

nel progetto di messa in discussione della conoscenza storica occidentale e dei suoi discorsi. Il suo scopo, infatti, è quello di mettere insieme i fili di quella che Foucault ha definito 'effective history' che differisce dalla storia tradizionale 'in being without constants'⁸²⁵. Come afferma Foucault:

history becomes effective to the degree that it introduces discontinuity into our very being— a sit divides our emotions, dramatizes our instincts, multiplies our body and set sit against itself. Effective history deprives the self of the reassuring stability of life and nature, and it will not permit itself of the reassuring stability of life and nature, and it will not permit itself to be transported by a voiceless obstinacy toward a millennial ending. It will uproot its traditional foundations and relentlessly disrupt its pretended continuity⁸²⁶.

La 'effective history', di cui il filosofo si fa portavoce, mina completamente le basi della razionalità narrativa di ogni costruzione identitaria. Essa ha il pregio di smantellare la visione continua e accumulativa della storia, così come comunemente intesa, e lo fa guardando al passato, come l'angelo di Klee, in modo da poter afferrare, con 'un balzo di tigre'⁸²⁷, ciò che è andato perso e che può fornire gli elementi necessari affinché si abbia un cambiamento culturale. Il passato, allora, cessa di essere 'un'immagine eterna'⁸²⁸.

4.3 Il volto dell'altro

Oltre a mettere in discussione la visione lineare e unitaria della storia, così come prospettata dai vincitori, Naipaul fronteggia i 'discorsi' degli ex-colonizzatori anche contestando l'assunto, tipicamente occidentale, per cui essere equivale ad avere e a possedere (declinato nelle diverse accezioni di possedere una casa, una nazione, eccetera) e, se nei primi testi appare più discreto e riluttante, nei lavori della maturità diventa sempre più intransigente. Nelle prossime pagine, in particolare, si tenterà di fare un breve *excursus* di questa parabola prendendo in considerazione uno dei primi testi di Naipaul, ovvero *A House for Mr. Biswas*, considerato da molti come il suo capolavoro, fino ad alcuni testi più recenti.

In riferimento al suo capolavoro, è bene rilevare come il protagonista del testo, Biswas, sembri essere votato alla più assoluta impermanenza, un'impermanenza talmente sostanziale alla sua persona da non riguardare solo gli oggetti e i luoghi in cui opera, ma anche la sfera dei rapporti personali e dei legami interpersonali. Per ciò che concerne le case e i luoghi in cui egli è vissuto si prenda in considerazione il passo seguente:

He had lived in many houses. And how easy it was to think of those houses without him! At this moment Pundit Jairam would be at the meeting or he would be eating at home, looking forward to an evening with his books. Soanie stood in the doorway, darkening the room, waiting for the least gesture of command. In Tara's back verandah Ajodha sat relaxed in his rocking chair, his eyes closed, listening perhaps to That body of Yours *being read* by Rabadat, who sat at an awkward angle, trying to hide the smell of drink and tobacco

⁸²⁵ M. Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', cit., p. 153.

⁸²⁶ *Idem*, p. 154.

⁸²⁷ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 84.

⁸²⁸ *Ibidem*.

on his breath. Tara was about, harrying the yard boy or the servant girl, harrying somebody. In none of these places he was being missed because in none of these places had he ever been more than a visitor, an upsetter of routine. Was Bipti thinking of him in the back trace? But she herself was a derelict. And, even more remote, that house of mud and grass in the swamplands: probably pulled down now and ploughed up. Beyond that, a void. There was nothing to speak of him⁸²⁹.

Nessuna delle case abitate da Biswas porta un'impronta o un segno che possa, in una qualche misura, essere ricondotto a lui: 'there was nothing to speak of him'. Ciò soprattutto perché 'in none of these places had he ever been more than a visitor'. Il senso di vuoto, 'void' nel testo, che domina Biswas è dovuto, quindi, per lo più, alla sua incapacità di mettere radici e di modificare i luoghi che abita, facendo sì che avvenga quella trasformazione da 'caos' in 'cosmo' di cui parla Eliade⁸³⁰.

Inoltre, egli non sembra essere in grado di intessere dei rapporti reali con chi gli sta intorno, nella fattispecie i membri della famiglia che ha acquisito sposando Shama, tanto è vero che non è percepito come uno di loro, ma come un semplice visitatore. L'indifferenza che lamenta Biswas è dovuta, probabilmente, alla sua incapacità di adeguarsi alla filosofia della famiglia, che non pare tenere in considerazione il singolo. Hanuman House si configura, infatti, come 'an organism that possessed a life, strength and power to comfort which was quite separate from the individuals who composed it'⁸³¹. La famiglia Tulsi è un organismo completo e autonomo, dotato di vita propria, a prescindere dai suoi membri. Proprio come nelle comunità nazionali, in questa unità familiare ciò che conta è il tutto, più che il particolare. Si tratta di una 'disintegrating and indifferent family'⁸³², che non pensa al singolo, e, anzi, disintegra ogni personalità in nome del 'tutto'. Le argomentazioni di Heidegger, a tal proposito, possono essere illuminanti. Come nota il filosofo,

se pensiamo il *coappartenere* (*das Zusammengehören*) nei termini abituali, allora, come già indica l'accentazione della parola, il senso dell'appartenere (*gehören*) è determinato in base al 'co', all'insieme, (*das Zusammen*), cioè alla sua unità. In tal caso, appartenere significa essere inserito e correlato nell'ordinamento di un 'insieme', sistemato nell'unità di un molteplice, composto nell'unità del sistema, mediato tramite il centro unificante di una sintesi che dà la misura⁸³³.

Nell'accezione comune del termine, così come delineata da Heidegger, il 'co-appartenere' è dato in relazione all'unità, ovvero a un centro unificante che non lascia spazio ai suoi membri, all'eccezione. Come da tradizione occidentale, è il principio unificatore (l'essere da cui tutto deriva, il centro) che conta. In questa prospettiva, la differenza non è debitamente tenuta in considerazione:

ciò che è veramente impensato nella tradizione occidentale, a partire da Platone, è la differenza; la differenza che è insita in ogni creatura in quanto singolare è quella differenza impressa nella carne che fa di

⁸²⁹ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 125.

⁸³⁰ Cfr. Capitolo quarto della prima parte del presente lavoro.

⁸³¹ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 289.

⁸³² *Idem*, p. 11.

⁸³³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 34-35.

ogni creatura non il genere umano ma una creatura (...). La storia occidentale a partire dalla metafisica ha invece costruito la differenza come differenziazione, e l'ha tradotta in una forma di dominio⁸³⁴.

Nelle parole di Cavarero, nella storia del pensiero occidentale, piuttosto che tematizzare la differenza (di cui ogni creatura, nella propria singolare fisicità, è rappresentante), si è sempre preferito introdurre la pratica della 'differenziazione', che implica, al contrario, la classificazione degli esseri umani rispetto a un modello. Da questa prospettiva, Biswas sembra porsi in netta opposizione rispetto a questa logica di affiliazione, in quanto ne percepisce la fallacia. Per usare ancora le parole di Heidegger, infatti, 'il co-appartenere può essere pensato come *co-appartenere* (*Zusammengehören*), e ciò vuol dire che il 'co', l'insieme, è ora determinato in base all'appartenere'⁸³⁵. Si tratta di una 'possibilità di non rappresentare più l'appartenente in base all'unità dell'insieme, bensì di esperire l'insieme in base all'appartenere'⁸³⁶.

Se si prende in considerazione questa seconda accezione del termine, anche il valore da dare all'ospitalità assume dei connotati diversi. Per praticare un'ospitalità che sia degna di questo nome, infatti, è necessario che la differenza venga riconosciuta e 'ascoltata'. In particolare, non bisogna né possedere né essere posseduti, altrimenti l'attrazione nei confronti dell'altro scema e il legame viene meno. È così che, per usare le parole di Irigaray:

il due deve essere mantenuto. L'uno non può appropriarsi dell'altro, trattenerlo come una parte di sé o possederlo come oggetto o cosa del suo mondo; né l'altro può abbandonare il suo sé all'uno, dimenticarlo nell'uno— anzi l'Uno— rinunciando a compiere il suo proprio destino. Se l'uno e l'altro non sono salvaguardati nella propria differenza, il desiderio fra loro deperisce⁸³⁷.

L'accoglienza incondizionata dell'altro, quindi, si accompagna, al desiderio del mantenimento delle sue caratteristiche peculiari. Non si deve pretendere che l'altro perda le peculiarità che lo contraddistinguono, diventando comprensibile, e, quindi, 'trasparente'. Manteneendo la sua 'opacità'⁸³⁸ (che 'ne favorisce alcune essenze'⁸³⁹), l'alterità diventa 'illegibilità'⁸⁴⁰. A tal proposito, Butler afferma:

nella misura in cui chiediamo di conoscere l'altro, o chiediamo che l'altro dica, una volta per tutte e in modo definitivo, chi lui o lei sia, sarà necessario non aspettarsi una risposta che possa davvero soddisfarci. Solo non aspirando a tutti i costi a una risposta esaustiva, e lasciando che la domanda resti aperta, che addirittura continui ad insistere, noi lasceremo davvero vivere l'altro— dal momento che la vita può essere intesa proprio come ciò che eccede ogni tentativo di dar conto di essa. Se lasciar vivere l'altro è parte essenziale di ogni definizione etica del riconoscimento, allora questa versione del riconoscimento si fonderà

⁸³⁴ A. Cavarero, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, cit., pp. 75-76.

⁸³⁵ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 35.

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ L. Irigaray, *Condividere il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 87.

⁸³⁸ É. Glissant, *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, cit.

⁸³⁹ *Idem*, p. 70.

⁸⁴⁰ E. Lévinas, 'The Trace of the Other', in M. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 345-359, p. 359.

meno sulla conoscenza che sulla percezione e l'assunzione consapevole di limiti epistemici, di certe pretese di verità⁸⁴¹.

Il desiderio di conoscenza dell'altro non deve essere mai soddisfatto, poiché, nel momento in cui si sono avute delle risposte soddisfacenti circa l'essenza di chi si ha di fronte, si cessa di interrogarsi e di interrogarlo. Solo così facendo, si avrà un desiderio etico dell'alterità, in quanto 'il desiderio sarà sempre obbligato a tenersi vivo come desiderio, a non risolversi mai come qualcosa di soddisfatto'⁸⁴². Come scrive Nancy:

bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto di ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile⁸⁴³.

Né a livello logico, né a livello etico, è ammissibile che lo straniero, dopo esser stato accolto, perda la sua estraneità. L'elemento estraneo deve comunque essere mantenuto:

Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di 'naturalizzarsi' semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta un'intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine dell'intimità⁸⁴⁴.

Lo straniero, paradossalmente, deve esser sempre 'senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine', ovvero non deve assimilarsi o naturalizzarsi. Solo in questo modo, infatti, la sua venuta è continua: 'altrimenti l'estraneità dello straniero viene riassorbita prima ancora che lui stesso abbia varcato la soglia; e non è più in questione. Accogliere lo straniero deve esser anche provare la sua intrusione'⁸⁴⁵. Per Nancy, se lo straniero rimane tale per tutto il tempo in cui rimane, allora la sua venuta avrà sempre luogo, in quanto egli continuerà a provocare l'inquietudine iniziale, ovvero quello spaesamento produttivo che consente la messa in discussione della propria identità. Rinunciando al tentativo di naturalizzarsi al luogo in cui è venuto, egli sarà, allora, veramente un 'soggetto inappropriato'⁸⁴⁶. Accogliere, paradossalmente, vuol dire provare continuamente l'intrusione dell'altro.

Detto ciò, è comprensibile perché Biswas non possa dirsi veramente accettato nel tessuto della famiglia acquisita. La sua mancata accettazione, che si traduce essenzialmente nel desiderio di annichilire la sua personalità, è palese nel passo che segue:

... at Hanuman House, in the press of daughters, sons-in-law and children. He began to feel lost, unimportant and even frightened. No one particularly noticed him. Sometimes, during the general feeding, he might be included; but as yet he had no wife to single him out for attention, to do the little services he

⁸⁴¹ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 61.

⁸⁴² *Ibidem*.

⁸⁴³ J. L. Nancy, *L'intruso*, Napoli, Cronopio, 2000, p. 11.

⁸⁴⁴ *Ibidem*.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ Inteso nella sua duplice valenza di soggetto che non è appropriato al contesto e di soggetto di cui non ci si può appropriare perché irriducibilmente altro. Cfr. T. M. Trinh, 'Inappropriate/d Artificiality', *WEB*, 19/07/2006.

saw Shama's sisters doing for their husbands: the ready ladle, the queries, the formal concern. Shama he seldom saw. And when he did, she ostentatiously ignored him⁸⁴⁷.

Poco dopo il trasferimento a Hanuman House, l'atteggiamento dei membri della famiglia nei confronti del protagonista del romanzo si manifesta nella sua tragicità in quanto egli inizia ad essere ignorato: 'no one particularly noticed him'. Anche la moglie, diversamente dalle cognate nei confronti dei rispettivi mariti, sembra non prestargli molta attenzione, 'she ostentatiously ignored him'. Si legge, ancora, nel testo:

He was strained and irritable when he went back to Hanuman House. The aggrieved and aggressive stares he received in the hall reminded him of his morning triumph. All this joy at that had turned into disgust at his condition. The campaign against the Tulsis, which he had been conducting with such pleasure, now seemed pointless and degrading. Suppose, Mr. Biswas thought in the long room, suppose that at one world I could just disappear from this room, what would remain to speak of me? A few clothes, a few books. The shouts and thumps in the hall would continue; the *puja* would be done; in the morning the Tulsi store would open its doors⁸⁴⁸.

Biswas nota come la sua assenza (o la sua presenza) non conti molto in casa Tulsi e che, se dovesse morire improvvisamente, la vita in casa Hanuman continuerebbe come se nulla fosse, nell'indifferenza generale⁸⁴⁹. La serietà della situazione è sottolineata dal fatto che l'accoglienza è molto fredda anche dopo il suo ritorno, in seguito a un periodo di assenza causato da una lite con la moglie:

No other comment was made. He had expected to be met by silence, stares, hostility and perhaps a little fear. He got the stares; the noise continued, the fear was. Of course, only a wild hope, and he couldn't be sure of the hostility. The interest in his absence or return, not Seth, not Mrs Tulsi. Both of whom continued, as they had done even before he left, hardly to notice him. He heard nothing about the visits of Bipti and Tara. The house was too full, too busy; such events were insignificant because he mattered little to the house⁸⁵⁰.

Il ritorno di Biswas, nel rumore generale della vita a casa Tulsi, sembra non rivestire alcuna importanza e ciò rivela come la famiglia non tenga per niente in conto la valenza etica dell'incontro e dell'ospitalità: incontrare l'alterità dovrebbe rappresentare, infatti, un dovere etico e un modo di essere. Come scrive Derrida:

culture itself and not simply one ethics amongst others. Insofar as it has to do with the *ethos*, that is, the residence, one's home, the familiar place of dwelling, in as much as it is a manner of being there, the

⁸⁴⁷ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 91.

⁸⁴⁸ *Idem*, p. 125.

⁸⁴⁹ La sensazione di isolamento e di esclusione provata da Biswas è manifestata anche da molti altri personaggi nei testi di Naipaul. Tra cui, per esempio, l'io narrante in *Miguel Street*, che, appena ritornato nel quartiere della sua adolescenza, prima di partire per un nuovo viaggio, che lo porterà definitivamente lontano da casa, afferma: 'I was disappointed. Not only by Hat's cool reception. Disappointed because although I had been away, destined to be gone for good, everything was going on just as before, with nothing to indicate my absence'⁸⁴⁹, (V. S. Naipaul, *Miguel Street*, cit., p. 175).

⁸⁵⁰ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 97.

manner in which we relate to ourselves and to others, to others as our own or as foreigners, *ethics is hospitality*; ethics is so thoroughly coextensive with the experience of hospitality⁸⁵¹.

Per il filosofo francese, l'etica è una parte centrale dell'ospitalità, tanto da poter affermare che i due termini sono sinonimi. Essere accoglienti e ospitali dovrebbe rappresentare un *modus vivendi*, 'the residence, one's home, the familiar place of dwelling'⁸⁵². È necessario, quindi, mettersi in relazione all'altro in maniera gratuita e 'liturgica', per usare un aggettivo caro a Lévinas, che afferma:

I should like to fix the work of the same as a movement without return of the same to the other with a Greek term which in its primary meaning indicates the exercise of an office that is not only gratuitous, but that requires, on the part of him that exercise it, a putting out of funds at a loss. I would like to fix it within the term 'liturgy'. We must for the moment remove from this term every religious signification, even if a certain idea of god should become visible, as a trace, at the end of our analysis. Liturgy, as an absolutely patient action, does not take its place as a cult alongside of works and of ethics. It is ethics itself⁸⁵³.

L'accostarsi all'altro si configura, allora, come atto liturgico, paziente, che (come intende sottolineare l'etimo della parola) si tinge anche di sensazioni dolorose, e, quindi, non ha niente a che vedere con il culto o la religione, se non per il principio per cui l'altro implica una responsabilità morale e anche giuridica. Come ricorda Agamben, infatti, il termine 'responsabilità' deriva dal latino *spondeo* e 'significa portarsi garante per qualcuno (o per sé) di qualcosa di fronte a qualcuno'⁸⁵⁴. Ne deriva che il gesto dell'assumere responsabilità indica 'l'ob-ligarsi, il consegnarsi in prigionia per garantire un debito'⁸⁵⁵. Ospitalità, da questa prospettiva, si configura come dovere, ma anche come diritto. Come afferma Derrida 'we have been eager to propose simultaneously, beyond the old word, an original concept of hospitality, of the duty (devoir) of hospitality, and of the right (droit) to hospitality'⁸⁵⁶. È doveroso accogliere e bisogna godere del diritto di essere accolti. L'altro e il suo volto, infatti, rendono chi accoglie responsabile nei confronti di chi necessita accoglienza. Come afferma Lévinas, 'the I before another is infinitely responsible'⁸⁵⁷. E ancora:

la faccia, il volto, è il fatto che una realtà mi è opposta (...), L'opposizione del volto, che non è l'opposizione di una forza, non è l'ostilità. È un'opposizione pacifica: ma in essa la pace non è in alcun modo una guerra sospesa, una violenza semplicemente trattenuta, al contrario, la violenza consiste nell'ignorare quest'opposizione, nell'ignorare il volto dell'essere, nell'evitare il suo sguardo, e nell'intravedere l'angolazione attraverso cui il *non* iscritto sulla faccia– iscritto però sulla faccia per il semplice fatto ch'essa è faccia– diventa una forza ostile o sottomessa⁸⁵⁸.

Ignorare il volto dell'altro è compiere, di conseguenza, una violenza.

Tuttavia, ciò poco importa ai Tulsì. L'obiettivo principale della famiglia è, infatti, quello di preservare la sua integrità e la sua purezza. Tutto il resto passa in secondo piano. Che i Tulsì

⁸⁵¹ J. Derrida, 'On Cosmopolitanism', cit., pp. 16-17.

⁸⁵² *Ibidem*.

⁸⁵³ E. Lévinas, 'The Trace of the Other', cit., pp. 349-350.

⁸⁵⁴ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 20.

⁸⁵⁵ *Ibidem*.

⁸⁵⁶ J. Derrida, 'On Cosmopolitanism', cit., p. 5.

⁸⁵⁷ E. Lévinas, 'The Trace of the Other', cit., p. 353.

⁸⁵⁸ E. Lévinas, 'Libertà e comando', in F. Ciaramelli (a cura di), *L'etica come filosofia prima*, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 22-23.

abbiano sposato una visione 'forte' della loro famiglia è dimostrato, non a caso, dalla descrizione della casa in cui essi vivono. Si legge, infatti, nel testo:

among the tumbledown timber-and-corrugated iron buildings in the High Street at Arwacas, Hanuman House stood like an alien white fortress. The concrete walls looked as thick as they were, and when the narrow doors of the Tulsi store on the ground floor were closed the House became bulky, impregnable and blank. The side walls were windowless, and on the upper two floors the windows were mere slits in the façade⁸⁵⁹.

Hanuman House si presenta come una vera e propria fortezza, 'a white fortress', proprio come le fortezze identitarie di cui si è parlato nella prima parte del presente lavoro. Non a caso, la costruzione in questione è bianca e il bianco, come è noto, è generalmente associato al potere. Da una parte, essa protegge perché, come afferma Bachelard, 'la maison, dans la vie de l'homme, évince des contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispensé. Elle maintient l'homme à travers les orage du ciel et les orages de la vie'⁸⁶⁰. In quanto forza unificatrice, la casa, proprio come Hanuman House, mette al sicuro dalle tempeste ed è paragonabile alla culla originaria di ognuno. Tuttavia, se, da un lato, essa dona sicurezza a chi vi abita, dall'altro intrappola. Questa ambivalenza è rappresentata nel romanzo dalla conformazione stessa di Hanuman House. Essa assume, infatti, i tratti di un'unità compatta, 'bulky, impregnable and blank', che non ha nessun interesse ad aprirsi all'esterno, tanto è vero che la struttura dell'edificio presenta pochissime finestre e le porte sono strette. L'impenetrabilità dell'abitazione, nonché quella della famiglia, fa sì che Biswas percepisca la vita familiare a casa Tulsi come una vera e propria trappola. A tal proposito, si legge: 'he was "trapped" in a "hole". "Trap", she heard him say over and over. "That's what you and your family do to me trap me in this hole"'⁸⁶¹. La famiglia, e metaforicamente anche ogni altro tipo di legame⁸⁶², diventa così una trappola per il protagonista⁸⁶³.

Inoltre, non accettando i suoi dettami (soprattutto in riferimento all'annichilimento che la famiglia richiede ai suoi membri in nome dell'unità e della compattezza del nucleo familiare), Biswas diventa un traditore: 'His status there was now fixed. He was troublesome and disloyal, and could not be trusted. He was weak and therefore contemptible'⁸⁶⁴. Da questa prospettiva, il protagonista non è che un *outsider*, l'elemento debole della catena, che può rivelare, con i suoi comportamenti contrari alla filosofia dei Tulsi, le vulnerabilità del tessuto familiare. Rispetto a lui,

⁸⁵⁹ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 77.

⁸⁶⁰ G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 31.

⁸⁶¹ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 213.

⁸⁶² Il sentimento di intrappolamento percepito in casa Tulsi si riverbera, poi, anche a livello matrimoniale. Ritornando a Pagotes, infatti, il protagonista, essendo apostrofato 'married man' per strada, constata amaramente di non avere scampo: 'he was married. Nothing now, except death, could change that', (V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 95).

⁸⁶³ Come nota Naipaul, inoltre, questo atteggiamento è tipico della comunità indiana. Si legge in *The Middle Passage*: 'More important than religion was his family organization, as enclosing self-sufficient world absorbed with its quarrels and jealousies, as difficult for the outsider to penetrate as for one of its members to escape. It protected and imprisoned, a static world, awaiting decay' (V. S. Naipaul, *The Middle Passage*, cit., p. 79).

⁸⁶⁴ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 97.

infatti, tutti gli altri membri sembrano aver accettato la filosofia della famiglia. Per esempio, Shama incarna tutto quello che manca a Biswas:

Shama was a puzzle. Within the girl who had served in the Tulsi store and romped up and down the staircase of Hanuman House, the wit, the prakster, there were other Shamas, fully grown, it seemed, just waiting to be released: the wife, the housekeeper, and now the mother (...). For there was no doubt that this was what Shama expected from life: to be taken through every stage, to fulfill every function, to have her share of the established emotions: joy at birth or marriage, distress during illness and hardship, grief at a death. Life, to be full, had to be this established pattern of sensation. Grief and joy, both equally awaited, were one. For Shama and her sisters and women like them, ambition, if the word could be used, was a series of negatives: not to be unmarried, not to be childless, not to be an undutiful daughter, sister, wife, mother, widow⁸⁶⁵.

Shama sembra esser nata per appartenere a un nucleo e per assolvere a tutte le funzioni che la vita comunitaria prevede. Si tratta di una donna che non aspetta altro che essere accompagnata e portata in tutti quegli stadi che una donna, tradizionalmente, deve attraversare per potersi dire tale all'interno di una comunità. La sua massima ambizione, non a caso, è quella di non tradire i legami della comunità con atteggiamenti che potrebbero inficiare, sia fattivamente che simbolicamente, la purezza e la prosecuzione della linea familiare. Biswas, dal suo canto, non può garantirle il suo appoggio in tal senso; egli, infatti, sa che non potrà mai soccombere alla visione totalizzante dei Tulsi.

4.4 Essere e avere

L'unica pecca di Biswas, tuttavia, è quella di convincersi che il modo precipuo per svincolarsi dalla famiglia e dai suoi dettami sia quello di possedere una casa tutta sua. Paradossalmente, egli tenta di sfuggire ai Tulsi appropriandosi del loro pensiero. La famiglia, infatti, avvicina l'essere all'avere: si è nella misura in cui si ha. La sezione che descrive il momento in cui Biswas decide di andare via da casa Tulsi, non a caso, è riassunta da Naipaul con le seguenti parole: 'in a tremendous temper Mr. Biswas began packing his brushes and clothes. "Yes, take up your clothes and go", Shama said. "You came to this house with nothing but a pair of cheap khaki trousers and a dirty old shirt"⁸⁶⁶. Come si evince dalle parole di Shama, è il possesso, nella concezione dei Tulsi, che rende Biswas *qualcuno*. Il non avere implica, invece, la necessarietà dell'assoggettamento e della sottomissione. Ancora, in un altro passo del romanzo, si legge: 'Mr. Biswas had no money or position. He was expected to become a Tulsi'⁸⁶⁷. Non possedendo niente, non avendo neanche del denaro, e sposando Shama, Biswas non può far altro che sottomettersi alla famiglia acquisita. Avendo assimilato questo aspetto culturale dei Tulsi, egli finisce con il ritenere che il possedere una casa sia il modo migliore per affermare la propria dignità di essere umano e la sua creaturalità:

How terrible it would have been, at this time, to be without it: to have died among the Tulsis, amid the squalor of that large, disintegrating and indifferent family; to have left Shama and the children among

⁸⁶⁵ *Idem*, p. 153.

⁸⁶⁶ *Idem*, p. 93.

⁸⁶⁷ *Ibidem*.

them, in one room; worse, to have lived without even attempting to lay claim to one's portion of the earth; to have lived and died as one had been born, unnecessary and unaccommodated⁸⁶⁸.

Rivendicare come proprio un qualsiasi pezzo di terra, 'to lay claim to one's portion of the earth', si configura, allora, come un modo per evitare di vivere e morire da 'unnecessary and unaccommodated', come se, rispetto alla nascita, non si avesse fatto alcun progresso. Come spiega Chancé, infatti, 'l'homme *unaccommodated* est, philosophiquement, l'homme à sa naissance, démunis, sans protection, totalement nu'⁸⁶⁹, esposto alla violenza altrui e dipendente da chi gli sta intorno. È così che Biswas, 'une sorte d'anti Lear'⁸⁷⁰, tenta di attuare il percorso inverso rispetto al noto re della letteratura inglese cui fa riferimento. La rivendicazione di Biswas è, quindi, paradossale. Per usare le parole di Butler, 'il suo atto non è mai pienamente suo'⁸⁷¹. Ciò sia perché il protagonista 'agisce in aperta sfida della legge, ma anche perché assume la voce della legge quando agisce contro la legge'⁸⁷². È così che 'la rivendicazione diventa un atto che ripete l'atto che afferma'⁸⁷³. Biswas, proprio come Antigone per Butler, 'conquista la propria autonomia appropriandosi della voce autorevole di colui cui resiste, un'appropriazione che reca in sé le tracce di un rifiuto e, al contempo, di un'assimilazione di quella stessa autorità'⁸⁷⁴. A ciò si aggiunge, inoltre, che il tentativo di allontanarsi dallo stato di vulnerabilità implica una deriva verso l'autoaffermazione totalitaria. È necessario, al contrario, accettare e riscoprire il proprio essere vulnerabili, in quanto, come afferma Butler, bisogna insistere sull'esistenza di una 'common human vulnerability, one that emerges with life itself'⁸⁷⁵. Capire che la vulnerabilità è consustanziale all'essere umano fin dalla nascita, infatti,

può offrirci l'opportunità di comprendere come nessuno di noi sia totalmente delimitato, assolutamente separato, e come si sia invece tutti costitutivamente, epidermicamente, affidati gli uni agli altri. Si tratta di una situazione che non abbiamo scelto, e che anzi costituisce l'orizzonte stesso delle nostre scelte e la base stessa della nostra responsabilità⁸⁷⁶.

La violenza, da questa prospettiva, palesando la vulnerabilità dell'essere umano, costringe a rivedere la propria posizione nel mondo. Essa, in particolare, non può più essere volta alla propria affermazione, ma alla relazione e all'affidamento reciproco che presuppongono la cura e il rispetto.

Il desiderio di indipendenza vagheggiato da Biswas, proprio in virtù delle sue modalità di realizzazione, è votato, quindi, allo scacco. La prima abitazione in cui Biswas si trasferisce con la moglie e i figli, infatti, non è che una catapecchia. Essa, 'a long, straggling settlements of mud huts

⁸⁶⁸ *Idem*, p. 11.

⁸⁶⁹ D. Chancé, *Les Fils de Lear: É. Glissant (Martinique), V.S. Naipaul (Trinidad), J. E. Wideman (États-Unis)*, Paris, Karthala, 2003, p. 12.

⁸⁷⁰ *Idem*, p. 9.

⁸⁷¹ J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, cit., p. 24.

⁸⁷² *Ibidem*.

⁸⁷³ *Ibidem*.

⁸⁷⁴ *Idem*, p. 25.

⁸⁷⁵ J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, cit., p. 31.

⁸⁷⁶ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 136.

in the heart of the sugarcane area⁸⁷⁷, dal nome alquanto allusivo di 'The Chase', non garantisce a Biswas la possibilità di esprimere pienamente se stesso, né di essere felice. Oltre che essere fatiscente, essa non è di proprietà del protagonista, ma, ancora una volta, dei Tulsi.

... and that was what Mr. Biswas continued to feel about their venture: that it was temporary and not quite real, and it didn't matter how it was arranged. He had felt that on the first afternoon; and the feeling lasted until he left The Chase. Real life was to begin for them soon, and elsewhere. The Chase was a pause, a preparation⁸⁷⁸.

Anche in questo caso, 'the Chase' è percepita da Biswas come transitoria e momentanea e diventa, nei suoi sogni, un pausa, il luogo dell'attesa prima di trasferirsi definitivamente nella casa definitiva e 'real'⁸⁷⁹. Non a caso, i coniugi decidono di non apportare nessuna miglioria all'abitazione:

never ceasing to believe that their stay at the Chase was only temporary, he had made no improvements. The kitchen remained askew and rickety; he did not wall off part of the gallery to make a new room; and he had not thought it worth while to plant trees that would bear flowers or fruit in two or three years⁸⁸⁰.

Da ciò emerge uno dei tratti più interessanti di Biswas, ovvero il suo lasciarsi andare, proprio come gli indiani a Trinidad, al 'withdrawal'. In effetti, piuttosto che godere delle gioie presenti, egli preferisce differire, per usare un termine caro a Derrida, il godimento a un futuro imprecisato, lasciandosi sfuggire i momenti di felicità. Egli sviluppa, così, una vera e propria filosofia dell'attesa: 'but he never ceased to worry. He no longer simply lived. He had begun to wait, not only for love, but for the world to yield its sweetness and romance. He deferred all his pleasure in life until that day'⁸⁸¹. La felicità, alla fine, arriva: 'and now at the end he found himself in his own house, on his own half-lot of land, his own portion of the earth. That he should have been responsible for this seemed to him, on these last months, stupendous'⁸⁸². Nonostante le responsabilità che comporta il possedere una casa, Biswas prova una gioia immensa. Tuttavia, essa si rivela fittizia, in quanto il protagonista è colto dalla morte dopo pochi mesi dal trasferimento nella 'sua' casa. Come suggerisce Ilona, quella di Naipaul è una comicità che, nel caso soprattutto di Biswas, lascia

⁸⁷⁷ V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 135.

⁸⁷⁸ *Idem*, p. 140.

⁸⁷⁹ Non a caso, Biswas ha delle idee molto chiare in merito alle caratteristiche che una sua ipotetica casa deve avere. Tra esse, una certa concretezza. Si legge nel testo: 'he had thought deeply about this house, and knew exactly what he wanted. He wanted, in the first place, a real house, made with real materials. He didn't want mud for walls, earth for floor. True branches for rafters, and grass for roofs. He wanted wooden walls, all tongue-and-groove. He wanted a galvanized iron roof and a wooden ceiling (...). The house would stand on tall concrete pillars so that he would get two floors instead of one, and the way would be left open for future development', (V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 201).

⁸⁸⁰ *Idem*, p. 178.

⁸⁸¹ *Idem*, p. 76.

⁸⁸² V. S. Naipaul, *A House for Mr. Biswas*, cit., p. 6.

l'amaro in bocca⁸⁸³, ma che fa intuire come il desiderio di possedere, nelle sue molteplici accezioni, sia una semplice vanità.

4.5 *Hotel life*

Se nei romanzi iniziali Naipaul e i protagonisti dei suoi testi sembrano accusare maggiormente il peso di non avere una patria (tanto che essi tentano, seppur in modo diverso, di crearsela o ricrearsela⁸⁸⁴) e credono che, lottando, possano giungere ad averne una, nei romanzi più tardi, al contrario, si giunge alla chiara consapevolezza del contrario. Nei testi della maturità, la sgradevolezza che spesso comporta una vita all'insegna della 'homelessness' appare svanire del tutto per lasciare posto a un certo compiacimento. Per esempio, Willie, protagonista di *Magic Seeds*⁸⁸⁵, pur essendo cosciente di essere un esiliato cronico, tanto che non fa che ripetere 'I don't know where I can go'⁸⁸⁶, sembra quasi compiacersi del suo *status*:

... it had begun many years before, in Berlin. Another world. He was living there in a temporary half-and-half way with his sister Sarojinj. After Africa it had been a great refreshment, this new kind of protected life, being almost a tourist, without demands and without anxiety. It had to end, of course; and it began to end the day Sarojini said to him, 'you've been here for six months. I may not be able to get your visa renewed again. You know what that means. You may not be able to stay here. That's the world is made. You can't object to it. You've got to start thinking of moving on. Do you have any idea of where you can go? Is there anything you feel you want to do?'⁸⁸⁷.

Dopo aver lasciato l'Africa e aver trascorso sei mesi a Berlino dalla sorella, Willie, non potendo più rinnovare il permesso di soggiorno, si trova davanti all'interrogativo di dove andare, senza riuscire, però, a scioglierlo. Se potesse, egli continuerebbe a vivere con la sorella in un 'half and half way'. Sarojini, infatti, lo vizia e gli consente di vivere 'without demands and without anxiety', in una sorta di 'protected life' in cui non ha nessuna responsabilità. La sua vita, infatti, è paragonata a quella di un turista in un *hotel*: egli non solo non è oppresso da problemi e pensieri, ma non ha neanche gli obblighi e le restrizioni che una vita radicata imporrebbe. L'uso del termine 'tourist' non è casuale: nonostante i termini relativi al viaggio vengano spesso usati in modo

⁸⁸³ Cfr. A. Ilona, "Laughing through the Tears": Mockery and Self-Representation in V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas* and Earl Lovelace's *The Dragon Can't Dance*, in S. Reichl, M. Stein (eds), *Cheeky Fictions. Laughter and Postcolonial*, Amsterdam, New York, 2005, pp. 43-60.

⁸⁸⁴ McDonald, in particolare, legge, nelle 'imprese' di Biswas, Singh e Ganesh, delle azioni simboliche attraverso cui essi tentano di rimettere insieme, anche se in modo diverso, i brandelli della loro identità. Singh, per tutto il corso della sua vita, si sposta alla ricerca di un posto in cui potersi dire a casa. Da Isabella, l'isola in cui è nato e cresciuto, va a Londra. Da qui si reca in India e, infine, ritorna a Isabella con la consapevolezza di essere senza radici, che il suo esilio non è fisico ma spirituale, e si configura come un vero e proprio *shipwreck*; Biswas, allo stesso modo, tenta di costruire, ma in vano, una casa tutta sua; Ganesh, infine, ha la pretesa di ricostruire in patria i riti originari indiani. Pur riuscendoci, si rende conto, però che, non appena lui va via, tutto va al macero. (Cfr. B. F. Macdonald, 'Symbolic Action in Three of V. S. Naipaul's Novels', *The Journal of Commonwealth Literature*, 9, 3, 1975, pp. 41-52).

⁸⁸⁵ V. S. Naipaul, *Magic Seeds*, New York, Vintage, 2005.

⁸⁸⁶ *Idem*, p. 5.

⁸⁸⁷ *Ibidem*.

interscambiabile, essi hanno spesso delle sfumature di significato rilevanti. Nello specifico, turismo e viaggio sono nettamente contrapposti. Come afferma Bauman, infatti:

il turismo culturale accresce il sapere, il turismo sportivo rimette in forma, ma senza che ad essi sia mai associata l'idea di una trasformazione essenziale dell'essere. L'ideale della comunicazione è l'istantaneità, mentre il viaggiatore se la prende comoda, coniuga i tempi, spera, si ricorda. Il turismo può essere oggetto di studio, può contribuire allo scenario di un romanzo, ma il viaggio è analogo alla scrittura, che ne costituisce talvolta il prolungamento. Il turista consuma la propria vita, il viaggiatore la scrive⁸⁸⁸.

Là dove il turista si avvicina con superficialità alla cultura che visita, il viaggiatore intende scoprirla carpandone l'essenza. Se l'attività del viaggiatore è profonda, in quanto richiede un certo impegno, quella del turista è superficiale e si configura come l'epitome dell'irresponsabilità. Il desiderio di Willie di vivere da turista, di conseguenza, ha motivazioni radicate e va letto entro questo orizzonte di senso. Sulla stessa scia, anche in *The Enigma of Arrival*, il radicamento è associato all'oppressione: 'I could think ahead only to the freedom, the freedom of not having a book to write anymore, the freedom to spend each day as I chose, the freedom to move from place to place, to say goodbye. I intended to be a roamer for a while, to live the hotel life'⁸⁸⁹. Non avere legami e vivere la vita come se si abitasse in un albergo, metafora che ricorre anche in questo testo, si configura come una condizione molto proficua in quanto permette di assaporare l'essenza della libertà e della mancanza di impegno e 'commitment'. Ancora, il protagonista di *The Mimic Men*, Ralph Singh, confessa:

I could not, like so many of my fellow exiles, live in a suburban semi-detached house; I could not pretend even to myself to be part of a community or to be putting down roots. I prefer the freedom of my far-out suburban hotel, the absence of responsibility; I like the feeling of impermanence. I am surrounded by houses like those in the photograph I studied in Mr Shylock's attic, and that impulse of sentimentality embarrasses me. I scarcely see those houses now and never think of the people who live in them. I no longer seek to find in the lives of the mean and the oppressed. Hate oppression; fear the oppressed⁸⁹⁰.

Anche in questo caso, Singh è incline a evitare totalmente il mettere radici in un luogo e a far parte di una comunità. La sua posizione è talmente intransigente che egli lascia intendere di provare una sorta di imbarazzo nei confronti di chi, diversamente da lui, dimostra un certo sentimentalismo pensando alla propria casa. Al radicamento, soprattutto se concepito in termini di possesso di una 'semi-detached house', egli preferisce uno stato di 'impermanenza', il vivere in un 'far-out suburban hotel' e godere, così, della più assoluta 'assenza di responsabilità'. Da questa prospettiva, avere una casa non è che un modo per provare una sicurezza che, però, non è che anacronistica e falsa e che non si configura come la maniera più indicata per risollevarsi dall'umiliazione della vita umana cui è stato esposto l'ex-colonizzato. Ognuno, in fondo, appartiene solo a se stesso:

I began to understand at the same time that my anguish about being a man adrift was false, that for me that dream of home and security was nothing more than a dream of isolation, anachronistic and stupid and

⁸⁸⁸ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, cit., p. 63.

⁸⁸⁹ V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, cit., p. 173.

⁸⁹⁰ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, cit., p. 9.

very feeble. I belonged to myself alone. I was going to surrender my manhood to nobody. For someone like me there was only one civilization and one place— London, or a place like it. Every other kind of life was make-believe. Home— what for? To hide 'To bow to our great men? For people to our situation, people led into slavery, that s the biggest trap of all. We have nothing. We solace ourselves with that idea of the great men of our tribe, the Gandhi and the Nehru, and we castrate ourselves. 'Here, take my manhood and invest it for me. Take my manhood and be a greater man yourself, for my sake!' No! I want to be a man myself⁸⁹¹.

Nel passo proposto, in particolare, pur ritenendo che la 'vera' vita sia possibile solo nel cuore dell'ex impero, Singh attua una rivoluzione di pensiero importante. Egli, infatti, diversamente da Biswas, non rivendica il suo diritto all'umanità attraverso il possesso, ma attraverso il nomadismo e l'assenza di radici. Come è stato dimostrato da insigni studiosi, infatti, nella logica occidentale si ha diritto di godere dei diritti fondamentali nella misura in cui si appartiene. Un luogo a cui appartenere è importante in quanto, come nota Arendt, 'the fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and action effective'⁸⁹². Affinché le proprie opinioni e le proprie idee vengano prese in considerazione, diventando 'effective', è necessario avere una comunità. Come scrive Agamben:

La finzione qui implicita è che la *nascita* divenga immediatamente *nazione*, in modo che fra i due termini non possa esservi alcuno scarto. I diritti sono attribuiti all'uomo (o scaturiscono da lui), solo nella misura in cui egli è il fondamento immediatamente dileguante (e che, anzi, non deve mai venire alla luce come tale) del cittadino⁸⁹³.

Si è esseri umani, e non sub-umani, solo nella misura in cui si appartiene a un luogo e si ha la cittadinanza, in quanto, per usare ancora le parole di Arendt, 'the world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human'⁸⁹⁴. Nel momento in cui non si ha più una comunità, nel momento in cui non si appartiene a un dato popolo e non si ha la cittadinanza di nessuno stato, si cessa di avere dei diritti e di essere persone. Da questa prospettiva si capirà come, diversamente da quanto affermato da molti critici e studiosi, Naipaul, alla fine, riesca a prendere le distanze dal pensiero coloniale. Egli, dopo aver a lungo meditato e scritto sulla sua particolare condizione di scrittore de-centrato e 'displaced', ha trovato la via migliore per sfuggire alle maglie del dominio. Ribellandosi alla logica dell'ex-colonizzatore, *zoe* si riappropria del suo posto nel mondo.

⁸⁹¹ *Idem*, 152.

⁸⁹² H. Arendt, *op. cit.*, p. 296.

⁸⁹³ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 142.

⁸⁹⁴ H. Arendt, *op. cit.*, p. 299.

Bibliografia primaria

Naipaul, Vidiadhar Surajprasad, *Mr. Stone and the Knights Companion*, London, Deutsch, 1963.

Idem, *The Middle Passage: Impressions of 5 Societies: British, French and Dutch in the West Indies and South America*, London, Deutsch, 1963.

Idem, 'The Baker's Story', *The Kenyon Review*, 26, 3, 1964, pp. 469-480.

Idem, *The Mystic Masseur*, London, Penguin, 1964.

Idem, *An Area of Darkness*, London, Penguin, 1968.

Idem, *A Flag on the Island*, London, New York, Penguin, 1969.

Idem, 'Anguilla: The Shipwrecked 6000', *The New York Review of Books*, April 24, 1969.

Idem, *A House for Mr. Biswas*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

Idem, 'St. Kitts: Papa and the Power Set', *The New York Review of Books*, May 8, 1969.

Idem, *The Loss of El Dorado*, London, Deutsch, 1969.

Idem, *The Mimic Men*, London, Penguin, 1969.

Idem, *The Suffrage of Elvira*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

Idem, 'Power to the Caribbean People', *The New York Review of Books*, September 3, 1970.

Idem, *In a Free State*, New York, Knopf, 1971.

Idem, 'The Circus at Luxor. Epilogue to a Novel', *The New York Review of Books*, November 4, 1971.

Idem, 'Comprehending Borges', *The New York Review of Books*, October 19, 1972.

Idem, 'The Corpse at the Iron Gate', *The New York Review of Books*, August 10, 1972.

Idem, 'Without a Dog's Chance', *The New York Review of Books*, May 18, 1973.

Idem, 'A Country Dying on Its Feet', *The New York Review of Books*, April 4, 1974.

Idem, 'Argentina: The Brothels Behind the Graveyards', *The New York Review of Books*, September 19, 1974.

Idem, 'Conrad's Darkness', *The New York Review of Books*, October 17, 1974.

Idem, 'A New King for the Congo', *The New York Review of Books*, June 26, 1975.

Idem, *Guerrillas*, London, Deutsch, 1975.

Idem, 'Bombey: The Skyscrapers and the Chawls', *The New York Review of Books*, June 10, 1976.

Idem, 'India: A Defect of Vision', *The New York Review of Books*, August 5, 1976.

Idem, 'India: A Wounded Civilization', *The New York Review of Books*, April 29, 1976.

Idem, 'India: New Claim on the Land', *The New York Review of Books*, June 24, 1976.

Idem, 'India: Paradise Lost', *The New York Review of Books*, October 28, 1976.

Idem, 'India: Synthesis and Mimicry', *The New York Review of Books*, September 16, 1976.

Idem, 'The Wounds of India', *The New York Review of Books*, May 13, 1976.

Idem, 'Argentine Terror: A Memoir', *The New York Review of Books*, October 11, 1979.

Idem, 'The Flight from the Fire', *The New York Review of Books*, May 3, 1979.

Idem, 'Indian Art and Its Illusions', *The New York Review of Books*, March 22, 1979.

Idem, *A Bend in the River*, London, Deutsch, 1980.

Idem, *India: A Wounded Civilization*, Harmondsworth, Penguin, 1981.

Idem, 'Teheran Winter', *The New York Review of Books*, October 8, 1981.

Idem, *An Islamic Journey*, London, Deutsch, 1982.

Idem, 'A Note on Borrowing by Conrad', *The New York Review of Books*, December 16, 1982.

Idem, 'Writing "A House for Mr. Biswas"', *The New York Review of Books*, November 24, 1983.

Idem, 'Among the Republicans', *The New York Reviews of Books*, October 25, 1984.

Idem, Finding the Center: Two Narratives, London, Deutsch, 1984.

Idem, 'A Plea for Rationality', in I. J. Bahadur Singh (ed.), *Indians in the Caribbean*, New Delhi, Sterling, 1987, pp. 17-30.

Idem, 'On Being a Writer', *The New York Review of Books*, April 23, 1987.

Idem, 'The Ceremony of Farewell', *The New York Review of Books*, February 12, 1987.

Idem, The Enigma of Arrival: A Novel in 5 Sections, Harmondsworth, Penguin, 1987.

Idem, 'Rednecks', *The New York Review of Books*, December 22, 1988.

Idem, 'A Turn in Atlanta', *The New York Review of Books*, January 19, 1989.

Idem, A Turn in the South, New York, Knopf, 1989.

Idem, 'The Shadow of the Guru', *The New York Review of Books*, December 20, 1990.

Idem, 'A Handful of Dust: Return to Guiana', *The New York Review of Books*, April 11, 1991.

Idem, 'Our Universal Civilization', *The New York Review of Books*, January 31, 1991.

Idem, 'Argentina: Living with Cruelty', *The New York Review of Books*, January 30, 1992.

Idem, India: a Million Mutinies Now, London, Minerva, 1992.

Idem, 'The End of Peronism?', *The New York Review of Books*, February 13, 1992.

Idem, 'A Way in the World', *The New York Review of Books*, May 12, 1994.

Idem, Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples, New York, Random House, 1998.

Idem, 'Indonesia: The Man of the Moment', *The New York Review of Books*, June 11, 1998.

Idem, 'Reading & Writing', *The New York Review of Books*, February 18, 1999.

Idem, 'The Writer and India', *The New York Review of Books*, March 4, 1999.

Idem, Miguel Street, Edinburgh, Heinemann, 2000.

Idem, Reading and Writing: A Personal Account, New York, New York Review Books, 2000.

Idem, Half a Life: A Novel, London, Picador, 2001.

Bibliografia secondaria

Achebe, Chinua, *Home and Exile*, New York, Anchor Books, 2000.

Adam, Barbara and Allan Stuart (eds), *Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique of Postmodernism*, London, Routledge, 2004.

Adam, Ian, 'The Home Triptych via Modernism and Post-Modernism: Naipaul and Kroetsch', *Kunapipi*, 9, 2, 1987, pp. 64-79.

Idem and Helen Tiffin (eds), *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, Calgary, University of Calgary Press, 1990.

Adams, David, *Colonial Odysseys: Empire and Epic in the Modernist Novel*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1975.

Idem, Aesthetic Theory, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997.

Idem e Max Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

Agamben, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri. 1998.

Idem, Infanzia e storia, Torino, Einaudi, 2001.

Idem, Stato di eccezione. Homo sacer, II, I, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Idem, Che cos'è il contemporaneo?, Roma, Nottetempo, 2008.

Agazzi, Elena e Angelo Canavesi (a cura di), *Il segno dell'io, romanzo e autobiografia nella tradizione moderna*, Udine, Campanotto, 1990.

Agas, Arnold, *The Diaspora Dimension*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992.

Idem, 'The Politics of Literary Postcoloniality', *Race and Class*, 36, 3, 1995, pp. 1-20.

Ahmed, Sara, 'Identifications, Gender and Racial Difference: Moving Beyond a Psychoanalytical Account of Subjectivity', in Renuka Sharma (ed.), *Representations of Gender, Democracy and Identity Politics in Relation to South Asia*, Delhi, Indian Book Centre, 1996, pp. 288-302.

Idem, 'Animated Borders: Skin, Colour and Gender', in Margrit Shildrick and Janet Price (eds), *Vital Signs: Feminist Re-Configurations of the Clinic*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, pp. 45-65.

Idem, 'Tanning the Body: Skin, Colour and Gender', *New Formations*, 34, 1998, pp. 25-40.

Idem, 'Phantasies of Becoming (the Other)', *European Journal of Cultural Studies*, 2, 1, 1999, pp. 47-63.

Idem, 'Passing Through Hybridity', *Theory, Culture and Society*, 16, 2, 1999, pp. 87-106.

Idem, 'Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement', *International Journal of Cultural Studies*, 2, 3, 1999, pp. 329-347.

Idem, 'Passing Through Hybridity', in Vikki Bell (ed.), *Performativity and Belonging*, London, Sage Publications, 1999, pp. 87-106.

Idem, 'Embodying Strangers', in A. Horner and A. Keane (eds), *Body Matters*, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 85-97.

Idem, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London, Routledge, 2000.

Idem, 'Who Knows? Knowing Strangers and Strangeness', *Australian Feminist Studies*, 15, 31, 2000, pp. 49-68.

Idem, 'This Other and Other Others', *Economy and Society*, 31, 4, 2002, pp. 558-572.

Idem, 'On Collective Feelings, or the Impressions Left by Others', *Theory, Culture and Society*, 20, 1, 2004, pp. 25-42.

Idem, 'The Non-Performativity of Anti-Racism', *Merideans: Journal of Women, Race and Culture*, 7, 1, 2006, pp. 104-126.

Idem, 'A Phenomenology of Whiteness', *Feminist Theory*, 8, 2, 2007, pp. 149-168.

- Idem*, 'The Language of Diversity', *Ethnic and Racial Studies*, 30, 2, 2007, pp. 235-256.
- Idem*, 'Multiculturalism and the Promise of Happiness', *New Formations*, 63, 2008, pp. 121-137.
- Idem* and Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier, Mimi Sheller (eds), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Oxford, Berg, 2003.
- Idem* and Jacky Stacey (eds), *Thinking Through the Skin*, London, Routledge, 2001.
- Ainsa, Fernando, 'The Myth, Marvel and Adventure of El Dorado Semantic Mutations of a Legend', *Diogenes*, 41, 4, 1993, pp. 13-26.
- Alexander, Meena, *The Shock of Arrival: Reflections on Postcolonial Experience*, Boston, South End Press, 1996.
- Alba, Richard D. and Victor Nee, 'Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration', *International Migration Review*, 31, 4, 1997, pp. 826-874.
- Albertazzi, Silvia, *Lo sguardo dell'altro: le letterature postcoloniali*, Roma, Carocci, 2000.
- Albrow, Martin, *The Global Age*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Ali, Suki, *Mixed-Race, Post-Race: Gender, New Ethnicities and Cultural Practices*, Oxford, Berg, 2003.
- Allatson, Paul (ed.), *Exile, Cultures, Misplaced Identities*, Amsterdam, Rodopi, 2008.
- M. Alloula, 'The Colonial Harem', in N. Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader*, London, New York, Routledge, 2002, pp. 317- 322, p. 317.
- Amin, Samir, *Eurocentrism*, New York, Monthly Review Press, 1989.
- Idem*, *Delinking: Towards a Polycentric World*, London, Zed Books, 1990.
- Idem*, *I mandarini del capitale sociale*, Roma, Datanews, 1994.
- Idem*, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione: la gestione della società contemporanea*, Trieste, Asterios, 1997.
- Idem*, 'The Challenge of Globalization: Delinking', in Diana Brydon (ed.), *Postcolonialism. Critical Concepts*, London, New York, Routledge, 2001, pp. 1893-1899.

Amoroso, Bruno, *L'apartheid globale: globalizzazione, marginalizzazione economica, destabilizzazione politica*, Roma, Lavoro, 1999.

Amin, Shahid, *Events, Memory, Metaphor*, Berkley, Los Angeles, University of California Press, 1995.

Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éditions Payot, 2010.

Anderson, Benedict, 'Ice Empire and Ice Hockey: Two Fin de Siecle Dreams', *New Left Review*, 214, 1995, pp. 146-150.

Anderson, Linda R., 'Ideas of Identity and Freedom in V. S. Naipaul and Joseph Conrad', *English Studies*, 59, 6, 1978, pp. 510-517.

Anderson, Perry, *English Questions*, London, Verso, 1992.

Andras, Carmen, 'The Poetics and Politics of Travel: An Overview', *Philologica Jassyensia*, 2, 2, 2006, pp. 159-167.

Anglani, Bartolo, *I letti di Procuste. Teorie e storie dell'autobiografia*, Bari, Giuseppe Laterza, 1996.

Idem (a cura di), *Teorie moderne dell'autobiografia*, Bari, Edizioni Graphis, 1996.

Angrosino, M. V., 'V. S. Naipaul and the Colonial Image', *Caribbean Quarterly*, 21, 3, 1975, pp. 1-11.

Idem, 'Identity and Escape in Caribbean Literature', in Philip Dennis and Wendell Aycock (eds), *Literature and Anthropology*, Lubbock, Texas Tech University Press, 1989, pp. 113-132.

Antze, Paul and Michael Lambek (eds), *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York, Routledge, 1996.

Appadurai, Arjun, 'Center and Periphery in Anthropological Theory', *Comparative Studies in Society and History*, 28, 2, 1986, pp. 356-361.

Idem, 'Is Homo Hierarchicus?', *American Ethnologist*, 13, 4, 1986, pp. 745-761.

Idem, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.

Idem (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.

Idem, Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione, Roma, Meltemi, 2004.

Idem, Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger, Durham, Duke University Press, 2007.

Appleby, Joyce, Lynn Hunt and Margaret Jacobs, *Telling the Truth about History*, New York, Norton, 1994.

Applewhite, James, 'A Trip with V. S. Naipaul', *Raritan*, 10, 1, 1990, pp. 48-54.

Appiah, Kwame Anthony, 'Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonial?', *Critical Inquiry*, 17, 1991, pp. 336-357.

Idem, In My Father's House, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Idem, The Ethics of Identity, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Idem, Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers, New York, Norton, 2007.

Appiah, Kwame Anthony and Henry Louis Gates (eds), *Identities*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Idem, The Dictionary of Global Culture, London, Penguin Books, 1998.

Appiah, Kwame Anthony and Amy Gutman, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Aravamudan, Srinivas, *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*, Durham, Duke University Press, 1999.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, the University of Chicago Press, 1958.

Idem, On Revolution, New York, Viking, 1963.

Idem, Ebraismo e modernità, Milano, Unicopli, 1986.

Idem, La vita della mente, Milano, Bologna, 1987.

Idem, Vita Activa, Milano, Bompiani, 1989.

Idem, Tra passato e futuro, Milano, Garzanti, 1991.

Idem, Sulla violenza, Parma, Guanda, 1996.

Idem, La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme, Milano, Feltrinelli, 2002.

Argyle, Barry, 'V. S. Naipaul *A House for Mr. Biswas*', *Literary Half-Yearly*, 14, 2, pp. 1973, pp. 81-95.

Armstrong, John A., *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

Arnason, J. P., 'Nationalism, Globalization and Modernity', *Theory, Culture and Society*, 7, 2/3, 1990, pp. 207-236.

Ashcroft, Billy, 'Constitutive Graphonomy: A Post-Colonial Theory of Literary Writing', *Kunapipi*, 11, 1, 1989, pp. 58-73.

Idem, 'Intersecting Marginalities: Post-Colonialism and Feminism', *Kunapipi*, 11, 2, 1989, pp. 23-35.

Idem, On Post-Colonial Futures, London, New York, Continuum, 2001.

Idem, Post-colonial Transformations, New York, Routledge, 2001.

Ashcroft, Billy, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds), *The Empire Writes Back*, London, Routledge, 1989.

Idem, The Postcolonial Studies Reader, London, New York, Routledge, 1995.

Idem, Key Concepts on Post-colonial Studies, New York, Routledge, 1998.

Asor Rosa, Alberto, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi, 2002,

Assmann, Aleida, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.

Athill, Diana, 'Editing Vidia', *Granta*, 69, 2000, pp.179-205.

Idem, Stet, London, Granta Books, 2000.

Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body*, Durham, London, Duke University Press, 2001.

Augé, Marc, *Fictions fin de siècle suivi de Que se passe-t-il?*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000.

Idem, Rovine e macerie. Il senso del tempo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- Badiou, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Collège International de Philosophie/Press Universitaires de France, 1997.
- Bahri, Deepika, 'Once More with Feeling: What is Postcolonialism?', *Ariel*, 26,1, 1995, pp. 51-82.
- Idem*, *Native Intelligence: Aesthetics, Politics, and Postcolonial Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- Bakarj, Mohamed, 'V. S. Naipaul: From Gadfly to Obsessive', *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 2, 3/4, 2003, pp. 243-259.
- Bala, Suman. *V. S. Naipaul: A Literary Response to the Nobel Laureate*, New Delhi, Khosla Pub. House, 2003.
- Baldassarre, Antonio, *Globalizzazione contro democrazia*, Bari, Laterza, 2002.
- Balfour, Robert, 'Home as Postcolonial Trope in the Fiction of V. S. Naipaul', *Journal of Literary Studies*, 26, 3, 2010, pp. 16-33.
- Balibar, Étienne, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Idem*, and Immanuel Wallerstein (eds), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London, New York, Verso, 1991.
- Ball, John Clement, 'Imperial Monstrosities: *Frankenstein*, the West Indies, and V. S. Naipaul', *Ariel*, 32, 3, 2001, pp. 31-58.
- Idem*, *Satire & the Postcolonial Novel: V. S. Naipaul, Chinua Achebe, Salman Rushdie*, New York, Routledge, 2003.
- Balutansky, Kathleen M. and Marie-Agnès Sourieau (eds), *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*, Gainesville, Kingston, University Press of Florida, University of the West Indian Press, 1998.
- Barber, Benjamin, *Jihad vs. McWorld*, New York, Ballantine Books, 1996.
- Idem*, *A Passion for Democracy: American Essays*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

- Idem*, 'La Faccia Tragica della Globalizzazione', *L'espresso Magazin*, 11 ottobre 2001.
- Idem*, 'On Globalization', in Sondra Myers (ed.), *The Democracy Reader*, New York City, International Debate Education Association, 2002.
- Idem*, 'Terror's Aftermath: U.S. Strengths are Terrorist Opportunities', in Sondra Myers (ed.), *The Democracy Reader*, New York City, International Debate Education Association, 2002.
- Idem*, 'La lezione delle Torri e gli errori dell'America', *La Repubblica*, 7 settembre 2002.
- Idem*, 'September 11, 2002: What America Has Learned and What It Has Not Learned', *Hokkaido Shimbun*, September 2002.
- Idem*, 'Perché tanto odio verso l'America', *La Repubblica*, 12 giugno 2002.
- Idem*, 'Il McMondo e i no global dopo l'attacco dell'11 settembre.', *La Repubblica*, 20 gennaio 2002.
- Idem*, *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy in an Age of Interdependence*, New York, Norton, 2003.
- Bardolph, Jacqueline, 'Son, Father and Writing: A Commentary', *Commonwealth Essays and Studies*, 9, 1, 1986, pp. 82-90.
- Barfoot, C. C., 'A Style for Mr. Biswas: Freedom, Fantasy and Romance in *The Enigma of Arrival*', *DQR Studies in Literature*, 11, 1993, pp. 249-268.
- Barloewen, Constantin von, 'Auf der Suche nach Metropolis: Zur Kulturphilosophie V. S. Naipauls', *Neue Rundschau*, 93, 4, 1982, pp. 124-144.
- Idem*, 'Naipaul's World', *World Press Review*, 32, 1985, pp. 32-33.
- Idem*, *Portraits croisés; Alexis de Tocqueville, Michel Leiris, V. S. Naipaul, Pierre Verger*, Paris, Syrtes, 2004.
- Barnouw, Dagmar, *Naipaul's Strangers*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- Barratt, Harold, 'In Defence of Naipaul's *Guerrillas*', *Journal of Postcolonial Writing*, 28, 1, 1988, pp. 97-103.
- Barth, John, 'The Literature of Replenishment: Postmodernist Fiction', *Atlantic Monthly*, 245, 1, 1980, pp. 65-71.
- Barthes, Roland, *The Pleasure of the Text*, New York, Hill and Wang, 1975.

Batsleer, J., T. Davies, R. O'Rourke and C. Weendon, *Rewriting English: Cultural Politics of Gender and Class*, London, Methuen, 1985.

Basch, Linda, Nina Glick Shiller and Christina Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1994.

Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Paladin, Frohmore, 1973.

Baucom, Ian, *Out of Place: Englishness, Empire, and the Location of Identity*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1999.

Baudrillard, Jean, *Lo spirito del terrorismo*, Milano, Cortina Raffaello, 2002.

Idem, *Power inferno. Requiem per le Twin Towers. Ipotesi sul terrorismo. la violenza globale*, Milano, Cortina Raffaello, 2002.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1992.

Idem, *Modernità e Olocausto*, Bologna, il Mulino, 1992.

Idem, *La società dell'incertezza*, Bologna, il Mulino, 1999.

Idem, *La solitudine del cittadino globale*, Roma, Bari, Laterza, 2000.

Idem, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma, Armando, 2005.

Idem, *Vite di scarto*, Roma, Bari, Laterza, 2005.

Idem, *Voglia di comunità*, Roma, Bari, Laterza, 2007.

Idem, *Paura liquida*, Roma, Bari, Laterza, 2008.

Idem, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Roma, Bari, Laterza, 2008.

Idem, *Modernità liquida*, Roma, Bari, Laterza, 2011.

Bawer, Bruce, 'Civilization and V. S. Naipaul', *The Hudson Review*, 55, 3, 2002, pp. 371-384.

Beck, Ervin, 'Naipaul's Wordsworth', *The Explicator*, 60, 3, 2002, pp. 175-176.

Beck, Ulrich, *Che cos'è la globalizzazione?*, Roma, Carocci, 1999.

Idem, 'The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity', *British Journal of Sociology*, 51, 1, 2000, pp. 79-105.

Idem, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2000.

Idem, *La società cosmopolita: prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, il Mulino, 2003.

Idem (ed.), *Generation Global*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

Beecroft, Simon, 'Sir Vidia's Shadow. V. S. Naipaul, the Writer and *The Enigma of Arrival*', *The Journal of Commonwealth Literature*, 35, 1, 2000, pp. 71-86.

Behdad, Ali, *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Cork, Cork University Press, 1994.

Belitt, Ben, 'The Heraldry of Accommodation: A House for Mr. Naipaul', *Salmagundi*, 54, 1981, pp. 23-42.

Bell, Ian (ed.), *Peripheral Visions: Images of Nationhood in Contemporary British Fiction*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self*, Cambridge, Mas., Polity, 1992.

Idem, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2002.

Benjamin, Walter, 'Tesi di filosofia della storia', in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 75-86.

Idem, *Il narratore*, Torino, Einaudi, 2011.

Idem, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2011.

Bennett, Jill and Rosanne Kennedy (eds), *World Memory: Personal Trajectories in Global Time*, Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

Benitez-Rojo, Antonio, *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*, Chapel Hill, Duke University Press, 1996.

Benoiste, Jean, 'Métissage, Synchrétisme, créolization: métaphors et dérives', *Études créoles*, 19, 1, 1996, pp. 47-60.

Benshop, Y., 'Pride, Prejudice, Performance', *International Journal of Human Resources Management*, 12, 7, 2001, 1166-1181.

Berardi, Franco, *Exit. Il nostro contributo all'estinzione della civiltà*, Milano, Costa & Nolan, 1997.

Beresford, Peter and Chris Holden, 'We Have Choices: Globalization and Welfare User Movements', *Disability & Society*, 15, 7, 2000, pp. 973-989.

Berger, P. L., B. Berger and H. Kellner, *The Homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

Berger, Roger A, 'Writing Without a Future: Colonial Nostalgia in V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', *Essays in Literature*, 22, 1, 1995, pp. 144-56.

Berman, Marshall, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York, Penguin, 1988.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau and Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1999.

Bertinetti, Paolo, *Le mille voci dell'India*, Napoli, Liguori, 2002.

Bertonnaeu, Thomas, 'Post-Imperium: The Rhetoric of Liberation and the Return of Sacrifice in the Work of V. S. Naipaul', *Anthropoetics: The electronic Journal of Generative Anthropology*, 8, 2, 2002, pp. 1-32.

Bevan, David (ed.), *Literature and Exile*, Amsterdam, Rodopi, 1990.

Bhabha, Homi K., 'Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism', in F. Cloversmith (ed.), *The Theory of Reading*, Brighton, Harvester, 1984, pp. 93-122.

Idem, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Dheli, May 1817", in Henry Louis Gates (ed.) "*Race*", *Writing and Difference*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1985, pp. 163-184.

Idem, 'The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism', in F. Barker et al. (eds), *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference, 1976-1984*, London, New York, Methuen, 1986.

Idem (a cura di), *Nazione e Narrazione*, Roma, Meltemi, 1997.

Idem, 'DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation', in Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London, New York, Routledge, 1990, pp. 291-322.

Idem, The Location of Culture, New York, Routledge, 1994.

Idem, 'Exploring the Place of Silence', The Guardian Weekly, October 16, 1994, p. 29.

Idem, 'Of Mimicry and Men: The Ambivalence of Colonial Discourse', in Jonathan D. Culler (ed.), Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies, London, Routledge, 2003.

Bhabha, Jacqueline 'Embodied Rights: Gender Persecution, State Sovereignty, and Refugees', *Public Culture*, 9, 1996, pp. 3-32.

Bhagwati, Jagdish, *Elogio della globalizzazione*, Roma, Bari, Laterza, 2005.

Bhat, Yashoda, *V. S. Naipaul: An Introduction*, Dehli, B. R. Publishing Corporation, 2000.

Bhattacharya, Baidik, 'Naipaul's New World: Postcolonial Modernity and the Enigma of Belated Space', *NOVEL: A Forum on Fiction*, 39, 2, 2006, pp. 245-267.

Bhautoo-Dewnarain, Nandini, 'Naipaul and the Illusion of Identity', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 309-319.

Bhavnani, K. and A. Phoenix (eds), *Shifting Identitties, Shifting Racisms*, London, Sage, 1994.

Biemann, Ursula (ed.), *Geography and the Politic of Mobility*, Wien, Makrolab in Generali Foundation, 2003.

Birbalsingh, Frank, *Passion & Exile: Essays in Caribbean Literature*, London, Hansib, 1988.

Biswas, Robin, 'Exhaustion and Persistence', *The Tamarack Review*, 35, 1965, pp. 75-80.

Blaber, Ronald, ' "This Piece of Earth": V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', in Peggy Nightingale (ed.), *A Sense of Place in the New Literatures in English*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1986, pp. 61-67.

Blackmore, Josiah, *Manifest Perdition: Shipwreck Narrative and the Disruption of Empire*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

Blaise, Clark, 'The Commonwealth Writer and His Material', in C. D. Narasimhaiah (ed.), *Awakened Conscience: Studies in Commonwealth Literature*, New Delhi, Sterling, 1978, pp. 118-126.

Blakemore, Steven, 'An Africa of Words: V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', *The South Carolina Review*, 18, 1, 1985, pp. 15-23.

Blanchot, Maurice, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.

- Blanton, Casey, *Travel Writing: The Self and the World*, London, Routledge, 2002.
- Bloch, Marc, *The Historian's Craft*, Manchester, Manchester University Press, 1992.
- Blodgett, Harriet, 'Beyond Trinidad: Five Novels by V.S. Naipaul', *South Atlantic Quarterly*, 73, 1974, pp. 388-403.
- Boehmer, Elleke, *Empire, the National and the Postcolonial, 1890-1920: Resistance in Interaction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Boer, Inge, 'Negotiated Space. Nomads, Travelling Theories and the Function of Boundaries', *discussion Paper No. 2*, Belle van Zuylen Institute, University of Amsterdam, 1995.
- Idem*, 'The World beyond our Window: Nomads, Travelling Theories and the Foundation of Bounaries', *Parallax*, 3, 1996, pp. 7-26.
- Bondy, François, 'V. S. Naipaul: Der Westöstliche Inder', *Schweizermonatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, 59, 1979, pp. 643-650.
- Bondurant, J. V., *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, Princeton University Press.
- Bongie, Chris, *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siecle*, Standford, Stanford University Press, 1991.
- Islands and Exiles: The Creole of Identities of Post/Colonial Literature*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Booker, M. Keith and Dubravka Jurava, *The Caribbean Novel in English: An Introduction*, Portsmouth, Heinemann, 2001.
- Booth, Ken, *Worlds of Collision: Terror and the Future of Global Order*, Basingstoke, Palgrave, 2002.
- Bordwich, Fergus, 'Anti-Political Man: V. S. Naipaul Reconsidered ', *Working Papers*, 9, 1982, pp. 36-41.
- Bottomley, Gillian, *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, New York, Columbia University Press, 1995.

Boxill, Anthony, 'The Casualties of Freedom: V. S. Naipaul's *In a Free State*', *World Written in English*, 12, 1973, pp. 106-116.

Idem, 'The Concept of Spring in V. S. Naipaul's *Mr. Stone and the Knights Companion*', *Ariel: A Review of International English Literature*, 5, 4, 1974, pp. 21-29.

Idem, 'The Physical and Historical Environment of V.S. Naipaul's *The Mystic Masseur* and *The Suffrage of Elvira*', *Journal of Canadian Fiction*, 3, 4, 1975, pp. 52-55.

Idem, 'V. S. Naipaul's Starting Point', *The Journal of Commonwealth Literature*, 10, 1, 1975, pp. 1-9.

Idem, 'The Little Bastard Worlds of V.S. Naipaul's *The Mimic Men* and *A Flag on the Island*', *International Fiction Review*, 3, 1976, pp. 12-19.

Idem, 'The Paradox of Freedom: V.S. Naipaul's *In a Free State*', *Critique: Studies in Modern Fiction*, 18, 1, 1976, pp. 81-91.

Idem, 'Mr. Biswas, Mr Polly and the Problem of V. S. Naipaul's Sources', *Ariel*, 8, 3, 1977, pp. 129-41.

Idem, *V.S. Naipaul's Fiction in Quest of the Enemy*, Fredericton, N.B., Canada, York Press, 1983.

Boxill, Ian, 'Globalization, Sustainable Development and Postmodernism: The New Ideology of Imperialism', *Humanity and Society*, 18, 4, 1994, pp. 3-18.

Boyers, Robert, 'Confronting the Present', *Salmagundi*, 54, 1981, pp. 77-97.

Brah, Avtar, 'Difference, Diversity and Differentiation', in James Donald and Ali Rattansi (eds), *'Race', Culture and Difference*, London, Sage, 1992, pp. 126-145.

Idem, 'Re-Framing Europe: En-Gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe', *Feminist Review*, 45, 1993, pp. 9-28.

Idem, *Cartographies of Diaspora-Contesting Identities*, New York, London, Routledge, 1996.

Idem, Mary J. Hickman and Máirtín Mac an Ghaill (eds), *Global Futures: Migration, Environment and Globalization*, Basingstoke, Macmillan, 1999.

Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Idem, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1995.

Idem, Nuovi soggetti nomadi: Transizioni e identità postnazionaliste, Roma, Luca Sossella Editore, 2002.

Idem, Cyber–Teratologies: Female Monsters Negotiate the Other’s Participation in Humanity’s Far Future, in Marleen Barr (ed.), *Envisioning the Future*, Middlton, U.S.A., Wesleyan University Press, 2003, pp. 146-169.

Idem, ‘Nomadic Sustainable Ethics’, in *State and Society Israel*, 3, 2, 2003, pp. 637-652.

Idem, In metamorfosi: Verso una teoria materialistica del divenire, Milano, Feltrinelli, 2003.

Idem, ‘The Material Foundation of Virtual Subjectivity’, in Gabriele Kreutzner and Heidi Schelhowe (eds), *Agents of Change. Virtuality, Gender, and the Challenge to the Traditional University*, Opladen, Leske + Budrich, 2003, pp. 73-85.

Idem, ‘Meta(l)morfosi’, in *Umano, Post–Umano. Potere, sapere, etica nell’era globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004, pp. 79–115

Idem, ‘Memoria minoritaria e nomadismi sostenibili’, in Vita Fortunati, Gilberta Golinelli, Rita Ponticelli (eds), *Studi di genere e memoria culturale. Women and Cultural Memory*, Bologna, Clueb, 2004, pp. 37–58.

Idem, Madri, mostri e macchine, Roma, Manifestolibri, 2005.

Idem, ‘Difference, Diversity and Nomadic Subjectivity’, *WEB*, 17 July 2006.

Idem, ‘Of Poststructuralist Ethics and Nomadic Subjects’, in Marcus Duwell, Christoph Rehmann–Sutter and Dietmar Mieth (eds), *The Contingent Nature of Life. Bioethics and the Limits of Human Existence*, Utrecht, Springer Science and Business Media, 2008, pp. 25-37.

Idem, Trasposizioni. Sull’etica nomade, Roma, Luca Sossella Editore, 2008.

Idem, ‘Intensive Genre and the Demise of Gender’, *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, 13, 2, 2008, pp. 45–57.

Brathwaite, Kamau, *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration on the Caribbean*, Mona, Savacau, 1974.

Braudel, Fernand, *La Méditerranée: les Hommes et l’héritage*, Paris, Flammarion, 1986.

Idem, La Méditerranée, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1991.

Idem, Autour de la Méditerranée, Paris, Fallosi, 1996.

Braziel, Jana Evans & Anita Mannur (eds), *Theorizing Diaspora: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.

Brecher, Jeremy, John Brown Childs and Jill Cutler (eds), *Global Visions: Beyond the New World Order*, Boston, South End Press, 1993.

Brennan, Timothy, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Idem, 'Cosmo-theory', *South Atlantic Quarterly*, 100, 3, 2001, pp. 657-89.

Idem, 'Antonio Gramsci and Postcolonial Theory: "Southernism"', *Diaspora*, 10, 2, 2001, pp. 143-187.

Brice-Finch, Jacqueline LaVerne, 'V. S. Naipaul's Dystopic Vision in *Guerrillas*', *Studies in the Literary Imagination*, 26, 2, 1993, pp. 33-43.

Bridge, Carl and Kent Fedorowich (eds), *The British World: Diaspora, Culture and Identity*, London, Frank Cass, 2003.

Brodzinsky, David, Marshall Schechter and Robin Henig, *Being Adopted: The Lifelong Search for Self*, New York, Doubleday, 1992.

Bromley, Roger, *Narratives for a New Belonging: Diasporic Cultural Fictions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.

Brooks, David, 'Naipaul's Civilization: Islamic Versions of Time and History', *Weekly Standard*, 7, 7, 2001, pp. 38-39.

Brown, John L., 'V. S. Naipaul: A Wager on the Triumph of Darkness', *World Literature Today*, 57, 2, 1983, pp. 223-227.

Brown, Michael P., *Closet Space: Geographies of Metaphor from the Body to the Globe*, London, New York, Routledge, 2000.

Brubaker, Rogers, 'The "Diaspora" Diaspora', *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1, pp. 1-19, 2005.

Idem and Frederick Cooper, 'Beyond "Identity"', *Theory and Society*, 29, 1, 2000, pp. 1-47.

Brunton, Roseanne, 'The Death Motif in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*: The Fusion of Autobiography and Novels as the Enigma of Life-and-Death', *Journal of Postcolonial Writing*, 29, 2, 1989, pp. 69-82.

- Brydon, Diana and Hellen Tiffin, *Decolonising Fictions*, Sydney, Dangaroo Press, 1993.
- Buber, Martin, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, Edizioni San Paolo, 1997.
- Bugental, J. F. T., *The Search for Authenticity*, New York, Rinehart and Winstone, 1965.
- Burnett, Paula, 'Hegemony or Pluralism? The Literary Prize and the Post-Colonial Project in the Caribbean', *Commonwealth Essays and Studies*, 16, 1, 1993, pp. 1-20.
- Idem*, 'Intertextualities: *Half a Life* , Maugham and Rhys', *Moving Worlds: A Journal of Transcultural Writings*, 2, 1, 2002, pp. 18-25.
- Buraway, Michael (ed.), *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Burkitt, I, *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity*, London, Sage, 1999.
- Buruma, Ian, 'Looking for the Center', *The New York Review of Books*, May 27, 1993.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 2006.
- Idem*, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993.
- Idem*, *Excitable Speech: Politics of the Performance*, New York, Routledge, 1997.
- Idem*, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- Idem*, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.
- Idem*, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.
- Idem*, *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005.
- Idem*, and Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, London, Seagull Books, 2007.
- Idem*, Ernesto Laclau and Slavoy Žižek, *Hegemony, Contingency, Universality*, London, Verso Press, 2000.

Butler, Judith, Maureen MacGrogan and Linda Singer (eds), *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*, New York, Routledge, 1993.

Butler, Judith, Shoshana Felman and Stanley Cavell, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

Butler, Kim D., 'Defining Diaspora, Redefining a Discourse', *Diaspora*, 10, 2, 2001, pp. 189-219.

Idem, 'The Tangled Business of Diaspora-Making', *Diaspora*, 16, 1 / 2, 2007, pp. 229-233.

Butor, Michel, 'Travel and Writing', *Mosaic*, 8, 1, 1974, pp. 1-16.

Cable, Vincent, *The World's New Fissures: Identities in Crisis*, London, Demos, 1996.

Calder, Angus, 'Darkest Naipaulia', *New Statesman*, 82, 1971, pp. 482-483.

Idem, 'World's End: V. S. Naipaul's *The Mimic Men*', in Alastair Niven (ed.), *The Commonwealth Writer Overseas: Themes of Exile and Expatriation*, Brussels, Didier, 1976, pp. 271-281.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987.

Idem and Douwe Fokkema (eds), *Exploring Postmodernism*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1987.

Campbell, Elaine, 'A Refinement of Rage: V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', *World Literature Written in English*, 18, 2, 1979, pp. 394-406.

Carnegie, Charles V., *Postnationalism Prefigured: Caribbean Borderlands*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 2002.

Carew, Jan, 'Heirs of all Times', in Funso Aiyejina and Paula Morgan (eds), *Caribbean Literature in a Global Context*, Trinidad, Lexicon Trinidad, 2006, pp. 1-11.

Carpi, Daniela, *L'ansia della scrittura. Parole e silenzio nella narrativa inglese contemporanea*, Napoli, Liguori, 2002.

Carthew, John, 'Adapting to Trinidad: Mr. Biswas and Mr Polly Revisited', *The Journal of Commonwealth Literature*, 13, 1, 1978, pp. 58-64.

Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1995.

Cassano, Franco, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, il Mulino, 2003.

Idem, *Il Pensiero meridiano*, Roma, Bari, il Mulino, 2011.

Castañeda, Claudia, *Child, Bodies, Worlds*, Durham, NC, London, Duke University Press, 2002.

Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society*, Oxford, New York, Blackwell, 1996.

Idem, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell, 1997.

Castels, Stephen and Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*, Basingstoke, Macmillan, 1998.

Cavallari, Alberto, 'Nuovo occidente cercasi', *Repubblica*, 11 dicembre, 1996.

Cavarero, Adriana, 'Il moderno e le sue finzioni', in AA.VV., *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 313-319.

Idem, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995.

Idem, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997.

Idem, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Idem, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

Idem, *Cahier d'un retour au pays natale*, Paris, Présence africaine, 1956.

Chabot, Federico, *L'idea di nazione*, Roma, Bari, Laterza, 1961.

Chakrabarty, Dipesh, 'The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism', *Public Culture*, 4, 2, 1992, pp. 47-65.

Idem, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Chamberlain, Mary (ed.), *Caribbean Migration; Globalised identities*, London, Routledge, 1998.

Chambers, Iain, 'Narratives of Nationalism. Being "British"', in E. Carter, J. Donald, J. Squires (eds), *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 64-84.

Idem, *Migrancy, Culture, Identity*, London, Routledge, 1994.

Idem, *Dialoghi di frontiera. Viaggi nella postmodernità*, Napoli, Liguori, 1995.

Idem, *Culture After Humanism: History, Culture, Subjectivity*, London, New York, Routledge, 2001.

Idem, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2003.

Idem, *Sulla soglia del mondo: l'altro dell'Occidente*, Roma, Meltemi, 2003.

Idem (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2006.

Idem, *Mediterranean Crossings: the Politics of an Interrupted Modernity*, Durham, London, Duke University Press, 2008.

Chambers, Iain and Lidia Curti (eds), *The Post-colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, New York, Routledge, 1997.

Chancé, Dominique, *Les Fils de Lear: É. Glissant (Martinique), V.S. Naipaul (Trinidad), J. E. Wideman (États-Unis)*, Paris, Karthala, 2003.

Chapman, Tony and Jennifer Lorna Hockey (eds), *Ideal Homes? Social Change and Domestic Life*, London, New York, Routledge, 1999.

Chappell, Fred, 'A Turn in the South: Book Review', *National Review*, 41, 3, 1989, pp. 51-52.

Chariandy, David, 'Postcolonial Diasporas', *Postcolonial Text*, 2, 1, <http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/440/159> (Online journal with no page numbers.), 2006.

Charles, Nickie and Helen Hintjens (eds), *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, London, New York, Routledge, 1998.

Chatterjee, Chandra, *Surviving Colonialism: A Study of R. K. Narayan, Anita Desai, V. S. Naipaul*, New Delhi, Radha Publications, 2000.

Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London, Zed Books, 1986.

Idem, The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Idem, 'Talking about Our Modernity in Two Languages', in A Possible India: Essays in Political Criticism, Calcutta, Oxford University Press, 1998, pp. 263–285.

Chaudhary, Helga, 'V. S. Naipaul's Changing Vision of India: A Study of *An Area of Darkness*, and *India, a Wounded Civilization*', *Literary Half-Yearly*, 23, 1, 1982, pp. 98-114.

Cheah, Pheng, *Spectral Nationality. Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, New York, Columbia University Press, 2003.

Chew, Shirley, '(Post) Colonial Translations in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *Journal of Postcolonial Writing*, 37, 1 e 2, 1998, pp. 118-134.

Idem, ' "Strangers to Ourselves": Landscape, Memory, and Identity in V. S. Naipaul's A Way in the World', Journal of Caribbean Literatures, 5, 2, 2008, pp. 103-114.

Chow, Rey, 'Ethics After Idealism', *Diacritics*, 23, 1, 1993, pp. 3-22.

Idem, Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

Ciocca, Rossella, *I volti dell'altro. Saggio sulla diversità*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1990.

Ciampi, Fausto, 'The Politics of Fluidity in *A Bend in the River*', *The Atlantic Literary Review*, 31, 1, 2002, pp. 22-36.

Cixous, Hélène, *Three Steps on the Ladder of Writing*, New York, Columbia University Press, 1994.

Clark, Steve (ed.), *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, London, Zed Books, 1999.

Clarke, Kamari Maxine (ed.), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, 2006.

Clastres, Pierre, *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi, 1998.

Clegg, Peter, *The Caribbean Banana Trade: From Colonialism to Globalization*, New York, Palgrave, 2002.

Clifford, James, 'Notes on Travel and Theory', *Inscriptions*, 5, 1989, pp. 177-188.

Idem, 'Travelling Cultures', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York, London, Routledge, 1992.

Idem, 'Diasporas', *Cultural Anthropology*, 9, 3, 1994, pp. 302-338.

Idem, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

Idem and Vivek Dhareshwar (eds), *Traveling Theories, Traveling Theorists*, Santa Cruz, Group for the Critical Study of Colonial Discourse and the Center for Cultural Studies, 1989.

Cockburn, Cynthia, *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, London, Zed, 1998.

Coetzee, J. M., 'The Razor's Edge', *The New York Review of Books*, November 1, 2001.

Cohen, David, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Cohen, Robin, 'Diasporas, the Nation-state and Globalisation', in Wang Gungwu (ed.), *Global History and Migrations*, Boulder, CO: Westview, 1997, pp. 117-143.

Idem, *Global Diasporas: An Introduction*, London, UCL Press, 1997.

Idem, 'Cultural diasporas: the Caribbean Case', in Mary Chamberlain (ed.), *Global Identities*, London, Routledge, 1998, pp. 21-35.

Idem, 'Diasporas and the Nation-state: From Victims to Challengers', *International Affairs*, 72, 3, 1996, pp. 507-520.

Idem, 'Rethinking Babylon: Iconoclastic Conceptions of the Diaspora Experience', *New Community* 21, 1, 1995, pp. 5-18.

Idem, 'The Incredible Vagueness of Being British/English', *International Affairs*, 76, 3, 2000, pp. 575-582.

Idem, 'Crossing the Line. Migration: The End of Borders', *Index on Censorship*, 32, 2, May 2003, pp. 60-69.

Idem, 'Il mondo delle diaspore ci fa paura', *Reset*, 84, 2004, pp. 75–78.

Idem, 'Quella ebraica, madre di tutti le diaspore', *Reset*, 82, 2004, pp. 44-48.

Idem, 'Diaspora, the Nation-State and Globalization', in Bruce Mazlish and Akira Iriye (eds), *The Global History Reader*, New York, Routledge, 2005, pp. 92-103.

Idem, 'La liberté de circulation de devises et de personnes: les débats avant et après le 11 Septembre 2001', *Migrations Société*, 27, 102, 2005, pp. 45-69.

Idem, *Migration and Its Enemies: Global Capital, Migrant Labour and the Nation-State*, Aldershot, Ashgate, 2006.

Idem, 'Diaspora and Migration', in John Scott (ed.), *Sociology: The Key Concepts*, London, Routledge, 2006.

Idem, 'The Making of Ethnicity: A Modest Defence of Primordialism', in Edward Mortimer and Robert Fine (eds), *People, Nation and State*, London, I. B. Tauris, 1999, pp. 3–11.

Idem, 'L'alieno come costruzione sociale: sette teorie dell'esclusione', in Marcella Della Donne (ed.), *Relazioni etniche: stereotipi e pregiudizi*, Rome, EdUP, 1998, pp. 47–61.

Colley, Linda, 'The Politics of Eighteenth-Century British History', *Journal of British Studies*, 25, 1986.

Idem, 'Whose Nation? Class and National Consciousness in Britain 1750-1830', *Past and Present*, 113, 1986.

Idem, 'Britishness and Otherness: An Argument', *The Journal of British Studies*, 31, 4, 1992, pp. 309-329,

Concilio, Carmen, *Le declinazioni dell'io. Identità e alterità nella narrativa in inglese del Novecento*, Napoli, Liguori, 2001.

Cooke, John, 'A Vision of the Land: V. S. Naipaul's Later Novels', *Journal of Caribbean Studies*, 1, 1980, pp. 140-161.

Cooke, Michael G., 'Rational Despair and the Fatality of Revolution in West Indian Literature', *The Yale Review Quarterly*, 25, 4, 1979, pp. 31-47.

Coovadia, Imraam, 'Eternal Grumblers: V. S. Naipaul and the Uses of South Africa', *Social Dynamics: A Journal of African Studies*, 34, 1, 2008, pp. 62-73.

Idem, *Authority and Authorship in V. S. Naipaul*, London, Palgrave Macmillan, 2009.

Cordua, Carla, 'La carrera critica de Naipaul', *Sin Nombre*, 11, 1, 1980, pp. 7-22.

Cornell, Drucilla, *The Philosophy of the Limit*, New York, London, Routledge, 1992.

Corradi, Consuelo, *Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Roma, Meltemi, 2009.

Coussy, Denise and Jacques Chevrier, 'L'Errance chez Williams Sassine et V. S. Naipaul', *Notre Librairie: Revue des Littéraires du Sud*, 155/156, 2004, pp. 68-75.

Crespi, Franco, *Il male e la ricerca del bene*, Roma, Meltemi, 2006.

Cresswell, Tim, *In Place/ Out of Place: Geography, Identity and Transgression*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Crew, Gary, 'V. S. Naipaul's *The Suffrage of Elvira*', in Ken L. Goodwin (ed.), *Commonwealth Literature in the Curriculum*, St. Lucia, South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language, 1980, pp. 47-57.

Crivelli, Renzo S., 'The Paradox of Arrival: Naipaul and De Chirico', *Caribana*, 3, 1993, pp. 79-95.

Croce, Mariano, *Sfere di dominio. Democrazia e potere nell'era globale*, Roma, Meltemi, 2008.

Cronin, Richard, *Imagining India*, Basingstoke, Hampshire, Macmillan, 1989, pp. 103-113.

Cudjoe, Selwyn Reginald, 'Revolutionary Struggle and the Novel', *Caribbean Quarterly*, 25, 4, 1979, pp. 1-30.

Idem, *Resistance and Caribbean Literature*, Athens, Ohio University Press, 1980.

Idem, 'V. S. Naipaul and the Question of Identity', in William Luis (ed.), *Voices from Under. Black Narrative in Latin America and the Caribbean*, Westport, London, Greenwood Press, 1984, pp. 91-99.

Idem, *V. S. Naipaul: A Materialist Reading*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.

Curi, Umberto, 'Alle radici del terrore', *Iride*, 3, 2005, pp. 465-482.

Curthoys, Ann and John Docker, 'Time, Eternity, Truth, and Death: History as Allegory', *Humanities Research*, 1, 1999, pp. 5-26.

Dabashi, Hamid, 'For the Last Time: Civilizations', *International Sociology*, 16, 3, 2001, pp. 361-368.
Idem, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in the Time of Terror*, New Brunswick, Transaction Publ., 2009.

Idem, 'The Discrete Charm of European Intellectuals', *International Journal of Žižek Studies*, Žižek in Tehran, 3, 4, 2009, pp. 1-8.

Dagenais, John, 'The Postcolonial Laura', *MQL: Modern Language Quarterly*, 65, 3, 2004, pp. 365-389.

Dahlie, Halvard and Ian Adam, 'Editorial', *Ariel*, 13, 4, 1982, pp. 3-6.

Dalleo, Raphael, 'The Global Vision of V. S. Naipaul', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 358-374.

D'Andrea, Dimitri e Elena Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, Firenze, Edizioni ETS, 2001.

Dash, J. Michael, *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998.

Davies, Carole Boyce, *Black Women, Writing, and Identity: Migrations of the Subject*, London, New York, Routledge, 1994.

Davis, Paul and John Gribbin (eds), *The Matter Myth: Beyond Chaos and Complexity*, Harmondsworth, Penguin, 1992.

Davis, Rocio G., 'Negotiating Place/ Re- Creating Home. Short Story Cycles by Naipaul, Mistry, and Vassanji', in Jacqueline Bardolph (ed.), *Telling Stories. Postcolonial Short Fiction in English*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 2001, pp. 323-332.

Dawson, Jane and Earnshaw Steve (eds), *Postmodern Subject/Postmodern Texts*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

Day, Frank, 'Naipaul's Vision of Wounded Civilizations', *The South Carolina Review*, 18, 1, 1985, pp. 10-14.

Dayan, Johan, 'Gothic Naipaul', *Transition*, 59, 1993, pp. 158-170.

Deb, Siddhartha, 'Naipaul, Rushdie, Seth', *Journal of Postcolonial Writing*, 42, 2, 2006, pp. 238-250.

Debag, Nihran, *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München, Fink, 2000.

Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Éditions Champ Libre, 1971.

de Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, Berkley, London, University of California Press, 1984.

Deena, F. H., *Canonization, Colonization, Decolonization*, New York, Lang, 2001.

Dei, Fabio (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005.

De Kock, Leon, "'Mimic Men" in African and Caribbean Writing', *Unisa English Studies: Journal of the Department of English*, 32, 2, 1994, pp. 33-37.

Degras, Priska, 'V. S. Naipaul: L'Exil ultime', *Notre Libraire: Revue des literatures du Sud*, 143, 2001, pp. 102-107.

De Lauretis, Teresa, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Milano, Feltrinelli, 1996.

Idem, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli, 1999.

Deleuze, Gille, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968.

Idem, *Logique du sens*, Paris, Minuti, 1969.

Idem, 'Philosophie et minorité', *Critique*, 369, 1978, pp. 154-155.

Idem, *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 1989.

Idem, 'Nomad Thought', in David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, MIT Press, 1990, pp. 142-149.

Idem, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004.

Deleuze, Gille e Felix Guattari, *Nomadologia. Pensieri per il mondo che verrà*, Roma, Castelvechi, 1995.

Idem, *Come farsi un corpo senza organi?*, Roma, Castelvechi, 1996.

Idem, Che cos'è la filosofia?, Torino, Einaudi, 2002.

Idem, Mille piani. Capitalismo e schizofrenia, Roma, Castelvecchi, 2003.

Idem, L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit, 2005.

De Man, Paul, 'Literary History and Literary Modernity', *Daedalus*, 99, 2, 1970, pp. 384-404.

Idem, Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism, Oxford, Oxford University Press, New York, 1971.

Derrick, A. C., 'Naipaul's Technique as a Novelist', *The Journal of Commonwealth Literature*, 7, 1969, pp. 32-44.

Derrida, Jacques, *Della grammatologia*, Milano, Jaca book, 1969.

Idem, L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

Idem, La dissémination, Paris, Seuil, 1972.

Idem, 'Des Tours de Babel', in Nergaard S. (a cura di), *Teorie contemporanee di traduzione*, Bompiani, Milano, 1985, pp. 367-418.

Idem, The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translations: Texts and Discussions with Jacques Derrida, New York, Schocken, 1986.

Idem, Acts of Literature, New York, Routledge, 1992.

Idem, Monolingualism of the Other, or The Prosthesis of Origin, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Idem, Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International, New York, London, Routledge, 1994.

Idem, Dimora. Maurice Blanchot, Bari, Palomar, 2000.

Idem, Sull'ospitalità: le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche, Milano, Baldini e Castaldi, 2000.

Idem, On Cosmopolitanism and Forgiveness, London, Routledge, 2002.

Idem, 'La différence', in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2006, pp. 1-29.

Deutscher, Penelope, 'Between East and West and the Politics of "Cultural Ingénuité"', *Theory Culture & Society*, 20, 3, 2003, pp. 65-75.

Dhahir, Sanna, 'Mistress of the Tomb, I Fear You: Feminine Archetypes in V. S. Naipaul's *Mr Stone and the Knights Companion*', *Commonwealth Essays and Studies*, 24, 2, 2002, pp. 93-105.

Idem, 'Guerrillas: V. S. Naipaul's Images of the Erotic Goddess', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 104-112.

Dhaliwal, Amarpal K., 'Introduction: The Traveling Nation: India and Its Diaspora', *Socialist Review*, 24, 4, pp. 1-11, 1994.

Idem, 'Reading Diaspora: Self-representational Practices and the Politics of Reception', *Socialist Review*, 24, 4, pp. 13-43, 1994.

Dhadeshwar, Vivek, 'Self-fashioning, Colonial Habitus, and Double Exclusion: V. S. Naipaul's *The Mimic Men*', *Criticism*, 31, 3, 1989, pp. 75-102.

Di Michele, Laura (ed.), *La politica e la poetica del mostruoso nella letteratura e nella cultura inglese e angloamericana*, Napoli, Liguori, 2002.

Idem, Luigi Gaffuri e Michela Nacci (eds), *Interpretare la differenza*, Napoli, Liguori, 2002.

D'Intino, Franco, *L'autobiografia moderna. Storia forme e problemi*, Roma, Bulzoni, 1998.

Di Piazza, Elio, Daniela Corona, Marcella Romeo (a cura di), *Maschere dell'impero. Percorsi coloniali della letteratura inglese*, Pisa, Edizioni ETS, 2005.

Dirlik, Arif, 'The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism', *Critical Inquiry*, 20, 2, 1994, pp. 328-356.

Idem, 'Modernity in Question?: Culture and Religion in an Age of Global Modernity', *Diaspora*, 12, 2, 2003, pp. 147-168.

Dissanayake, Wimal, *Self and Colonial Desire: Travel Writings of V. S. Naipaul*, New York, Lang, 1993.

Doerksen, Nan, 'In A Free State and Nausea', *World Literature Written in English*, 20, 1, 1981, pp. 101-113.

Donadio, Rachel, 'The Irascible Prophet: V. S. Naipaul at Home', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 12- 18.

Dooley, Gillian, *V. S. Naipaul, Man and Writer*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006.

Dorfma, Ariel and Armand Mattelart, *How To Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comics*, International General, New York, 1975.

Döring, Tobias, 'The Passage of the Eye/I: David Dabydeen, V. S. Naipaul and the Tombstone of Parabiography', in Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe (eds), *Postcolonialism and Autobiography*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 149-66.

Douglas, Mary. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino, 2003.

Drayton, Arthur D., 'West Indian Fiction and West Indian Society', *The Kenyon Review*, 25, 1, 1963, pp. 129-141.

Driver, Felix, *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire*, Oxford, Blackwell, 2001.

Dubois, Dominique, 'A Palimpsestic Journey towards Creation and Self-Awareness', *Commonwealth Essay and Studies*, 25, 1, 2002, pp. 79-87.

Duncan, James and Derek Gregory (eds), *Writes of Passage: Reading Travel Writing*, London, Routledge, 1999.

Duck, Leigh Anne, 'Travel and Transference: V. S. Naipaul and the Plantation Past', in John Smith and Decorah Cohn (eds), *Look Away!: The U.S. South in New World Studies*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 150-170.

Dunn, Hopeton, *Globalization, Communications and Caribbean Identity*, Kingston, Ian Randle, 1995.

Idem, 'Empowering the Voiceless in an Era of Globalization', *Media Development*, 43, 1996, pp. 10-12.

Dunwoodie, Peter, 'Commitment and Confinement: Two West Indian Visions', *Caribbean Quarterly*, 21, 3, 1975, pp. 15-26.

During, Simon, 'Postmodernism or Post-colonialism Today', *Textual Practice*, 1, 1, 1987, pp. 32-47.

Durix, Jean-Pierre, *J, M, Coetzee/V. S. Naipaul*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 1986.

Idem, 'La creation dans *A House for Mr. Biswas*', *Etudes Anglaises*, Grande-Bretagne, Etats-Unis, 40, 1, 1987, pp. 51-61.

Dussel, Enrique, 'Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)', in John Beverley, Jose' Oviedo and Michael Aronna (eds), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 65-77.

Idem, 'Europe, Modernity and Eurocentrism', *Nepantla. Views from South*, 1, 3, 2000, pp. 465-478.

Idem, 'World-System and "Trans" Modernity', *Nepantla. Views from South*, 2, 3, 2002, pp. 221-245.

Duyck, Rudy, 'V. S. Naipaul's Heart of Darkness', *ACLALS Bulletin*, 7, 4, 1986, pp. 86-94.

Idem, 'V. S. Naipaul and John Donne: The Morning After', *The Journal of Commonwealth Literature*, 24, 1, 1989, pp.155-162.

Dyer, Richard, *White*, New York, London, Routledge, 1997.

Eagleton, Terry, *Exiles and Emigres: Studies in Modern Literature*, New York, Schocken, 1970.

Idem, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1976.

Eakin, Paul John, *Fictions in Autobiography: Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Easthope, Anthony, *Literary into Cultural Studies*, London, New York, Routledge, 1991.

Edmondson, Belinda, 'Race, Tradition, and the Construction of the Caribbean Aesthetic', *Mew Literary History*, 25, 1, 1994, pp. 109-120.

Edwards, Brent H., 'The Uses of Diaspora', *Social Text*, 19, 1, 2001, pp. 45-73.

Edwards, Justin D. and Rune Graulund (eds), *Postcolonial Travel Writing: Critical Explorations*, London, Palgrave Macmillan, 2011.

Elliott, Robert, *The Literary Persona*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1982.

Epstein, Joseph, 'A Cottage for Mr Naipaul', *The New Criterion*, 6, 2, 1987, pp. 6-15.

Erapu, Leban, 'V.S. Naipaul's *In a Free State*', *Bulletin of the Association for Commonwealth Literature and Language Studies*, 9, 1972, pp. 66-85.

Escobar, Arturo, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Idem, 'Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements', *Third World Quarterly*, 25, 1, 2004, pp. 207-230.

Eyre, M. Banning, 'Naipaul at Wesleyan', *The South Carolina Review*, 14, 1982, pp. 34-47.

Eze, Emanuel Chukwudi(ed.), *Race and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Fairless, John Keith, 'The Negro as Performance in V. S. Naipaul', *Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory*, 19, 2, 1996, pp. 156-174.

Fanon, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Idem, *Opere scelte*, Torino, Einaudi, 1976.

Idem, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2007.

Farrell, Katherine, 'Recapturing Fugitive Power: Epistemology, Complexity and Democracy', *Local Environment*, 9, 5, 2004, pp. 469-479.

Farro, Antimo, *I movimenti sociali: diversità, azione collettiva e globalizzazione della società*, Milano, F. Angeli, 2001.

Favel, Adrian, 'Migration, Mobility and Globaloney: Metaphores and Rethoric in the Sociology of Globalization', *Global Networks*, 1, 4, 2001, pp. 389-398.

Favor, J. Martin, *Authentic Blackness*, Durham NC; London, Duke University Press, 1999.

Featherstone, Mike, *Global Culture; Nationalism, Globalization and Identity*, London, Newbury Park, Sage, 1990.

Idem, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Sage, 1995.

Idem, Scott Lash and Roland Robertson (eds), *Multiple Modernities*, London, Sage, 1995.

Feder, Lillian, *Naipaul's Truth: The Making of a Writer*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001.

Felman, Shoshana and Dori Laub (eds), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York, Routledge, 1992.

Ferguson, Harvie, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, London, Routledge, 1996.

Ferguson, Niall, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York, Basic, 2003.

Ferguson Russell et al. (eds), *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*, Cambridge, MIT Press, 1990.

Ferrarotti, Franco, *Alle radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 1979.

Idem, *L'ipnosi della violenza*, Milano, Rizzoli, 1980.

Ferri, Teresa, *Le parole di Narciso. Forme e processi della scrittura autobiografica*, Roma, Bulzoni, 2003.

Fersch, Annabelle F., 'V. S. Naipaul's *A Bend in the River* and the Art of Re-Reading', *Commonwealth Novel in English*, 5, 2, 1992, pp. 1-8.

Fido, Martin, 'Mr. Biswas and Mr Polly', *Ariel*, 5, 4, 1974, pp. 30-37.

Finnegan Smith, Pamela, 'Sarmiento and Naipaul: Essay As History', *Confluencia: Revista Hispanica De Cultura y Literatura*, 3, 1, 1987, pp. 41-45.

Fiorentino, Giovanni, *L'occhio che uccide. La fotografia e la guerra: immaginario, torture, orrori*, Roma, Meltemi, 2004.

Fludernick, Monika (ed.), *Diaspora and Multiculturalism: Common Traditions and New Developments*, Amsterdam, Rodopi, 2003.

Fontaine, Arturo, 'Review: V. S. Naipaul: "Y aprendí a mirar a mi manera"', *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, 60, 2001, pp. 36-38.

Foer, Anne-Marie, *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*, Oxford, New York, Berg, 2000.

Idem, "'Coming Home": Queer Migrations and Multiple Evocations of Home', *European Journal of Cultural Studies*, 4, 2001, pp. 405-424.

Forsdick, Charles, 'Travelling Concepts: Postcolonial Approaches to Exoticism', *Paragraph*, 24, 3, 2001, pp. pp. 12-29.

Foster, Kevin, ' "A Country Dying on its Feet": Naipaul, Argentina, and Britain', *Modern Fiction Studies*, 48, 1, 2002, pp. 169-193.

Foster, R. J., 'Making National Cultures in the Global Ecumene', *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991, pp. 235-260.

Foucault, Michel, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), Milano, Rizzoli, 2006.

Idem, *L'archeologia del sapere* (1969), Milano, Rizzoli, 1971.

Idem, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

Idem, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977.

Idem, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.

Idem, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), Milano, Feltrinelli, 1978.

Idem, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), Milano, Feltrinelli, 1984.

Idem, *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), Milano, Feltrinelli, 1985.

Idem, *Eterotopie. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005.

Frankenberg, Ruth, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Franklin, Sarah, Celia Lury and Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, London, Sage, 2000.

Fraser, Robert, 'Fathers and Sons: Mr. Biswas and Mr Soyinka', *The Journal of Commonwealth Literature*, 28, 2, 1993, pp. 93-107.

Idem, *Lifting the Sentence: A Poetics of Postcolonial Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 2000.

French, Patrick, *The World Is What It Is: The Authorized Biography of V. S. Naipaul*, London, Picador, 2008.

- Freidman, Thomas L., *The Lexus and the Olive Tree*, London, HarperCollins, 2000.
- Fromm, Erich, *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1978.
- Galimberti, Umberto, *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Gallino, Luciano, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Roma, Bari, Laterza, 2007.
- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Sydney, Allen & Unwin, 1998.
- Ganeri, Margherita, *Postmodernismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1998.
- Ganguly, Keya, 'Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood', *Cultural Studies*, 6, 1, 1992, pp. pp. 25-50.
- Idem*, *States of Exception: Everyday Life and Postcolonial Identity*, Minneapolis, Minneapolis University Press, 2001.
- Ganjewar, D. N., *Philosophic Vision in the Novels of V. S. Naipaul*, New Delhi, Adhyayan, 2008.
- Garcia, Nestor Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Trans. Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopez., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- Garcia. Passalacqua, Juan M. and Blanca Facundo, 'Education for Decolonization: The Work of Paulo Freire and the Caribbean World Views of Franz Fanon and V. S. Naipaul', *Cupey: Revista de la Universidad Metropolitana*, 1, 2, 1984, pp. 143-158.
- Garebian, Keith, 'V. S. Naipaul's Negative Sense of Place', *The Journal of Commonwealth Literature*, 10, 1, 1975, pp. 23-35.
- Idem*, 'The Grotesque Satire of *A House for Mr. Biswas*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 487-496.
- Gates, Henry Louis, *Black Literature and Literary Theory*, New York, Methuen, 1984.
- Idem*, "Race", *Writing, and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Idem*, *Figures in Black: Words, Signs, and the "Racial" Self*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Idem*, *Colored People: A Memoir*, New York, Knopf, 1995.

Idem, The Future of the Race, New York, Knopf, 1996.

Idem, Thirteen Ways of Looking at a Black Man, New York, Random House, 1997.

Gaurav, Desai, 'Between Indigeneity and Diaspora. Questions from a Scholar Tourist', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 13, 1, 2011, pp. 53-66.

Gedalof, Irene, 'Identity in Transit: Nomads, Cyborgs and Women', *European Journal of Women's Studies*, 7, 2000, pp. 325-342.

Geertz, Clifford, 'The Uses of Diversity', in R. Borofsky(ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1994, pp. 454-465.

Idem, Mondo globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo, Bologna, il Mulino, 1999.

George, Rosemary Marangoly, *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Gerholm, Tomas, 'On Ritual: A Postmodernist View', *Ethnos*, 53, 3-4, 1988, pp. 190-203.

Ghosh, Amitav, 'The Diaspora in Indian Culture', *Public Culture*, 2, 1, 1989, pp. 73-78.

Idem, In an Antique Land, London, Granta Books, 1992.

Gibney, Matthew G. (a cura di), *La debolezza del più forte: globalizzazione e diritti umani*, Milano, Mondadori, 2004.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

Idem, Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita, Bologna, il Mulino, 2000.

Gikandi, Simon, *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

Idem, Maps of Englishness; Writing Identity in the Culture of Colonialism, New York, Columbia University Press, 1996.

Idem, 'Globalization and the Claims of Postcoloniality', *South Atlantic Quarterly*, 100, 3, 2001, pp. 627-58.

- Gilkes, Michael, *The West Indian Novel*, Boston, Twayne Publishers, 1981.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso, 1993.
- Idem*, 'Diaspora and the Detours of Identity', in Kathrin Woodward(ed.), *Identity and Difference*, London, Thousand Oaks, Sage, 1997, pp. 299-343.
- Idem*, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Idem*, *Between Camps: Nations, Culture and the Allure of Race*, London, New York, Penguin, 2000.
- Idem*, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London, Routledge, 2002.
- Idem*, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.
- Ginsberg, Elaine K., *Passing and the Fictions of Identity*, Durham NC, London, Duke University Press, 1996.
- Glass, James. M., *Shattered Selves: Multiple Personality in a Postmodern World*, New York, Cornell University Press, 1996.
- Gleason, Philip, 'Identifying Identity: A Semantic History', *The Journal of American History*, 69, 4, 1983, pp. 910-931.
- Glick Schiller Nina, Linda Basch and Christina Szanton Blanc, 'From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration', *Anthropological Quarterly*, 68, 2005, pp. 48-63.
- Idem*, *Toward a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences, 1992.
- Glissant, Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.
- Idem*, *Philosophie de la Relation, poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.
- Glover, Robert W., 'Constructing the "Domestic Abroad": Re-examining the Role of Diasporas in International Relations', *Diaspora*, 16, 1/ 2, 1997, pp. 273-284.
- Gmelch, George, *Double Passage: The Lives of Caribbean Migrants Abroad and Back Home*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

- Goebel, Walter, 'V. S. Naipaul. The Limitations of Transnationalism and Technological Progress', in Walter Goebel and Saskia Schabio (eds), *Beyond the Black Atlantic. Relocating Modernization and Technology*, London, New York, Routledge, 2006, pp. 95-111.
- Goldberg, David Theo, 'The Semantics of Race', *Ethnic and Racial Studies*, 15, 1992, pp. 543-569.
- Idem* and Ato Quayson, (eds), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Goldfarb, Clare, 'V. S. Naipaul's Narrative Art: in *A Bend in the River*', *Sargasso*, 1, 2, 1984, pp. 22-37.
- Görlach, Manfred, *Focus on the Caribbean*, Amsterdam, Benjamins, 1986.
- Goodheart, Eugene, 'Naipaul and the Voices of Negation', *Salmagundi*, 54, 1981, pp. 44-58.
- Idem*, 'V. S. Naipaul's Mandarin Sensibility', *Partisan Review*, 50, 1983, pp. 244-256.
- Gopal, Priyamvada, *The Indian English Novel. Nation, History and Narration*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Gopal, Sangita, 'The Look in Ruins: Naipaul's *The Enigma of Arrival* and the Dialectics of Seeing', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 338-357.
- Gopinath, Gayatri, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Culture*, Durham NC, Duke University Press, 2005.
- Gorra, Michael, 'Naipaul or Rushdie', *Southwest Review*, 76, 3, 1991, pp. 374-89.
- Idem*, *After Empire: Scott, Naipaul, Rushdie*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- Gottfried, Leon, 'Among the Believers: Two Views. A Skeptical Pilgrimage', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 567-571.
- Idem*, 'Preface: The Face of V. S. Naipaul', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 439-443.
- Goulbourne, Harry, *Caribbean Transnational Experience*, London, Pluto Press, 2002.
- Gourevitch, Philip, 'Naipaul's World', *Commentary*, 98, 2, 1994, pp. 27-31.
- Gowda, H. H. Anniah, 'India in Naipaul's Artistic Consciousness', *Literary Half-Yearly*, 16, 1, 1975, pp. 27-39.

Idem, 'Naipaul in India', *Literary Half-Yearly*, 11, 2, 1970, pp. 163-70.

Idem, 'India in Naipaul's Artistic Consciousness', *Literary Half-Yearly*, 16, 1, 1975, pp. 27-39.

Greblo, Edoardo, *A misura del mondo: globalizzazione, democrazia, diritti*, Bologna, il Mulino, 2004.

Greenberg, Robert M., 'Anger and the Alchemy of Literary Method in V. S. Naipaul's Political Fiction: The Case of *The Mimic Men*', *Twentieth Century Literature*, 46, 2, 2000, pp. 214-237.

Idem, 'The Big Picture: Race, Politics, and History in V. S. Naipaul's Caribbean Nonfiction', *Prospects*, 26, 2001, pp. 611-635.

Greewal, Inderpal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*, Durham, NC, London, Duke University Press, 1996.

Idem and Caren Kaplan, (eds), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1994.

Gregory, Derek, *Geographical Imaginations*, Oxford, Blackwell, 1994.

Griffith, Benjamin, 'Review: Naipaul at Large in the South. Reviewed Work(s): *A Turn in the South* by V. S. Naipaul', *The Hudson Review*, 42, 3, 1989, pp. 523-527.

Griffiths, Gareth, *A Double Exile: African and West Indian Writing between Two Cultures*, London, Boyars, 1978.

Griffith, Glyne A., 'Travel Narrative as Cultural Critique. Naipaul's Travelling Theory', *The Journal of Commonwealth Literature*, 28, 2, 1993, pp. 87-92.

Idem, 'Metaphysics and Materialism: Wilson Harris and V. S. Naipaul', in *Deconstruction, Imperialism and the West Indian Novel*, Kingston, The Press University of the West Indies, 1996, pp. 52-81.

Grosz, Elisabeth(ed.), *Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

Gruzinski, Serge, *La Pensée Métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Gualtieri, Claudia e Itala Vivan, *Dalla Englishness alla Britishness. Discorsi culturali in trasformazione dal canone imperiale alle storie dell'oggi*, Roma, Carocci, 2008,

Guattari, Felix, *Le tre ecologie*, Casale Monferrato, Sonda, 1991.

Idem, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.

Guillen, Claudio, 'The Writer in Exile or the Literature of Exile and Counter-Exile', *Books Abroad*, 50, 1976, pp. 271-280.

Guinness, Gerald, *Here and Elsewhere. Essays on Caribbean Literature*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1993.

Guneratne, Anthony R., 'The Chronotopes of Mongrel Literatures: Rushdie, Ondaatje, Naipaul and the Problems of Postcoloniality', *Journal of Postcolonial Writing*, 37, 1/2, 1998, pp. 5-23.

Gunew, Sneja Marina, *Framing Marginality: Multicultural Literary Criticism*, Melbourne, Melbourne University Press, 1994.

Idem, 'The Dilemmas of a Multicultural Nomad Caught up in (Post)Colonialism', *Postcolonial Studies*, 1, 3, 1999, pp. 231-331.

Gupta, A. and J. Ferguson, 'Beyond "Culture": Space. Identity and the Politics of Difference', *Cultural Anthropology*, 7, 1, 1992, pp. 6-23.

Gupta, Suman, *V. S. Naipaul*, Plymouth, Northcote House Publishers, 2001.

Gurr, Andrew, *Writers in Exile: The Creative Use of Home in Modern Literature*, Brighton, Harvester, 1981.

Idem, 'The Freedom of Exile in Naipaul and Doris Lessing', *Ariel*, 13, 4, 1982, pp. 7-18.

Gurr, A. J., 'Third World Novels: Naipaul and After', *The Journal of Commonwealth Literature*, 7, 1, 1972, pp. 6-13.

Gutty, Agnieszka, *Exile and Narrative, Poetic Imagination*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishers, 2010.

Gyulay, Nicole, 'Writing for the West: V. S. Naipaul's Religion', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 256-265.

Habermas, Jürgen, 'Modernity versus Postmodernity', *New German Critique*, 22, 1981, pp. 3-14.

Idem, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987.

Idem, L'inclusione dell'altro, Milano, Feltrinelli, 2008.

Idem, La costellazione postnazionale, Milano, Feltrinelli, 1999.

Hacker, Friedrich, *Aggressività e violenza nel mondo moderno*, Milano, il Formichiere, 1977.

Hackett, Winston, 'The Writer and Society', *Moko*, December 13, 1968, p. 4.

Hage, Ghassan, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Annandale, Pluto Press, 1998.

Idem, Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society, Annandale, Pluto Press, 2003.

Hables Gray, Chris, *Postmodern War: The Politics of Conflict*, London, The Guilford Press, 1997.

Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, New York, Hamper & Row, 1980.

Haldane, J. B. S., *Everything Has a History*, London, Allen and Unwin, 1951.

Hall, Catherine and Sonya O. Rose (eds), *At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Hall, Stuart, *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992.

Idem, 'The West and the Rest: Discourse and Power', in Stuart Hall and Bram Gieben (eds), *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992. pp. 275-320.

Idem, 'What Is this "Black" in Black Popular Culture', in Gina Dent (ed.), *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press, 1992, pp. 21-33.

Idem, 'Negotiating Caribbean Identities', *New Left Review*, 209, 1995, pp. 3-14.

Idem, Representation: Cultural Representations and Signifying Practices, London, Sage, 1997.

Idem, 'Old and New Identities, Old and New Ethnicities', in Anthony King (ed.), *Culture, Globalisation and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 31-68.

Idem, 'The Local and the Global', in Anthony King (ed.), *Culture, Globalisation and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 19-39.

Idem, *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 2007.

Hall, Stuart e Miguel Mellino, *La cultura e il potere. Conversazione sui Cultural Studies*, Roma, Meltemi, 2007.

Halloran, Vivian Nun, 'Returning to the Repressed: Caribbean Slavery as a *Leitmotif* in Naipaul's Narratives', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 153-168.

Hamilton, Ian, 'Without a Place: V. S. Naipaul Interviewed', *Savacou*, 9/10, 1974, pp. 120-126.

Hamner, Robert D., *V. S. Naipaul*, New York, Twayne, 1973.

Idem. 'V. S. Naipaul: A Selected Bibliography', *The Journal of Commonwealth Literature*, 10, 1, 1975, pp. 36-44.

Idem, *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*, London, Heinemann, 1979.

Idem, 'Aspects of National Character: V. S. Naipaul and Derek Walcott', in Satendra Nandan and James A. Maraj (eds), *Language and Literature in Multicultural Context*, Suva, Fiji, University of the South Pacific, 1983, pp. 179-188.

Idem, 'Recommended: V. S. Naipaul', *The English Journal*, 74, 6, 1985, pp. 73-74.

Idem, 'V. S. Naipaul', in Darye Cumber Dance (ed.), *Fifty Caribbean Writers. A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*, Connecticut, London, Greenwood Press, 1986, pp. 357-367.

Idem, 'Review', *Journal of Postcolonial Writing*, 27, 2, 1987, pp. 289-290.

Hanne, Michael (ed.), *Creativity in Exile*, Amsterdam, Rodopi, 2004.

Hannerz, Ulf, 'The World in Creolization', *Africa*, 57, 4, 1987, pp. 546-559.

Idem, 'Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology', *Ethnos*, 54, 3/4, 1989, pp. 200-216.

Idem, 'Notes on the Global Ecumene', *Public Culture*, 1, 2, 1989, pp. 66-75.

Idem, Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning, New York, Columbia University Press, 1992.

Idem, Transnational Connections: Culture, People, Places, London, Routledge, 1996.

Haraway, Donna,, 'Situated Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, 3, 1988, pp. 575-599.

Idem, Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science, London, Routledge, 1990.

Idem, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, New York, Routledge, 1991.

Idem, 'The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated/d Others', in L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler, *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 295-337.

Idem, 'When Man (TM) Is on the Menu', in J. Crary and Sanford K. Winter (eds), *Incorporations* New York, Zone Books, 1992, pp. 38-43.

Idem, 'A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies', *Configurations: A Journal of Literature and Science*, 1, 1994, pp. 59-71.

Idem, Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience, New York, Routledge, 1997.

Hardt, Michael e Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

Idem, Multitude: War and Democracy in the Age of Empire, New York, Penguin, 2004.

Idem, Comune. Oltre il privato e il pubblico, Milano, Rizzoli, 2010.

Hardwick, Elizabeth, 'Meeting V. S. Naipaul', *The New York Times Book Review*, May 13, 1979, p. 3.

Harney, Stefano, *Nationalism and Identity: Culture and the Imagination in a Caribbean Diaspora*, Kingston, University of the West Indies, 1996.

Harris, Wilson, *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1983.

Harvey, David, *Hybrids of Modernity. Anthropology, the Nation-State and the Universal Exhibition*, London, Routledge, 1996.

Idem, La crisi della modernità, Milano, il Saggiatore, 1997.

Idem, The New Imperialism, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

Hasan, Zoya (ed.), *Forging Identities: Gender, Communities and the State*, Delhi, Kali for Women, 1994.

Hashmi, Ghazala F., 'The Two Indias of V. S. Naipaul', *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 1, 1, 1993, pp. 28-33.

Hassan, Dolly Z., *V. S. Naipaul and the West Indies*, New York, Lang, 1989.

Idem, 'The Messianic Leader in V. S. Naipaul's West Indian Works', *Commonwealth Novel in English*, 4, 2, 1991, pp. 55-67.

Hassan, Ihab, *The Dismemberment of Orpheus*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.

Hawley, John C., 'Can the Cosmopolitan Speak?: The Question of Indian Novelists'Authenticity', *South Asian Review*, 24, 2, 2003, pp. 26-40.

Hayward, Helen, 'Tradition, Innovation, and the Representation of England in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *The Journal of Commonwealth Literature*, 32, 2, 1997, pp. 51-65.

Idem, The Enigma of V. S. Naipaul: Sources and Contexts, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002.

Healy, Chris, *From the Ruins of Colonialism: History as Social Memory*, Melbourne, Cambridge University Press, 1997.

Healy, Jack J., 'Fiction, Voice, and the Rough Ground of Feeling: V. S. Naipaul After Twenty-Five Years', *University of Toronto Quarterly*, 55, 1, 1985, pp. 45-63.

Hearne, John (ed.), *Carifesta Forum: An Anthology of 20 Caribbean Voices*, Mona, Institute of Jamaica, 1976.

Idem, 'The Snow Virgin: An Inquiry into V. S. Naipaul's 'Mimic Men'', *Caribbean Quarterly*, 23, 2-3, 1977, pp. 31-37.

Hedi, Ben Abbes, 'A Variation on the Theme of Violence and Antagonism in V. S. Naipaul's Fiction', *Caribbean Studies*, 25, 1-2, 1992, pp. 42-61.

Heisbourg, François, *Iperterrorismo. La nuova guerra*, Roma, Meltemi, 2002.

Held, David, 'Democracy and Globalization', in Daniele Archibugi, David Held and Martin Koehler (eds), *Re-imagining Political Community*, Cambridge, Polity Press, 1981, pp. 11-27.

Idem, 'Regulating Globalization? The Reinvention of Politics', *International Sociology*, 15, 2, 2000, pp. 394-408.

Idem (ed.), *A Globalizing World? Culture, Economics, Politics*, London, Routledge, 2000.

Idem, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, London, Polity Press, 2004.

Held, David et al., *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Hemenway, Robert, 'Sex and Politics in V. S. Naipaul', *Studies in the Novel*, 14, 1982, pp. 189-202.

Hentea, Marius, 'A Pastoral for Mr. Biswas', *The Journal of Commonwealth Literature*, 45, 1, 2010, pp. 97-114.

Héritier, Françoise, *Sulla violenza*, Roma, Meltemi, 2005.

Hicks, Emily, *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Higman, Barry, *Writing West Indian Histories*, London, Basingstoke, Macmillan, 1999.

Hirschmann, Ursula, *Noi senza patria*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Hirst, Paul and Grahame Thomson, *Globalization in Question*, Cambridge, Polity Press, 1999.

Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, New York, Columbia University Press, 1983.

Hodgson, Marshall, *Rethinking World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Hoffman, Eva, *Lost in Translation: A Life in a New Language*, London, Minerva, 1989.

Holsworth, Robert D., 'V. S. Naipaul and the Whole Truth', *New Political Science*, 5, 1, 1984, pp. 107-121.

Hoogvelt, Ankie, *Globalisation and the Postcolonial World*, London, Macmillan Press, 1997.

hooks, bell, *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End, 1992.

Idem, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Hobsbawm, Eric. J., *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito e realtà*, Torino, Einaudi, 2002.

Howe, Irving, 'A Dark Vision: A Bend on the River', *The New York Times Book Review*, May 13, 1979, pp. 1, 37.

Huggan, Graham, 'Anxieties of Influence: Conrad in the Caribbean', *Commonwealth*, 11, 1, 1988, pp. 1-12.

Idem, 'V. S. Naipaul and the Political Correctness Debate', *College Literature*, 21, 3, 1994, pp. 200-206.

Idem, 'Tropics of Candor: V. S. Naipaul', *Contemporary Literature*, 38, 1, 1997, pp. 205-212.

Idem, *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*, London, Routledge, 2001.

Idem, 'Unsettled Settlers, Postcolonialism, Travelling Theory, and the New Migrant Aesthetics', *Journal of Australian Studies*, 68, 2001, pp. 117-127.

Idem, *Extreme Pursuits: Travel/Writing in an Age of Globalization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2009.

Idem, and Ian Law (eds), *Racism, Postcolonialism, Europe*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.

Huggan, Graham, and Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, London, Routledge, 2010.

Hughes, Michael, *A Companion to West Indian Literature*, London, Collins, 1979.

Hughes, Peter, *V. S. Naipaul*, London, Routledge, 1988.

Hughes, Shaun F. D., 'Two Books on V. S. Naipaul: An Essay-Review', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 573-580.

Hutcheon, Linda, *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*, New York, Routledge, 1980.

Idem, *The Politics of Postmodernism*, London, Routledge, 1998.

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Huyssen, Andreas, 'Mapping the Postmodern', *New German Critique*, 33, 1984, pp. 5-52.

Adam Ian, *Past the Last the Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1991.

Idris, Farhad B., 'The Native Returns: Conrad and Orientalism in V. S. Naipaul's *An Area of Darkness*', *The South Carolina Review*, 32, 2, 2000, pp. 43-53.

Ifekwunigwe, Jane, *Scattered Belongings: Cultural Paradoxes of "Race", Nation and Gender*, London, New York, Routledge, 1999.

Ignatieff, M., *Blood and Belonging, Journeys into the New Nationalism*, New York, Strauss and Giroux, 1993.

Ilona, Anthony, ' "Laughing through the tears": Mockery and Self-representation in V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas* and Earl Lovelance's *The Dragon Can't Dance*', in Susanne Reichl and Mark Stein (eds), *Cheeky Fictions. Laughter and Postcolonial*, Amsterdam, New York, 2005, pp. 43-60.

Inda, Jonatham Xavier and Renato Rosaldo, (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Malden, MA, Oxford, Blackwell, 2002.

Innerarity, Daniel, *La società invisibile*, Roma, Meltemi, 2007.

Irigaray, Luce, *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989.

Ismond, Patricia, 'Another Life: Autobiography As Alternative History', *Journal of West Indian Literature*, 4, 1, 1990, pp. 41-49.

Israel, Nico, *Outlandish: Writing Between Exile and Diaspora*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Jabbar, Naheem, 'Naipaul's "India": History and the Myth of Antiquity', *Textual Practice*, 20, 1, 2006, pp. 99-120.

Jackson, Cassandra, *Violence, Visual Culture, and the Black Male Body*, New York, Routledge, 2010.

Jacobs, Jane, *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, London, Routledge, 1996.

Jain, Jasbir, 'Landscapes of the Mind: Unravelling Naipaul's *The Enigma of the Arrival*', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 115-124.

Jalalzai, Zubeda, 'The Ethics of Love and Indifference: Readings of Brotherhood and Isolation in Wilson Harris and V. S. Naipaul', *The Journal of West Indian Literature*, 9, 1, 2000, pp. 70-82.

Jama, Virginia, 'The Image of the African Leader in Recent Western Fiction', *Horn of Africa*, 3, 1, 1980, pp. 43-45.

James, C. L. R., *Beyond a Boundary*, London, Stanley Paul, 1983.

James, Louis, 'Things as They Are: V. S. Naipaul', in *Caribbean Literature in English*, London, New York, Longman, 1999, pp. 161-170.

Jameson, Fredric, 'Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text*, 15, 1986, pp. 65-88.

Idem, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, New York, London, Verso, 1993.

Idem, *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press, 1994.

Idem, *Archeologies of the Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, New York, Verso, 2002.

Idem, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London, New York, Routledge, 2002.

Idem, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, New York, London, Verso, 2002.

Idem, *Signature of the Visible*, New York, London, Routledge, 2007.

Idem, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi, 2007.

Idem, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1938- 1998*, New York, London, Verso, 2009.

Jameson Frederic and Miyoshi (eds), *The Cultures of Globalization*, Chapel Hill, Duke University Press, 1998.

JanMohamed, Abdul R., *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1983.

Idem and David Lloyd (eds), *The Nature and Context of Minority Discourse*, New York, Oxford University Press, 1990.

Jarvis, Kelvin, *V. S. Naipaul: A Selective Bibliography with Annotations, 1957-1987*, Metuchen, New Jersey, Scarecrow, 1989.

Idem, 'V. S. Naipaul: A Bibliographical Update, 1987-1994', *Ariel*, 26, 1995, pp. 71-85.

Ji, Bong Geun, 'Colonial Mimicry and Hybridity in Naipaul's *The Mimic Men*', *Studies in Modern Fiction*, 9, 1, 2002, pp. 239-258.

Johnstone, Richard, 'Politics and V. S. Naipaul', *Journal of Commonwealth Literature*, 14, 1, 1979, pp. 100-108.

Jonas, Hans, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990.

Jones, D. A. N., 'The Enchantment of V. S. Naipaul', *London Review of Books*, 6, 1984, pp. 15-16.

Jones, Nisha, 'Review: M. G. Vassanji and V. S. Naipaul. Reviewed work(s): *The In-Between World of Vikra Lall and Magic Seeds*', *Wasafiri*, 45, 2005, pp. 78-79.

Jones, Stephanie, 'The Politics and Poetics of Diaspora in V. S. Naipaul's *A Way in the World*', *The Journal of Commonwealth Literature*, 35, 1, 2000, pp. 87-97.

Joris, Lieve and Maurus Pacher, *V. S. Naipaul: Eine Begegnung auf Trinidad*, München, Piper, 2001.

Joshi, Priti, 'Mutiny Echoes: India, Britons, and Charles Dickens's *A Tale of Two Cities*', *Nineteenth Century Literature*, 62, 1, 2007, pp. 48-87.

Juneja, Renu, *Caribbean Transactions. West Indian Culture in Literature*, London, New York, Macmillan, 1996.

Jusdanis, Gregory, 'World Literature: The Unbearable Lightness of Thinking Globally', *Diaspora*, 12, 1, 2003, pp. 103-130.

Jussawalla, Feroza F. (ed.), *Conversations with V. S. Naipaul*, Jackson, University Press of Mississippi, 1997.

Idem, 'V. S. Naipaul, September 11, and the Nobel', *Moving Worlds*, 2, 1, 2002, pp. 26-32.

Kabat, Geoffrey, 'Historical Disorder and Narrative Order in Naipaul's *The Mimic Men*', *The Commonwealth in English*, 9/10, 2001, pp. 207-217.

- Kalaga, Wojciech H. (ed.), *Exile, Displacements and Mislacements*, Frankfurt am Main, Lang, 2001.
- Kaldor, Mary, *New and Old Wars*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- Kamra, Sashi, *The Novels of V. S. Naipaul: A Study of Theme and Form*, New Delhi, Prestige, 1990.
- Kantak, V. Y., 'Man and Landscape in Naipaul's Fiction', *ACLALS Bulletin*, 42, 1975, pp. 43-51.
- Kaplan, Caren, *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC, Duke University Press, 1996.
- Kaplan, Elizabeth Ann, *Trauma Culture. The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.
- Kaufman, E. and G. Youngs, *Globalization: Theory and Practice*, London, Pinter, 1996.
- Kaul, R. K., 'A Society Gone Sour: Naipaul's Portrayal of India', *The Indian Literary Review: A Tri-Quarterly of Indian Literature*, 4, 3, 1986, pp. 37-41.
- Kaul, Suvir, 'On V. S. Naipaul on India', in Arvind Krishna Mehrotra (ed.), *A Concise History of Indian Literature in English*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 261-274.
- Kearney, Michael, 'Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire'. *Journal of Historical Sociology*, 4, 1, 1991, pp. 191-202.
- Idem*, 'The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism', *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 547-565.
- Keith Michael and Steve Pile (eds), *Place and Politics of Identity*, London, Routledge, 1993.
- Keller, Isabelle, 'L'écriture de la vérité révélée ou le récit impossible dans *Among the Believers: An Islamic Journey* de V. S. Naipaul', *E-rea*, 3, 1, 2005, pp. 67-74.
- Kermode, Frank, *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli, 1972.
- Khair, Tabish, *The Gothic, Postcolonialism and Otherness. Ghosts from Elsewhere*, London, Palgrave, 2009.
- Idem*, 'Narrating from the Empty Centre', *Babu Fictions: Alienation in Contemporary Indian English Novels*, Delhi, Oxford University Press, 2001, pp. 243-264.
- Khan, Md. Akhtar Jamal, *V. S. Naipaul: A Critical Study*, New Delhi, Creative Books, 1998.

Killam, Douglas, 'Notes on Adaptation and Variation in the Use of English in Writing by Haliburton, Furphy, Achebe, Narayan and Naipaul', in Alastair Niven (ed.), *The Commonwealth Writer Overseas: Themes of Exile and Expatriation*, Brussels, Didier, 1976, pp. 121-135.

Kimbahune, R. S., 'V. S. Naipaul's Travelogues', in G. S. Amur and V. R. N. Prasa (eds), *Indian Readings in Commonwealth Literature*, New Delhi, Sterling, 1985. 187-92.

Kandola, B. and J. Fullerton, *Managing the Mosaic: Diversity in Action*, London, IPD, 2004.

King, A., *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke, Macmillan Education, 1991.

King, Anthony D. (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions For the Representation of Identity*, Basingstoke, Macmillan, 1991.

King, Bruce, 'Recent Commonwealth Fiction', *Sewanee Review*, 85, 1977, pp. 126-134.

Idem, *The New English Literatures: Cultural Nationalism in a Changing World*, London, Macmillan, 1980.

Idem, *Modern Novelists: V. S. Naipaul*, New York, St. Martin's Press, 1993.

Idem, 'V. S. Naipaul', in Bruce King (ed.), *West Indian Literature*, London, Macmillan, 1995, pp. 209-221.

Idem, 'New Centres of Consciousness: New, Post-colonial, and International English Literature', in Bruce King, *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction*, Oxford, Clarendon, 1996, pp. 3-26.

Idem, *V. S. Naipaul*, Houndmills, Macmillan, 2003.

Idem, 'Late Naipaul', *Journal of Postcolonial Writing*, 42, 2, 2006, pp. 223-228.

King, Jane, 'A Small Place Writes Back', *Callaloo*, 25, 3, 2002, pp. 885-909.

King, John, "'A Curiously Colonial Performance": The Ec-Centric Vision of V. S. Naipaul and J. L. Borges', *The Yearbook of English Studies*, 13, 1983, pp. 228-243.

King, Lloyd, 'Mimic the Bait and See the Critic Bite: A View of Naipaul's *The Mimic Men*', *ACLALS Bulletin*, 8, 1, 1989, pp. 20-28.

- King, Nicola, *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- Kinkead-Weekes, Mark, 'Heart of Darkness and the Third World Writer', *The Sewanee Review*, 98, 1, 1990, pp. 31-49.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, 'Spaces of Dispersal', *Cultural Anthropology*, 9, 3, pp. 339-44, 1994.
- Klein, Naomi, *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*, London, Flamingo, 2002.
- Knapp, Bettina, *Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences, A Jungian Approach*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.
- Koh, Boo Eung, 'The Formation of the Nation in V. S. Naipaul's *The Mimic Men*', *Journal of English Language and Literature/Yonggo Yongmunhak*, 46, 3, 2000, pp. 579-597.
- Kolko, Beth, Lisa Nakamura and Gilbert Rodman (eds), *Race in Cyberspace*, New York, Routledge, 2000.
- Kolodziejczyk, Dorota, 'Place and Order: On the Impossible Ontology of the Postcolonial Condition', *Journal of Postcolonial Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 125-136.
- Kortenaar, Neil ten, 'Writers and Readers, the Written and the Read: V. S. Naipaul and *Guerrillas*', *Contemporary Literature*, 31, 3, 1990, pp. 324-334.
- Koselleck, Reinhart, *Futures Past. On the Semantic of Historical Time*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 270-280.
- Kravetz, Marc, 'L'Alternative Nomade', *Magazine littéraire*, 432, 2004, pp. 64-64.
- Krishnaswamy, Revathi, 'Mythologies of Migrancy: Postcolonialism, Postmodernism and the Politics of (Dis)location', *Ariel*, 26, 1, 1995, pp. 125-146.
- Kristeva, Julia, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 2006.
- Kumar, Amitava (ed.), *The Humor & The Pity – On V.S. Naipaul*, New Delhi, British Council India and Buffalo Books, 2002.
- Kumar, Krishan, 'Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective', *Theory and Society*, 29, 5, 2000, pp. 575-608.

Idem, 'Nation-states as Empires, Empires as Nation-states: Two Principles, One Practice?', *Theory and Society*, 39, 2, 2010, pp. 119-143.

Idem, "'Englishness' and English National Identity", in D. Morley and K. Robins (eds), *British Cultural Studies*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 42-55, p. 53.

Kumar, T. Vijay, 'Being, Nothingness, and the Paradox of Freedom: A Study of V. S. Naipaul's "One Out of Many"', *The Literary Endeavour: A Quarterly Journal Devoted to English Studies*, 4, 3-4, 1984, pp. 8-14.

Labaune Demeule, Florence, 'V. S. Naipaul's Reconciliation with Himself: The Ultimate Enigma of Arrival', *Commonwealth Essays and Studies*, 23, 1, 2000, pp. 107-118.

Idem, 'De Chirico Revisited: The Enigma of Creation in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *Commonwealth Essays and Studies*, 22, 2, 2000, pp. 107-118.

Lejeune, Philippe, *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino, 1986.

Idem, *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986.

Idem, *Signe de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005.

Laforest, Marie-Hélène, *Diasporic Encounters: Remapping the Caribbean*, Napoli, Liguori, 2000.

Laitin, David D., 'Marginality: A Microperspective', *Rationality and Society*, 7, 1, 1995, pp. 31-57.

Lane, M. Travis, 'The Casualties of Freedom: V. S. Naipaul's *In a Free State*', *Journal of Postcolonial Writing*, 12, 1, 1973, pp. 106-110.

Langran, Philipp, 'V. S. Naipaul: A Question of Detachment', *The Journal of Commonwealth Literature*, 25, 1, 1990, pp. 132-141.

Laqueur, Walter, 'Postmodern Terrorism', *Foreign Affairs*, 75, 5, 1996, pp. 24-36.

Lara, Maria Pia (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Roma, Meltemi, 2003.

Larkin, Edwards, 'Diaspora and Empire: Toward a New Synthesis?', *Diapora*, 15, 1, 2006, pp. 167-184.

Laroui, Fouad, 'Pleins feux sur –V. S. Naipaul', *Jeune Afrique*, 1962-1963, 1998, pp.122-126.

Lass, Rolf H., 'Nigrescent Ganesh': Cultural Nationalism and the Culture of Writing in Chen, Glissant and Naipaul', in John C. Hawley (ed.), *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*, Amsterdam, Rodopi, 1996, pp. 1-22.

Latouche, Serge, *L'occidentalizzazione del mondo: saggio sul significato, la portata e i limiti della uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Idem, *La megamacchina: ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

Idem, *La sfida di Minerva: razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Idem, *Come sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

Idem, *Obiettivo decrescita*, Bologna, Editrice missionaria italiana, 2005.

Lavie, Smadar and Ted Swedenburg (eds), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, Durham, Duke University Press, 1996.

Lavin, Marjorie Woods, and Fredric Agatstein, 'Personal Identity and the Imagery of Place: Psychological Issues and Literary Themes', *Journal of Mental Imagery*, 8, 3, 1984, pp. 51-66.

Lazarus, Neil (ed.), *Resistance in Postcolonial Fiction*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Idem, *The Cambridge Companion to Postcolonial literary Studies*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004.

Leavis, L. R., 'Travelling through Colonialism and Postcolonialism: V. S. Naipaul's *A Way in the World*', *English Studies*, 83, 2, 2002, pp. 136-148.

Lebdai, Benaouda, 'The Short Story Teller V. S. Naipaul, The Character Bobby and the State of Africa in *In a Free State*', *The Journal of the Short Story in English*, 26, 1996, pp. 105-117.

Leclerc, Jean, 'V. S. Naipaul et la condition antillaise', *Commonwealth Miscellanies*, 1, 1975, pp. 72-78.

Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Cambridge, Oxford, Blackwell, 1991.

Lelyvelt, Joseph, 'Looking for Naipaul', *The New York Review of Books*, May 29, 2008.

Lévinas, Emmanuel, *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1984.

Idem, *Il tempo e l'altro*, Genova, Il Melangolo, 1993.

Levitt, Peggy, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Levy, Judith, *V. S. Naipaul: Displacement and Autobiography*, New York, Garland, 2005.

Idem, 'V. S. Naipaul: From Displacement to Hybridity?', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 211-223.

Lifton, Betty Jean, *Journey of the Adopted Self: A Quest for Wholeness*, New York, Basic Books, 1994.

Lifton, Robert Jay, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, New York, Basic Books, 1993.

Lima, Emma Eberlein de Oliveira Fernandes, 'Now Tell Me Who You Are! Some Considerations on Naipaul and His West Indian Fellow- Writers in Their Search for Identity', *Estudos Anglo-Americanos*, 3-4, 1976-1977, pp. 574-579.

Lindroth, James R., 'The Figure of Performance in Naipaul's *The Mimic Men*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 519-529.

Lionnet, Françoise and Shu-mei Shih (eds), *Minor Transnationalism*, Durham, London, Duke University Press, 2005.

Liu, Yu-yen, 'Negotiating the Changing World: Migrancy and Identity in V. S. Naipaul's Fiction', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 320-337.

Liyong, Taban lo, 'V. S. Naipaul, Chinua Achebe, Nobel Prizes and Africa Writers as Cats and Chameleons', *The Journal of Commonwealth Literature*, 38, 1, 2003, pp. 1-3.

Lockwood, Bernard, 'V.S. Naipaul's *The Middle Passage*', *Revista/Review Interamericana*, 6, 1976, pp. 580-586.

Loh, Lucienne, 'Rural Routes/Roots: India, Trinidad and England in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *Journal of Postcolonial Writing*, 45, 2, 2009, pp. 151-161.

Lolla, Maria Grazia, 'V. S. Naipaul's Poetics of Reality: "The Killings in Trinidad" and *Guerrillas*', *Caribana*, 1, 41-50, 1990.

Lopez de Villegas, Consuelo, 'Identity and Environment: Naipaul's Architectural Vision', *Revista/Review Interamericana*, 10, 2, 1980, pp. 220-229.

Idem, 'The Paradox of Freedom: Naipaul's Later Fiction', *Revista/Review Interamericana*, 6, 4, 1976-1977, pp. 574-579.

Idem, 'Matriarchs and Man-Eaters: Naipaul's Fictional Women', *Revista/Review Interamericana*, 7, 1977, pp. 605-614.

Lotman, Jurij Michajlovič, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio, 1985.

Idem, *Testo e contesto*, Bari, Laterza, 1980.

Louvel, Liliane, 'The Night Watchman's Occurrence Book V. S. Naipaul or the Narrator "in spite" of Himself', *The Journal of the Short Story in English*, 26, 1996, pp. 118-135.

Luhmann, Niklas, *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando, 2006.

Lury, Celia, *Consumer Culture*, London, Polity Press, 1996.

Idem, *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*, London, Routledge, 1998.

Lutz, Catherine A. and Jane J. Collins, *Reading National Geographics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Lyotard, Jean François, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Idem, 'Defining the Postmodern', in Lisa Appignanesi (ed.), *Postmodernism*, London, Free Association Books, 1989, pp. 142-145.

Idem, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 2008.

Maalouf, Amin, *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*, New York, Arcade Publishing, 2000.

Macdonald, Bruce F., 'Symbolic Action in Three of V. S. Naipaul's Novels', *The Journal of Commonwealth Literature*, 9, 3, 1975, pp. 41-52.

Idem, 'The Birth of Mr. Biswas', *The Journal of Commonwealth Literature*, 11, 3, 1977, pp. 50-54.

Macedo, Lynne, 'Auteur and Author: A Comparison of the Works of Alfred Hitchcock and V. S. Naipaul', *EnterText*, 1, 3, 2001, pp.73-84.

Maes-Jelinek, Hena, 'The Myth of El Dorado in the Caribbean Novel', *The Journal of Commonwealth Literature*, 6, 1, 1971, pp. 113-128.

Mahbubani, Kishore, *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*, Hannover, Steerforth Press, 2001.

Mahibir, Kumar, 'V. S. Naipaul: Childhood and Memory', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 1-18.

Mahood, Molly Maureen, *The Colonial Encounter: A Reading of Six Novels*, London, Collings, 1977.

Idem, 'The Dispossessed: Naipaul's *The Mimic Men*', in *The Colonial Encounter: A Reading of Six Novels*, London, Rex Collings, 1977, pp. 142-165.

Maier, Charles S., 'A Surfeit of Memory? Reflection on History, Melancholy, and Denial', *History and Memory*, 5, 1992, pp. 136-151.

Mair, Christian, 'Naipaul's *Miguel Street* and Selvon's *Lonely Londoners* - Two Approaches to the Use of Caribbean Creole in Fiction', *The Journal of Commonwealth Literature*, 24, 1, 1989, pp. 138-154.

Maja-Pearce, Adewale, 'The Naipauls on Africa: An African View', *The Journal of Commonwealth Literature*, 20, 1, 1985, pp. 111-117.

Idem, 'Review: The Enigma of Naipaul. Reviewed Work(s): *A Turn in the South* by V. S. Naipaul', *Third World Quarterly*, 11, 4, 1989, pp. 284-286.

Makimoto, Tsugio and David Manners, *Digital Nomads*, Chirchester, John Wiley & Sons, 1997.

Malak, Amin, 'Among the Believers: Two Views. V. S. Naipaul and the Believers', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 561- 566.

Maldonado-Torres, Nelson, 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept', *Cultural Studies*, 21, 2/3, 2007, pp. 240-270.

Manferlotti, Stefano, *Dopo l'impero: romanzo ed etnia in Gran Bretagna*, Napoli, Liguori, 1995.

Manjit Inder Singh, *V. S. Naipaul*, Jaipur, Rawat Publications, 1998.

Manlove, Clifford T., 'James with Naipaul in Charleston, South Carolina: Modern Perception of "The Tradition of the Transatlantic South"', *South Atlantic Review*, 64, 4, 1999, pp. 36-67.

Mann, Harveen Sachdeva, 'Primary Works of and Critical Writings on V. S. Naipaul: A Selected Checklist', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 581-591.

Idem, 'Variations on the Theme of Mimicry: Naipaul's *The Mystic Masseur* and *The Suffrage of Elvira*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 467-485.

Idem, 'A Voyage into the World of V. S. Naipaul: "The Crocodiles of Yamoussoukro"', *New Orleans Review*, 18, 2, 1991, pp. 54-65.

Idem, 'Deterritorializing Trinidad and India: V. S. Naipaul's Diasporic Travels in India', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 169-183.

Mann, Michael, 'Has Globalization Ended the Rise of the Nation State?'. *Review of International Political Economy*, 4, 3, 1997, pp. 472-496.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace, 1936.

Mannoni, O. Dominique, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Ann Arbor, Ann Arbor Paperbacks, University of Michigan Press, 1990.

Idem, 'The Decolonisation of Myself', *Race*, 7, 1966, pp. 327-335.

Mantel, Hilary, 'Naipaul's Book of the World', *The New York Review of Books*, October 24, 2002.

Marcus, Laura, *Auto/biographical Discourses. Theory. Criticism. Practice*, New York, Manchester University Press, 1994.

Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, New York, Vintage-Random House, 1962.

Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 2002.

MarienStras, Richard, 'On the Notion of Diaspora' in Gérard Chaliand(ed.), *Minority People in the Age of Nation State*, London, Pluto, 1989, pp. 119-125.

Markovitz, Fran, 'Ethnic Return Migrations- (Are Not Quiet)- Diasporic Homecomings', *Diaspora*, 16, 1/ 2, 2007, pp. 234-242.

Marramao, Giacomo, *Passaggio ad Occidente: filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Marzola, Alessandra (a cura di), *Englishness. Percorsi nella cultura britannica del Novecento*, Roma, Carocci, 1999.

Mason, Nondita, *The Fiction of V. S. Naipaul*, Calcutta, World Press, 1989.

Massey, Doreen, *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity, 1994.

Matos, Jacinta, 'Travel Talking Further: V. S. Naipaul, Travel Writing and the Quest for Postcolonial Identities', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 184-195.

Mattelart, Armand, *Multinationales et systemes de communication: les appareils ideologiques de l'imperialisme*, Anthropos, Paris, 1976.

Idem, *La mondialisation de la communication*, Paris, Puf, Que sais-je, 1996.

Idem, *La Communication-monde. Histoire des idées et des strategies*, Paris, La Découverte, 1999.

Idem, *Diversité culturelle et Mondialisation*, Paris, La Découverte, 2005.

Idem, *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 2009.

Matzke, Christine and Osita Okagbue (eds), *Diasporas*, Woodbridge, James Currey, 2009.

Maxwell, D. E. S., 'Landscape and Theme', in J. Press (ed.), *Commonwealth Literature*, London, Heinemann, 1965.

May, Brian, 'Memorials to Modernity: Postcolonial Pilgrimage in Naipaul and Rushdie', *ELH*, 68, 1, 2001, pp. 241-265.

May, Derwent, 'Amis, Mccarty, Naipaul', *Encounter*, 38, 1972, pp. 74-78.

May, Jon, 'Of Nomads and Vagrants: Single Homelessness and Narratives of Home as Place', *Environment and Planning D: Society and Space*, 18, 6, pp. 737-759, 2000.

Mayer, Ruth, *Diaspora: eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld, Transcript, 2005.

Mbembe, Joseph-Achille, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

McClintock, Anne, 'The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Postcolonialism"', *Social Text*, 10, 2/ 3, 1992, pp. 84-98.

Idem, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York, Routledge, 1995.

McGrew, Anthony, 'A Global Society?', in Stuart Hall and D. Held (eds), *Modernity and its Futures, The Open*, London, London University Press, 1992.

McGuinness, Frank, 'A Rough Game', *London Magazine*, 11, 1971, pp. 156-58.

McLeod, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, New York, Manchester University Press, 2000.

Idem, 'London, England', in *Postcolonial London: Rewriting the Metropolis*, London, Routledge, 2004, pp. 59-92.

McLuhan M. and B. R. Powers, *The Global Village: Transformation in World, Life and Media in the 21st Century*, New York, Oxford University Press, 1989.

McSweeney, Kerry, 'V. S. Naipaul: Sensibility and Schemata', *Critical Quarterly*, 18, 3, 1976, pp. 73-79.

Idem, *Four Contemporary Novelists: Angus Wilson, Brian Moore, John Fowles, V. S. Naipaul*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1983.

McWatt, Mark, 'The West Indian Writer and the Self: Recent "Fictional Autobiography" by Naipaul and Harris', *Journal of West Indian Literature*, 3, 1, 1989, pp. 16-27.

Mellors, John, 'Mimics into Puppets: The Fiction of V. S. Naipaul', *London Magazine*, 15, 6, 1976, pp. 117-21.

Mercer, Kobena, 'Diaspora Culture and the Dialogic Imagination', in Mbye Cham and Claire Andrade-Watkins (eds), *Blackframes: Celebration of Black Cinema*, Cambridge, MIT Press, 1988, pp. 50-61.

Mernissi, Fatema, *Islam et démocratie*, Paris, Albin Michel, 2010.

Meyers, Jeffrey, 'V. S. Naipaul and Paul Theroux', *PN Review*, 26, 3, 1999, pp. 37-47.

Idem, 'V. S. Naipaul: Essays, Stories, Reviews, and Interviews, 1948-1992', *Bulletin of Bibliography*, 50, 4, 1993, pp. 317-323.

Meyrowitz, Joshua, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, New York, Oxford University Press, 1985.

Mezzadra, Sandro, 'Citizenship. Displacements and Crisis of a Concept between Post-War and Globalization', in S. Hänninen and J. Vähämäki, (eds), *Displacements of Politics*, Jyväskylä (Finland), SoPhi, 2000, pp. 160-168.

Idem, 'Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza. Per una lettura politica delle migrazioni contemporanee', *Aut Aut*, 298, 2000, pp. 133-153.

Idem, *Diritto di fuga, migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte, 2006.

Idem e Agostino Petrillo (eds), *I confini della Globalizzazione*, Roma, Manifesto Libri, 2000.

Michel, M., 'Positioning the Subject: Locating Postcolonial Studies', *Ariel*, 26, 2, 1995, pp. 83-99.

Michener, Charles, 'The Dark Vision of V. S. Naipaul', *Newsweek*, November 16, 1981, pp. 104-105, 108-110, 114-115.

Mickelsen, David G., 'V. S. Naipaul's "the Crocodiles of Yamousoukro"', *World Literature Written in English*, 27, 2, 1987, pp. 269-274.

Mignolo, Walter D., 'Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?', *Latin American Research Review*, 28, 3, 1993, pp. 120-131.

Idem, 'I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference', *Journal of Latin American Cultural Studies*, 8, 2, 1999, pp. 235-245.

Idem, *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Idem, 'Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference', *South Atlantic Quarterly*, 103, 1, 2002, pp. 57-96.

Idem, 'The Enduring Enchantment', in *Enduring Enchantments*, *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 927-954.

Idem, 'Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University', *Nepantla: Views from South*, 4, 1, 2003, pp. 97-119.

Idem, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

Idem, 'Coloniality and Modernity/Rationality', *Cultural Studies*, 21, 2/3, 2007, pp. 155-167.

Idem, 'Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality', *Cultural Studies*, 21, 2/3, 2007, pp. 449–514.

Idem, 'Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-colonial Freedom', *Theory, Culture & Society*, 26, 7/8, 2009, pp. 1-23.

Idem, & Tlostanova Madina, 'Theorizing From the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge', *European Journal of Social Theory*, 9, 2, 2006, pp. 205- 221.

Minh-ha, Trinh Thi, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indian University Press, 1989.

Idem, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, New York, Routledge, 1991.

Mintz, Sidney W., *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.

Mishra, Pankaj, 'The House of Mr. Naipaul', *The New York Review of Books*, January 20, 2000.

Idem, 'A Dream of Order: Naipaul, India, and the Islamic Fervour', *Times Literary Supplement*, November 2, 2001, pp. 18-19.

Idem, 'Enigmas of Arrival', *The New York Review of Books*, December 18, 2003.

Mishra, Vijay, *The Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the Diasporic Imaginary*, London, New York, Routledge, 2007.

Idem, and Bob Hodge, 'What is Post(-)colonialism?', *Textual Practice*, 5, 1991, pp. 399-414.

Miyoshi, Masao, 'A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State', *Critical Inquiry*, 19, 1993, pp. 726-751.

Mohanty, Arun Kumar, 'Between Two Worlds: A Study of the East Indian Characters in V. S. Naipaul's Fiction', *The Journal of Commonwealth Literature*, 34, 1, 1999, pp. 200-201.

Montale, Eugenio, 'La casa dei doganieri', in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1996, p. 167.

Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Life-Writing: Culture, Politics and Self-Representation*, London, Routledge, 2009.

Mordecai, Pamela C., 'The West Indian Male Sensibility in Search of Itself: Some Comments on *Nor Any Country*, *The Mimic Men* and *The Secret Ladder*', *World Literature Written in English*, 21, 1982, pp. 629-644.

Moreno, Maria Inés Taulis, 'V. S. Naipaul', *Revista Chilena de Literatura*, 19, 1982, pp. 103-114.

Morin, Edgar, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Mialano, Sperling & Kupfer, 1993.

Idem, *I sette saperi per l'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.

Idem e Jean Baudrillard, *La violenza del mondo. La situazione dopo l'11 settembre*, Pavia, Como, Ibis, 2004.

Morley, Patricia A., 'Comic Form in Naipaul's Fiction', *Bulletin of the Association for Commonwealth Literature and Language*, 9, 1972, pp. 49-65.

Morgan, Paula, 'East/West Indian/Woman/Other: At the Cross-Roads of Gender and Ethnicity', *MaComère*, 3, 2000, pp. 107-122.

Morris, Mervyn, 'Sir Vidia and the Prize', *World Literature Today*, 76, 2, 2002, pp. 11-14.

Morris, Robert K., *Paradoxes of Order: Some Perspectives on the Fiction of V. S. Naipaul*, Columbia, University of Missouri Press, 1975.

Idem, 'Substance into Shadow: V. S. Naipaul's *The Mimic Men* (1967)', in Robert K. Morris, *Old Lines, New Forces: Essays on the Contemporary British Novel, 1960-1970*, London, Fairleigh Dickinson University Press, Associated University Press, 1976, pp. 131-150.

Morrison, Toni, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, London, Picador, 1992 .

Moses, Michael Valdez, *The Novel and the Globalization of Culture*, New York, Oxford University Press, 1995.

Mosquera, Gerardo, 'Some Problems in Transcultural Curating', in Jean Fisher(ed.), *Global Visions: Towards a New Internationalism in the Visual Arts*, London, Kala Press in association with the Institute of International Visual Arts, 1994, pp. 105-112.

Idem, 'Alien-Own/Own-Alien: Globalization and Cultural Difference', *Boundary 2*, 2002, 29, 3, 2002, pp. 163-173.

Mudimbe-Boyi, Elisabeth (ed.), *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures and the Challenge of Globalization*, New York, SUNY Press, 2002.

Mudimbe, Valentin Y. , *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Idem, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Idem, *Nation, Identities, Cultures*, Durham, NJ., Duke University Press, 1995.

Mudrick, Marvin, 'The Muslims Are Coming: the Muslims Are Coming!', *Hudson Review*, 35, 1982, pp. 130-38.

Muecke, Stephen, 'The Sacred in History', *Humanities Research*, 1, 1999, pp. 27-37.

Mukherjee, Ankhi, 'Buried Alive: The Gothic Carceral in Naipaul's Fiction', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 113-125.

Mukherjee, Meenakshi, 'Inside the Outsider', in C. D. Narasimhaiah (ed.), *Awakened Conscience: Studies in Commonwealth Literature*, New Delhi, Sterling, 1987, pp. 86-91.

Idem, 'The Centre Cannot Hold: Two Views of the Periphery', in Stephen Slemon and Helen Tiffin (eds), *Critical Theory and Post-Colonial Writing*, Sydney, Dangaroo, 1989, pp. 41-49.

Idem, 'The House and the Road: Two Modes of Autobiographical Fiction'. *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 61-74.

Idem, 'The Unhoused Mr Naipaul', *Moving Worlds*, 2, 1, 2002, pp. 33-37.

Mukherjee, Pablo, 'Doomed to Smallness: Violence, V. S. Naipaul, and the Global South', *The Yearbook of English Studies*, 37, 1, 2007, pp. 209-226.

Mukhopadhyay, Bhaskar , 'The Rumour of Globalization: Globalism, Counterworks and the Location of Commodity', *Dialectical Anthropology*, 29, 1, 2005, pp. 35-60.

Murray, Peter, 'Guerrillas: A Prefatory Note', *The Journal of Commonwealth Literature*, 14, 1, 1979, pp. 88-89.

Murray, Stuart, 'Naipaul Among the Critics', *Moving Worlds*, 2, 1, 2002, pp. 51-62.

Idem, 'Naipaul in the 1970s: Authorial Preferences and the Symptomatic Reading of Place', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 58-73.

Murray, Warwick E., *Geographies of Globalization*, London, Routledge, 2006.

Mustafa, Fawzia, *V. S. Naipaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Muzzioli, Francesco, *Scritture della catastrofe*, Roma, Meltemi, 2006.

Nachman, Larry David, 'The Worlds of V. S. Naipaul', *Salmagundi*, 54, 1981, pp. 59-76.

Ngai, Mbatau Kaburu Wa, 'The Relationship Between Literature and Society and How It Emerges in the Works of G. Lamming, V. S. Naipaul and W. Harris', *Busara*, 8, 2, 1980, pp. 40-50

Naik, M. K., 'Irony as Stance and as a Vision: A Contemporary Study of V. S. Naipaul's *The Mystic Masseur* and R. K. Narayan's *The Guide*', *Journal of Indian Writing in English*, 6, 1, 1978, pp. 1-13.

Idem, 'Two Uses of Irony: V. S. Naipaul's *The Mystic Masseur* and R. K. Narayan's *The Guide*', *The Journal of Postcolonial Writing*, 17, 2, 1987, pp. 646-655.

Nair, K. N. Padmanabhan, *Irony in the Novels of R. K. Narayan and V. S. Naipaul*, Trivandrum, S. India, CBH Communications, 1993.

Nair, Supriya, 'Expressive Countercultures and Postmodern Utopia: A Caribbean Context', *Research in African Literatures*, 27, 4, 1996, pp. 71-87.

Nakai, Asako, 'Journey to the Heart of Darkness: Naipaul's "Conradian Atavism" Reconsidered', *Conradian*, 23, 2, 1998, pp. 1-16.

Nancy, Jean-Luc, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.

Idem, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

Idem, *L'intruso*, Napoli, Cronopio, 2000.

Idem, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2002.

Idem, 'The War of Monotheism', *Postcolonial Studies*, 6, 1, 2003, pp. 51-53.

Nandan, Kavita, 'V. S. Naipaul: A Diasporic Vision', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 75-88.

Nandan, Satendra, 'A Study in Context: V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas*', *New Literary Review*, 1, 1997, pp. 21-28.

Idem, 'The Immigrant Indian Experience in Literature: Trinidad and Fiji', in C. D. Narasimhaiah (ed.), *Awakened Conscience in Commonwealth Literature*, New Delhi, Sterling, 1978, pp. 346-359.

Idem, 'Beyond Colonialism: The Artist As Healer', in Chris Tiffin (ed.), *South Pacific Images*, Queensland, South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies, 1978, pp. 11-25.

Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Idem, 'Dialogue and the Diaspora', *Third Text*, 11, 1990, pp. 99-108.

Idem, 'History's Forgotten Doubles', *History and Theory*, 34, 1995, pp. 44-66.

Narasimhaiah, C. D., ' "Somewhere Something Has Snapped": A Close Look at V. S. Naipaul's *An Area of Darkness*', *The Literary Criterion*, 6, 4, 1965, pp. 83-96.

Narayan, Uma and Sandra Harding, (eds.), *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

Nathan, Melina, 'V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *New Voices*, 18, 35/36, 1990, pp. 43-67.

Natoli, Salvatore, *Progresso e catastrofe: dinamiche della modernità*, Milano, Marinotti, 1999.

Nazareth, Peter, 'The Mimic Men As a Study of Corruption', *East Africa Journal*, 7, 7, 1970, pp. 18-22.

Idem, 'Out of Darkness: Conrad and Other Third World Writers', *Conradiana: A Journal of Joseph Conrad Studies*, 14, 3, 1982, pp. 173-87.

Nederveen Pieterse, Jan Paul, 'Globalization as Hybridization', in M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, (eds.), *Global Modernities*, London, Sage, 1995, pp. 45-68.

Neill, Michael, 'Guerrillas and Gangs: Frantz Fanon and V. S. Naipaul', *Ariel*, 13, 4, 1982, pp. 21-62.

Nelson, Emmanuel S., (ed.), *Reworlding: The Literature of the Indian Diaspora*, New York, Greenwood, 1992.

- Newman, J., *The Ballistic Bard: Postcolonial Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Ngagi, Mbatia Kaburu Wa, 'The Relationship between Literature and Society and How It Emerges in the Works of G. Lamming, V. S. Naipaul and W. Harris', *Busara*, 8, 2, 1976, pp. 53-67.
- Nicholls, Colin, 'El Dorado Introuvable: Vidia Naipaul et la Mort des Caraïbes', *Presence Africaine*, 133-134, 1985, pp. 191-202.
- Nightingale, Margaret, 'George Lamming and V. S. Naipaul: Thesis and Antithesis', *ACLALS Bulletin*, 5, 3, 1980, pp. 40-50.
- Idem*, 'V. S. Naipaul as Historian: Combating Chaos', *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, 13, 3, 1980, pp. 239-50.
- Idem*, 'V.S. Naipaul's Journalism: To Impose a Vision', *New Literature Review*, 7, 1979, pp. 53-65.
- Nightingale, Peggy, *Journey Through Darkness: The Writing of V. S. Naipaul*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1987.
- Nissim, Ezekiel, 'Naipaul's India and Mine', in Adil Jussawalla (ed.), *New Writing in India*, Middlesex, Penguin, 1974, pp. 77-90.
- Niven, Alastair, 'V. S. Naipaul's Free Statement', in Hena Maes-Jelinek, *Commonwealth Literature and the Modern World*, Brussels, Didier, 1975, pp. 69-78.
- Idem* (ed.), *The Commonwealth Writer Overseas: Themes of Exile and Expatriation*, Bruxelles, Didier, 1976.
- Idem*, 'Crossing the Black Waters: N. C. Chaudhuri's *A Passage to England* and V. S. Naipaul's *An Area of Darkness*', *Ariel*, 9, 3, 1978, pp. 21-36.
- Idem*, 'Interview: V. S. Naipaul Talks to Alastair Niven', *Wasafiri*, 10, 2, 1995, pp. 5-6.
- Nixon, Rob, 'African and Caribbean Appropriations of *The Tempest*', *Critical Inquiry*, 14, 1987, pp. 557-578.
- Idem*, 'Preparations for Travel: The Naipaul Brothers' Conradian Atavism', *Research in African Literatures*, 22, 2, 1991, pp. 177-190.
- Idem*, 'V.S. Naipaul, Postcolonial Mandarin', *Transition*, 52, 1991, pp. 100-113.
- Idem*, *London Calling: V. S. Naipaul, Postcolonial Mandarin*, New York, Oxford University Press, 1992.

- Nkrumah, Kwame, *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*, New York, International Publi., 1980.
- Noel, Jesse A., 'Historicity and Homelessness in Naipaul', *Caribbean Studies*, 11, 1972, pp. 83-87.
- Noyes, John K., 'Nomadism. Nomadology, Postcolonialism: By Way of Introduction', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 6, 2, 2004, pp. 159-168.
- Nunez-Harrell, Elizabeth, 'Lamming and Naipaul: Some Criteria for Evaluating the Third-World Novel', *Contemporary Literature*, 19, 1, 1978, pp. 26-47.
- O'Callaghan, Evelyn, 'Views and Visions: Layered Landscapes in West Indian Migrant Narratives', *Third World Quarterly*, 26, 3, 2005, pp. 487-495.
- O'Connor, Padraic, *Exile*, Indreabhan, Clo Iar-Chonnachta, 1994.
- Offe, Claus, *Modernity and the State: East, West*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Ohmae, K., *The Borderless World*, London, Collins, 1990.
- Ojo, Patcheole Poindexter, 'Nature in the Three Caribbean Novels', *Journal of Caribbean Studies*, 2, 1, 1981, pp. 85-107.
- Olney, James, *Memory and Narrative: The Weave of Life-Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Ong, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*, Durham, NC, Duke University Press, 1999.
- Ormerod, David, 'Theme and Image in V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas*', *Texas Studies in Literature and Language*, 8, 4, 1967, pp. 589-602.
- Idem*, 'In a Derelict Land: The Novels of V. S. Naipaul', *Contemporary Literature*, 9, 1, 1968, pp. 74-90.
- Outar, Lisa, 'Frustrated Homelands: V. S. Naipaul and Caribbean Indianness as Despair', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 126-152.
- Owens, R. J., 'A House for Mr. Biswas', *Caribbean Quarterly*, 7, 4, 1961, pp. 217-219.
- Pachet, Pierre, *Un à un: de l'individualisme en littérature (Michaux, Naipaul, Rushdie)*, Paris, Seuil,

1993.

Idem, 'V. S. Naipaul: Un Combat entre création et destruction', *Magazine littéraire*, 411, 2002, pp. 62-63.

Padgaonkar, Dileep, 'The Hindu Awakening', *New Perspectives Quarterly*, 10, 1993, pp. 60-62.

Padhi, Bidhu, 'Naipaul on Naipaul and the Novel', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 455-465.

Panwar, Purabi, *V.S. Naipaul: An Anthology of Recent Criticism*, Delhi, Pencraft International, 2003.
Papastergiadis, Nikos, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Paquet, Sandra Pouchet, 'Documents of West Indian History: Telling a West Indian Story', *Callaloo: A Journal of African American and African Arts and Letters*, 20, 4, 1997, pp. 764-76.

Park, Jong Seong, 'A New Paradigm in Postcolonial Discourse: V. S. Naipaul's *Guerrillas* and *A Bend in the River*', *Journal of English Language and Literature/Yongo Yongmunhak*, 49, 2, 2003, pp. 349-368.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer And Patricia Yaegar, (eds.), *Nationalisma and Sexualities*, New York, London, Routledge, 1992.

Parrinder, Patrick, 'V.S. Naipaul and the Uses of Literacy', *Critical Quarterly*, 21, 2, 1979, pp. 5-13.

Idem, *Nation and Novel: The English Novel from Its Origins to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Pels, Dick, 'Privileged Nomads: On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers', *Theory, Culture & Society*, 16, 1, 1999, pp. 63-86.

Pepicelli, Renata, *2010: un nuovo ordine mediterraneo?*, Messina, Mesogea, 2004.

Peters, J. D., 'Exile, Nomadism, and Diaspora: The Stakes of Mobility in the Western Canon', in H. Nacif (ed.), *Home, Exile, Homeland: Film, Media and the Politics of Place*, New York, Routledge, 1999, pp. 17-41.

Peterson, Charles F., *Dubois, Fanon, Cabral: The Marging of Elite Anti-colonial Leadership*, Lanham, Lexington Books, 2007.

Philips, Caryl, 'V. S. Naipaul', in *A New World Order: Selected Essays*, London, Secker & Warburgh, 2001, pp. 187-219.

Idem, 'Foreword to *The Mystic Masseur: The Screenplay*', *Moving Worlds*, 2, 1, 2002, pp. 38-41.

Phillips, Richard, *Mapping Men and Empire: A Geography of Adventure*, London, Routledge, 1997.

Phizacklea, Annie, 'Migration and Globalization', in K. Koser and H. Lutz (eds), *The New Migration in Europe: Social Construction and Social Realities*, Basingstoke, Macmillan, 1998, pp.

Pieterse, Jan Nederveen, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2004.

Pievani, Telmo, *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2006.

Pile, Steve and Nigel Thrift (eds), *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*, London, Routledge, 1995.

Poddar, Prem, *A Historical Companion to Postcolonial Thought in English*, New York, Columbia University Press, 2005.

Idem, *A Historical Companion to Postcolonial Literatures. Continental Europe and Its Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.

Poole, Deborah, *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Popitz, Heinrich, *Fenomenologia del potere: autorità, dominio, violenza, tecnica*, Bologna, il Mulino, 1990.

Pouchet Paquet, Sandra, *Caribbean Autobiography. Cultural Identity and Self-Representation*, Wisconsin, London, The University of Wisconsin Press, 2002.

Pyne-Timothy, Helen, 'Women and Sexuality in the Later Novels of V. S. Naipaul', *The Journal of Postcolonial Writing*, 25, 2, 1985, pp. 298-306.

Pratt, Marie Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 2007.

Prescott, Lynda, 'Past and Present Darkness: Sources for V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 547-559.

Preziosi, Donald, *Brain of the Earth's Body: Art, Museums, and the Phantasms of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Pritchard, William H., 'Naipaul's Written World', *The Hudson Review*, 47, 4, 1995, pp. 587-596.

Probyn, Elspeth, *Outside Belongings*, New York, London, Routledge, 1996.

Pryce-Jones, David, 'Indian War Drums', *National Review*, 54, 6, 2002, pp. 23-24.

Pulitano, Elvira, "'Strangers to Ourselves": V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival* as Counter-Discursive Life- (Re)Writing', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 40-57. Punter, David, *Postcolonial Imaginings: Fictions of a New World Order*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 2000.

Puri, Shalini, *The Caribbean Postcolonial: Post/Nationalism, Social Equality and Cultural Hybridity*, London, New York, Palgrave, St Martin's, 2003.

Pyne-Timothy, Helen, 'V. S. Naipaul and Politics: His View of Third World Societies in Africa and the Caribbean', *CLA Journal*, 28, 3, 1985, pp. 247-62.

Idem, 'Women and Sexuality in the Later Novels of V. S. Naipaul', *World Literature Written in English*, 25, 2, 1985, pp. 298-306.

Quarles van Ufford, Philip and Ananta Kumar Giri (eds), *A Moral Critique of Development. In Search of Global Responsibilities*, London, Routledge, 2003.

Radakrishnan, R., 'Ethnicity in an Age of Diaspora', *Transition*, 54, 1991, pp. 104-115.

Idem, *Diasporic Meditations: Between Home and Location*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Raghavacharyulu, D. V. K., 'Naipaul and Narayan: The Sense of Life', in C. D. Narasimhaiah (ed.), *Awakened Conscience: Studies in Commonwealth Literature*, New Delhi, Sterling, 1978, pp. 216-225.

Rahnema Majid and Victoria Bawtree, *The Post-Development Reader*, London, Zed Books, 1997.

Rai, Sudha, *V. S. Naipaul: A Study in Expatriate Sensibility*, New Delhi, Arnold-Heinemann, 1982.

Raichman, John (ed.), *The Identity in Question*, London, New York, Routledge, 1995.

Raja, Massod, 'Reading the Postcolony in the Center: V. S. Naipaul's *A Bend in the River*', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 224-239.

Ramadevi, N., *The Novels of V. S. Naipaul: Quest for Order and Identity*, New Delhi, Prestige Books, 1996.

Ramchand, Kenneth, 'Decolonization in West Indian Literature', *Transition*, 22, 1965, pp. 48-49.

Idem, 'The Theatre of Politics', *Twentieth Century Studies*, 10, 1974, pp. 20-36.

Idem, *An Introduction to the Study of West Indian Literature*, Nairobi, Nelson Caribbean, 1976, pp. 72-90.

Idem, 'A House for Mr. Biswas', *Tapia*, 7, 21, 1977, pp. 5-8.

Idem, 'From Street to House; Ken Ramchand Introduces a Discussion of Naipaul's Later Fiction', *Independence*, 6, 1982, pp. 11-14.

Idem, *The West Indian Novel and Its Background*, London, Kingston, Port of Spain, Heinemann, 1983.

Rampersad, Arnold, 'V. S. Naipaul: *Turning in the South*', *Raritan*, 10. 1, 1990, pp. 24-47.

Ramraj, Victor J., 'The All-Embracing Christlike Vision: Tone and Attitude in *The Mimic Men*', in Anna Rutherford (ed.), *Commonwealth*, Aarhus, Akademisk Boghandel, 1972, pp. 125-134.

Idem, *Diminishing Satire: A Study of Mordecai Richler and V. S. Naipaul*, New Delhi, ACLALS Conference, 1977.

Idem, 'Sly Compassion: V. S. Naipaul's Ambivalence in "A Christmas Story"', *Commonwealth*, 6, 1983, pp. 61-70.

Idem, 'V. S. Naipaul: The Irrelevance of Nationalism', *Journal of Postcolonial Writing*, 23, 1, 1984, pp. 187-196.

Idem, "'Trapdoors into a Bottomless Past": V. S. Naipaul's Early Ambivalent Vision of the Indo-Caribbean Experience', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 33-46.

Rao, Judy, 'V. S. Naipaul and the Self-Destructive Novel', *Journal of West Indian Literature* 3.2 (1989): 53-66.

Rao, K. I. Madhusudana, 'V. S. Naipaul's *Guerrillas*: A Fable of Political Innocence and Experience', *The Journal of Commonwealth Literature*, 14, 1, 1979, pp. 90-99.

Idem, *Contrary Awareness: A Critical Study of the Novels of V. S. Naipaul*, Madras, Centre for Research on New International Economic Order, 1982.

Rao, Ranga, 'Naipaul's Nobel Poise?', *Indian Literature*, 47, 3, 2003, pp. 199-210.

Rao, Susheela N., 'Darkness Visible: The Emerging Portrait of India in Naipaul's Updated Indian Travelogue', *Literary Half-Yearly*, 38, 1, 1997, pp. 28-41.

Rao, Venkat, 'Self Formations: Speculations on the Question of Postcoloniality', *Wasafiri*, 13, 1991, pp. 7-10.

Rapport, Nigel, Andrew Dawson, (eds.), *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford, Berg, 1998.

Rastogi, Pallavi, 'A Million Enigmas Now: V. S. Naipaul's Use of Landscape in the Construction of the English Self', in Kristi Siegel (ed.), *Issues in Travel Writing: Empire, Spectacle, and Displacement*, New York, Peter Lang, 2002, pp. 269-280.

Rich, Adrienne, 'Credo of a Passionate Skeptic', *Monthly Review*, 53, 2, 2001, p. 25.

Richmond, Angus, 'Naipaul: the Mimic Man', *Race & Class*, 24, 2, 1982, pp. 125-136.

Riis, Johannes, 'Naipaul's Woodlanders', *The Journal of Commonwealth Literature*, 14, 1, 1979, pp. 109-115.

Riley, Geoffrey, 'Echoes of Wells in Naipaul's *A House for Mr. Biswas*', *Notes and Queries*, 36, 2, 1989, pp. 208-9.

Riley Joan, and Briar Wood (eds), *Leave to Stay: Stories of Exile and Belonging*, London, Virago, 1996.

Robbins, Bruce, 'Homelessness and Wordliness', *Diacritics*, 13, 1983, pp. 69-77.

Robbins, Bruce, *Feeling Global: Internationalism in Distress*, New York, New York University Press, 1999.

Robertson, Ben P., 'Rituals of Passivity: Naipaul's Mimetic Book on the South', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 240- 255.

Robertson, Roland, 'Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept', *Theory, Culture and Society*, 7, 2/3, 1990, pp. 1-30.

Idem, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Newbury Park, London, Sage, 1992.

Robinson, Fred Miller, 'Comic Realism and V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas*', *Thalia: Studies in Literary Humor*, 5, 2, 1982, pp. 14-23.

Rocca, Francis X., 'The Family Business: Book Review', *National Review*, 52, 2, 2000, p. 48.

Rohlehr, Gordon, 'Character and Rebellion in *A House for Mr. Biswas*', in Robert D. Hamner (ed.), *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*, Washington, D. C., Three Continents Press, 1977, pp. 84-93.

Idem, 'The Ironic Approach: The Novels of V. S. Naipaul', in Robert D. Hamner (ed.), *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*, Washington, D. C., Three Continents Press, 1977, pp. 178-93.

Idem, 'Talking about Naipaul', *Carib*, 2, 1981, pp. 39-45.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Idem, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Idem, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Idem, *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Roth, Michael, *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History*, New York, Columbia University Press, 1995.

Rothfork, John, 'V. S. Naipaul and the Third World', *Research Studies*, 49, 1981, pp. 183-192.

Rowe-Evans, Adrian, 'V. S. Naipaul: A Transition Interview', *Transition*, 40, 1971, pp. 56-62.

Roy, Arundhati, *Power Politics*, Cambridge, South End, 2001.

Roy, Ashish, 'Race and the Figures of History in Naipaul's *An Area of Darkness*', *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 32, 4, 1991, pp. 235-257.

Royal, Robert, 'The Enigma of Arrival: Book Review', *National Review*, 39, 1987, pp. 49-50.

Rupert, Mark, *Producing Hegemony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Idem, *Ideologies of Globalization: Contending Views of a New World Order*, London, Routledge, 2000.

Rush, Norman, 'Naipaul's Mysterious Africa', *The New York Review of Books*, November 11, 2010.

Rushdie, Salman, 'V. S. Naipaul', in *Imaginary Homelands- Essays & Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1991, pp. 148-151.

Idem, *Imaginary Homelands*, London, Granta Books and Penguin Books, 1991.

Saakana, Amon Saba, *The Colonial Legacy in Caribbean Literature*, London, Karnak House, 1987.

Safran, William, 'Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return', *Diaspora*, 1, 1991, pp. 83-99.

Idem, 'Recent French Conceptualizations of Diaspora', *Diaspora*, 12, 3, 2003, pp. 437-441.

Saguaro, Shelley, *Garden Plots. The Politics and Poetics of Gardens*, Aldershot, Ashgate, 2006.

Sahlins, M., *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Said, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin, 1978.

Idem, 'Expectations of Inferiority', *New Statesman*, 102, 2639, 1981, pp. 212.

Idem, *The World, the Text, and the Critic*, London, Vintage, 1983.

Idem, 'Third World Intellectuals and Metropolitan Culture', *Raritan*, 9, 1990, pp. 27-50.

Idem, 'Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler', *Transitions*, 54, 1991, pp. 131-150.

Idem, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, 1993.

Idem, 'Intellectual Exile: Expatriates and Marginals', *Grand Street*, 47, 1993, pp. 112-124.

Idem, *Gli intellettuali e il potere*, Milano, Feltrinelli, 1995.

Idem, *Out of Place. A Memoir*, London, Granta Books, 1999.

Idem, 'Among the Believers', *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 113-117.

Idem, 'Bitter Dispatches from the Third World', in *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 98-112.

Idem, *Reflections on Exile*, London, Granta Books, 2000.

Idem, 'The Clash of Ignorance', *Nation*, 22 October 2001.

Salih, Sabah A., 'V. S. Naipaul's *A Way in the World*: Taking Issue with Culturalism', *Notes on Contemporary Literature*, 33, 1, 2003, pp. 2-3.

Samantrai, Ranu, 'Claiming the Burden: Naipaul's Africa', *Research in African Literatures*, 31, 1, 2000, pp. 50-62.

San, Juan Jr., E., *Beyond Postcolonial Theory*, New York, St. Martin's Press, 1998.

Sassen, Saskia, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York, Columbia University Press, 1996.

Idem, *Una sociologia della globalizzazione*, Torino, Einaudi, 2008.

Segre, Cesare, *Notizie dalla crisi. Dove va la critica letteraria?*, Torino, Einaudi, 1993.

Sell, Jonathan P. A. (ed.), *Metaphor and Diaspora in Contemporary Writing*, London, Palgrave, 2012.

Sen, Amartya, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003.

Idem, Identità e violenza, Roma, Bari, Laterza, 2008.

Scalinci, Francesca, *Caribbean Realism(s), 1950-1962: Mais, Mittelholzer, Harris, Naipaul*, Verona, QuiEdit, 2009.

Schama, Simon, *Landscape & Memory*, London, Harper Collins, 1995.

Schiff, Stephen, 'The Ultimate Exile', *The New Yorker*, 70, 1994, pp. 60-71.

Schiller, Nina Glick, Linda Basch and Cristina Blanc-Szanton (eds), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences, 1992.

Schwarz, Henry and Sangeeta Ray (eds), *A Companion to Postcolonial Studies*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Scott, David, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Scott, Kilvert Ian and Michael Thorpe, *V. S. Naipaul*, Harlow, Essex, UK, British Council, Longman Group, 1976.

Searle, Chris, 'Naipaulcity: A Form of Cultural Imperialism', *Race & Class*, 26, 1984, pp. 45-62.

Sederberg, Peter C., 'Faulkner, Naipaul, and Zola: Violence and the Novel', in Benjamin R. Barber and Michael J. Gargas McGrath (eds), *The Artist and Political Vision*, New Brunswick, Transaction, 1982, pp. 291-315.

Seeber, Hans Ulrich, 's Truth About the "Mingling of Peoples" in Africa: A Comment on Naipaul's *A Bend in the River* (1979)', in Heinz Antor and Klaus Stierstorfer (eds), *English Literatures in International Context*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 2000, pp. 141-148.

Seidel, Michael, *Exile and the Narrative Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Sen, Amartya, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2002.

Sen, Sharmila, 'Looking for Doubles in the Caribbean', *The Massachusetts Review*, 45, 3, 2004, pp. 241-257.

Sengupta, Vishnuprya, 'Mapping Memories', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 89-102.

Sennett, Richard, *Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, London, Faber & Faber, 1966.

Idem, *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli, 2001.

Seshadri, Vijay, 'Naipaul from the Other Side', *The Threepenny Review*, 22, 1985, pp. 5-6.

Shankman, Steven and Massimo Lollini (eds), *Who, Exactly, is the Other? Western and Transcultural Perspectives*, Eugene, Oregon Humanities Center, University of Oregon Books, 2002.

Shattuck, Roger, 'The Reddening of America', *The New York Review of Books*, 36, 5, 1989.

Shay, Maureen, 'The Wounded Word: V. S. Naipaul and the Language of Return', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 284-297.

Shepherd, V. and G. Richards, *Questioning Creole: Creolization Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, London, Ian Randle, James Currey, 2003.

Shelnutt, E. 'Estimating V. S. Naipaul: An Oblique Approach', *Genre: Forms of Discourse and Culture*, 22, 1-2, 1989, pp. 69-84.

Shenfield, Margaret, 'Mr. Biswas and Mr. Polly', *English: The Journal of the English Association*, 23, 1974, pp. 95-100.

Shenker, Israel, 'V. S. Naipaul, Man Without a Society', in *Words and Their Masters*, Garden City, New York, Doubleday, 1974, pp. 64-70.

Sheppard, R. Z., 'Literary Platypus', *Time*, 143, 22, 1994, p. 64.

Idem, "Notes From the Fourth World", *Time*, 113, 1979, pp. 89-90.

Sheshadry, Vijay, 'Naipaul from the Other Side', *The Threepenny Review*, 22, 1985, pp. 5-6.

Shildrick, Margrit, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, London, Sage, 2002.

Shiva, Vandana, *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*, London, Zed Books, 1993.

Shohat, Ella, 'Notes on the Post-Colonial', *Social Text*, 41/42, 1992, pp. 99-113.

Shotter, John, 'Rhetoric and the Roots of the Homeless Mind', *Theory, Culture & Society*, 10, 4, 1993, pp. 41-62.

Siebert, Renate, 'Which Kind of Mediterranean do We Want?. Changing European Cultures and Postcolonial Perspectives', *Cambio*, 3, 6, 2013, pp. 275-283.

Silvey, Rachel, 'Geographies of Gender and Migration: Spatializing Social Difference', *International Migration Review*, 40, 1, 2006, pp. 64-81.

Simpson, Loius, 'Disorder and Escape in the Fiction of V. S. Naipaul', *The Hudson Review*, 37, 4, 1984-1985, pp. 571-577.

Singer, Peter, *One World. L'etica della globalizzazione*, Torino, Einaudi, 2003.

Singh, H. B., 'V. S. Naipaul: A Spokesman for Neo-Colonialism', *Literature and Ideology*, 2, 1969, pp. 71-85. Singh, Manjit Inder, *V. S. Naipaul*, Jaipur, India, Rawat Publications, 1998.

Idem, *The Poetics of Alienation and Identity: V. S. Naipaul and George Lamming*, Dehli, Ajanta, 1998.

Singh, Veena, 'Inner World of V. S. Naipaul: *The Enigma of Arrival*', *Panjab University Research Bulletin*, 31, 1/2, 2000, pp. 43-54.

Sivanandan, A., 'The Enigma of the Colonised: Reflections on Naipaul's Arrival', *Race & Class*, 32, 1, 1990, pp. 34-43.

Skinner, John, *The Stepmother Tongue. An Introduction to New Anglophone Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1998.

Sloterlijk, Peter, *Critica della ragione cinica*, Milano, Il Saggiatore, 1992.

Idem, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma, Carocci, 2005.

Idem, *Terrore nell'aria*, Roma, Meltemi, 2007.

Smith, Jane I., 'Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted People: Book Review', *The Christian Century*, 115, 24, 1998, pp. 835-836.

Smith, Roland (ed.), *Exile and Tradition: Studies in African and Caribbean Literature*, London, Longman, 1982.

Smith, Sidonie, and Julia Watson, *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

Smyer, Richard I., 'Experience as Drama in the Works of V. S. Naipaul', *Kunapipi*, 3, 2, 1981, pp. 33-41.

Idem, 'Naipaul's *A Bend in the River*: Fiction and the Postcolonial Tropics', *The Literarly Half Yearly*, 25, 1, 1984, pp. 55-65.

Idem, 'A New Look at V. S. Naipaul', *Contemporary Literature*, 33, 3, 1992, pp. 573-581.

Soja, Edward W., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso, 1989.

Song, Miri, *Choosing Ethnic Identity*, Cambridge, Polity, 2003.

Sontag, Susan, *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori, 2003.

Soros, George, *Globalizzazione*, Milano, Ponte delle grazie, 2002.

Soysal, Yasemin Nuhoglu, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1994.

Spence, J. E., 'Two Novels of Africa', *African Research and Documentation*, 14, 1977, pp. 3-10.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry*, 12, 1, 1985, pp. 243-261.

Idem, 'Can the Subaltern Speak?', in Cary Nelson and Larry Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, 1988, pp. 271-313.

Idem, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1988.

Idem, 'Who Claims Alterity?', in Barbara Kruger and Phil Mariani (eds), *Remaking History*, Seattle, Bay Press, 1989, pp. 269-292.

Idem, 'Terror: A Speech After 9/11', *Boundary 2*, 2, 2004, pp. 81-111.

Idem and Ranajit Guha (eds), *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Idem and Sarah Harasym (eds), *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, London, Routledge, 1990.

Idem, 'Theory in the Margin', in Jonathan Arac and Barbara Johnson (ed.), *Consequences of Theory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 154-180.

Idem, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993.

Idem, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of a Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Idem, *Death of a Discipline*, Irvington, NY, Columbia University Press, 2003.

Idem, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011.

Spurling, John, 'The Novelist as Dictator', *Encounter*, 45, 6, 1975, pp. 73-79.

Srinath, C. N., 'Crisis of Identity: Assertion and Withdrawal in Naipaul and Arun Joshi', *Literary Criterion*, 14, 1, 1979, pp. 33-41.

Srivastana, Avadhesh K. (ed.), *Alien Voice: Perspectives on Commonwealth Literature*, Lucknow, Print House, 1982.

Stoddard, Eve and Grant H. Cornwell, 'Cosmopolitan or Mongrel: Creolité, Hybridty and "Douglarisation" in Trinidad', *European Journal of Cultural Studies*, 2, 3, 1999, pp. 331-353.

St. Omer, Garth, 'The Writer As Naive Colonial: V.S. Naipaul and *Miguel Street*', *Carib*, 1, 1979, pp. 7-17.

Stone-Mediatore, Shari, 'Postmodernism, Realism, and the Problem of Identity', *Diaspora*, 11, 1, 2002, pp. 125-138.

Strachan, Ian, *Paradise and Plantation: Tourism and Culture in the Anglophone Caribbean*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2002.

Strong, Roy, *Visions of England*, London, Viking, 2011.

Strongman, Luke, *The Booker Prize and the Legacy of Empire*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2002.

Stuttaford, Genevieve, 'India: A Million Mutinies Now: Book Review', *Publishers Weekly*, 237, 45, 1990, p. 48.

Subramani, *The End of the Free States: On the Transnationalization of Culture, South Pacific Literature: From Myth to Fabulation*, Suva, Institute of Pacific Studies, 1992.

Suleri, Sara, 'Amorphous India- Question of Geography', *Southwest Review*, 71, 3, 1986, pp. 389-400.

Idem, 'Naipaul's Arrival', *Yale Journal of Criticism*, 2, 1, 1988. pp. 25-50.

Idem, *The Rhetoric of English India*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Szerszynski Bronislaw and John Urry, 'Cultures of Cosmopolitanism', *The Sociological Review*, 50, 4, 2002, pp. 461-481.

Tabuteau, Eric, *Image du multiculturalisme dans le roman antillais Anglophone: Wilson Harris, George Lamming, V. S. Naipaul, Sam Selvon*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1997.

Talib, Ismail S., *The Language of Postcolonial Literatures: An Introduction*, London, Routledge, 2002.

Tambiah, Stanley J., 'Transitional Movements, Diaspora, and Multiple Modernities', *Daedalus*, 129, 1, pp. 1-15.

Tarantino, Elisabetta, 'The House That Jack Did Not Build: Textual Strategies in V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *ARIEL: A Review of International English Literature*, 29, 4, 1998, pp. 169-84.

Tarchi, Marco, *Contro l'americanismo*, Roma, Bari, Laterza, 2004.

Taylor, Benjamin, 'Half a Life: Review', *The New Leader*, 84, 5, 2001, pp. 26-29.

Taylor, Patrick, 'Narrative, Pluralism, and Decolonization: Recent Caribbean Literature', *College Literature*, 19/20, 3/1, 1992-1993, pp. 78-89.

Tewarie, Bhoendradatt, 'V. S. Naipaul: Nobel Laureate for Literature, 2001: Call and Response', *The Caribbean Quarterly*, 48, 2, 2002, pp. 1-127.

Idem, *V. S. Naipaul Revisited: Ethnicity, Marginality and the Triumph of Individual Will*, Kingstone, Ian Randle, 2007.

Theroux, Paul, 'To Be Without Roots', *The Washington Post Book World*, 5, 49, 1971, p. 22.

Idem, *V. S. Naipaul: An Introduction to His Work*, London, Deutsch, 1972.

Idem, 'V. S. Naipaul', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 445-454.

Idem, *Sir Vidia's Shadow: A Friendship across Five Continents*, New York, Houghton Mifflin, 1998.

Idem, 'The Enigma of Friendship', *New Yorker*, 74, 22, 1998, pp. 44-52, 54-55.

Thiebaut, Carlos, *La tolleranza*, Roma, Meltemi, 2006.

Thieme, John, 'V. S. Naipaul's Third World: A Not So Free State', *The Journal of Commonwealth Literature*, 10, 1, 1975, pp. 10-22.

Idem, "'Apparitions of Disaster": Brontëan Parallels in *Wide Sargasso Sea* and *Guerrillas*', *The Journal of Commonwealth Literature*, 14, 1, 1979, pp. 116-132.

Idem, 'Calypso Allusions in Naipaul's *Miguel Street*', *Kunapipi*, 3, 2, 1981, pp. 18-32.

Idem, 'V. S. Naipaul and the Hindu Killer', *Journal of Indian Writing in English*, 9, 2, 1981, pp. 70-86.

Idem, 'Authorial Voice in V. S. Naipaul's *The Middle Passage*', *Prose Studies: History, Theory, Criticism*, 5, 1, 1982, pp. 139-150.

Idem, 'An Introduction To *A House for Mr. Biswas*', in Britta Olinder, *A Sense of Place*, Gothenburg, The Gothenburg University, 1984, pp. 151-161.

Idem, 'A Hindu Castaway: Ralph Singh's Journey in *The Mimic Men*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 505-518.

Idem, 'Naipaul's English Fable: *Mr Stone and the Knights Companion*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 487-503.

Idem, 'Searching for a Centre: The Writing of V. S. Naipaul', *Third World Quarterly*, 9, 4, 1987, pp. 1352-1365.

Idem, *The Web of Tradition: Uses of Allusion in V. S. Naipaul's Fiction*, Sydney, Dangaroo Press, 1987.

Idem, 'Naipaul's Nobel', *Journal of Commonwealth Literature*, 37, 1, 2002, pp. 1-7.

Thompson, John B., *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge, Polity, Berkeley, 1984.

Idem, The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism, Cambridge, Polity, 1986.

Idem, Ideology and Modern Culture, Stanford, 1991.

Idem, Merchants of culture, Polity, 2010.

Thompson, John, 'Bankruptcy and Revolt', *The New York Review of Books*, 26, 9, 1979.

Thorpe, Michael, *V. S. Naipaul*, Harlow, Longman, 1976.

Idem, 'A Way in the World: Book Review', *World Literature Today*, 69, 1, 1995, p. 211.

Tiffin, Helen, 'V. S. Naipaul's Outposts of Progress', *World Literature Written in English*, 22, 2, 1983, pp. 309-319.

Idem, 'Rites of Resistance: Counter-Discourse and West Indian Biography', *Journal of West Indian Literature*, 31, 1, 1989, pp. 28-46.

Tiffin, Helen M., 'Freedom After the Fall: Renaissance and Disillusionment in *Walter with Berries* and *Guerrillas*', in Daniel Massa (ed.), *Individual and Community in Commonwealth Literature*, Msida, University of Malta Press, 1979, pp. 90-98.

Idem, 'New Concepts of Person and Place in the Twyborn Affair and A Bend in the River', in Peggy Nightingale (ed.), *A Sense of Place in the New Literatures in English*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1986, pp. 22-31.

Idem, 'Rites of Resistance: Counter- Discourse and West Indian Biography', *The Journal of West Indian Literature*, 3, 1, 1989, pp. 28-46.

Idem, 'Travelling Texts: Intertextuality and Resistance in V. S. Naipaul's Guerrillas and Jean Rhys's Wide Sargasso Sea', *The Journal of West Indian Literature*, 6, 1, 1993, pp. 58-66.

Tinkler Villani, Valeria, 'Fact and Fiction in V. S. Naipaul's "The Killings in Trinidad" and *Guerrillas*', in C. C. Barfoot and Theo D'haen (eds), *Shades of Empire in Colonial and Post-Colonial Literatures*, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 235-48.

Todoroc, Tzvetan, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, Garzanti, 2004.

- Toffler, Alvin, *Future Shock*, New York, Toronto, London, Sydney, Auckland, Bantam Books, 1990.
- Tölölian, Khachig, 'The Nation State and the Others: In Lieu of a Preface', *Diaspora*, 1, 1, 1991, pp. 3-7.
- Idem*, 'Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment', *Diaspora*, 5, 1, 1991, pp. 3-36.
- Tomlinson, John, *Globalization and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1999.
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Towers, Robert, 'India's Long Night', *The New York Review of Books*, 24, 12, 1977.
- Trevor-Roper, Hugh, 'Born Again', *The New York Review of Books*, 28, 17, 1981.
- Trinh T. Minh-ha, 'Inappropriate/d Artificiality', *WEB*, 19 July 2006.
- Trivedi, Harish, 'Locating Naipaul: "Not English, Not Indian, Not Trinidadian"', *Journal of Caribbean Literatures*, 5, 2, 2008, pp. 19-32.
- Pablo, Mukherjee, 'Doomed to Smallness: Violence, V. S. Naipaul, and the Global South', *The Yearbook of English Studies*, 37, 1, 2007, pp. 209-226.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
- Tsomodo, Thorell, 'Metaphor, Metonymy and Houses: Figures of Construction in *A House for Mr. Biswas*', *World Literature Written in English*, 29, 2, 1989, pp. 69-82.
- Tsuda, Takeyuki (ed.), *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Tucker Martin (ed.), *Literary Exile in the Twentieth Century: An Analysis and Biographical Dictionary*, New York, Greenwood Press, 1991.
- Turner, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London, Routledge, 1994.

Tuzun, Hatice Ovgu, 'The Dual Vision: Compassion and Cruelty in the Writings of Naipaul', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 298-308.

Updike, John, 'Un pé pourrie. V. S. Naipaul in Afrika', *Du*, 631, 1993, pp. 42-45.

Valls Russell, Janice, 'From the Outside In: V. S. Naipaul in Rural England', *Caliban*, 27, 1990, pp. 137-48.

Vattimo, Gianni *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.

Idem e Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Verma K. D., 'V. S. Naipaul's *A House for Mr. Biswas*: Poetics of History, Bibliography, Modernity and Culture', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 19-39.

Vertovec, Steven, 'Indian Indentured Migration to the Caribbean' in Robin Cohen; (ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 57-62, 1995.

Idem, 'Conceiving and Researching Transnationalism', *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, pp. 447-62, 1999.

Idem and Robin Cohen, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Cheltenham, Edward Elgar, 1999.

Veyne, Paul, *Writing History: Essay on Epistemology*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984.

Villagrasa, Jesús, *Globalizzazione: un mondo migliore?*, Roma, Logos Press, 2003.

Villegas, Consuelo L., 'The Paradox of Freedom: Naipaul's Later Fiction', *Revista Interamericana Review*, 6, 1979, pp. 574-79.

Virilio, Paul, *Cybermonde: la politique du pire*, Paris, Textuel, 1996.

Idem, *The Information Bomb*, London, Verso, 2000.

Wain, John, 'Trouble in the Family', *The New York Review of Books*, 9, 7, 1967.

Walcott, Derek, 'The Caribbean: Culture or Mimicry?', *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 16, 1, 1974, pp. 3-13.

Idem, *What the Twilight Says*, London, Faber, 1998.

Walder, Dennis (ed.), *Literature in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Idem, 'V. S. Naipaul and the Postcolonial Order. Reading *In a Free State*', in Jonathan White (ed.), *Recasting The World: Writing After Colonialism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, pp. 82-119.

Idem, 'V. S. Naipaul: Citizen of the World or Arrivant?', in Wolfgang Zach and Ken L. Goodwin (eds), *Nationalism Vs. Internationalism: (Inter)National Dimensions of Literatures in English*, Tübingen, Stauffenburg, 1996, pp. 417-23.

Idem, "'How is it going, Mr Naipaul?": Identity, Memory and the Ethics of Post-Colonial Literatures', *The Journal of Commonwealth Literature*, 38, 3, 2003, pp. 5-18.

Walker, W. John, 'Unsettling the Sign: V. S. Naipaul's *The Enigma of Arrival*', *The Journal of Commonwealth Literature*, 32, 2, 1997, pp. 67-84.

Walsh, William, 'Meeting Extremes', *The Journal of Commonwealth Literature*, 1, 1965, pp. 170-172.

Idem, 'V. S. Naipaul: Mr. Biswas'. *Literary Criterion*, 10, 2, 1972, pp. 27-37.

Idem, *V. S. Naipaul*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1973.

Idem, 'Commonwealth Literature: Context and Achievement', in *Rhétorique et communication*, Paris, Didier, 1979, pp. 210-252.

Ware, Tracy, 'V. S. Naipaul's *The Return of Eva Peron* and the Loss of "True Wonder"', *Ariel: A Review of International English Literature*, 24, 2, 1993, pp. 101-41.

Warner, Keith Q., *The Trinidad Calypso: A Study of the Calypso As Oral Literature*, London, Heinemann, 1983.

Watt, Ian, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Weber, Max, *The Protestant Ethics and the Spirit of Modern Capitalism*, London, Routledge, 1992.

Webster, Wendy, *Imagining Home: Gender, "Race" and National Identity 1945-1964*, London, UCL Press, 1998.

Weinrich, Harald, *Lete: arte e critica dell'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Idem, Tempus, Bologna, Il Mulino, 2004.

Weiss, Timothy F., *On the Margins: The Art of Exile in V. S. Naipaul*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992.

Idem, 'Invisible Forces of the Postcolonial World: A Reading of Naipaul's "Tell Me Who to Kill" ', *Journal of the Short Story in English*, 26, 1996, pp. 94-103.

Idem, 'V. S. Naipaul's "Fin De Siècle": The Enigma of Arrival and A Way in the World', *Ariel: A Review of International English Literature*, 27, 3, 1996, pp. 107-24.

Idem, 'Tale of Two Worlds: Naipaul after 9/11', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 74-87.

Werbner, Pnina and Tariq Modood (eds), *Debating Cultural Hybridity*, London, Zed Books, 1997.

West, Cornel, *Race Matters*, New York, Vintage Books, 1994.

Westwood, Sallie and Annie Phizacklea, *Trans-Nationalism and the Politics of Belonging*, London, New York, Routledge, 2000.

Wheatcroft, Geoffrey, 'Terrifying Honesty: V. S. Naipaul Is Certainly No Liberal - and Herein Lies His Importance', *The Atlantic Monthly*, 289, 2, 2002, pp. 88-92.

White, Landeg, *V. S. Naipaul: A Critical Introduction*, London, Macmillan, 1975.

Idem, 'On V. S. Naipaul and Letters between a Father and Son', *Moving Worlds*, 2, 1, 2002, pp. 10-17.

Whitley, David, 'Cultural Identities Under Pressure', in Julia Swindells (ed.), *The Uses of Autobiography*, London, Taylor and Francis, 1995, pp. 64-72.

Williams, Adebayo, 'The Autumn of the Literary Patriarch: Chinua Achebe and the Politics of Remembering', *Research in African Literatures*, 32, 3, 2001, pp. 8-21.

Williams, Haydn Moore, "'Reactions to Entrapment in "Backward Places": V.S. Naipaul's *Miguel Street* and Ruth Jhabvala's *A Backward Place*.'", in Peggy Nightingale (ed.), *A Sense of Place in the New Literatures in English*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1986, pp. 68-74.

Idem, 'Exile As Vision in the New Literatures in English', in David Bevan (ed.), *Literature and Exile*, Amsterdam, Rodopi, 1990, pp. 107-119.

Wilson, Rob, and Wimal Dissanayake (eds), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham, Duke University Press, 1996.

Wilson-Tagoe, Nana, 'No Place: V. S. Naipaul's Vision of Home in the Caribbean', *Critique: Studies in Modern Fiction*, 10, 2 , 1980, pp. 37-41.

Wink, Walter, 'Globalization and Empire', *Mississippi Review*, 32, 3, 2004, pp. 24-39.

Winser, Leigh, 'Naipaul's Painters and Their Pictures', *Critique: Studies in Modern Fiction*, 18, 1, 1976, pp. 67-80.

Wirth Neshet, Hana, 'The Curse of Marginality: Colonialism in Naipaul's *Guerrillas*', *Modern Fiction Studies*, 30, 3, 1984, pp. 531-545.

Wise, Christopher, 'The Garden Trampled: Or, the Liquidation of African Culture in V.S. Naipaul's *A Bend in the River*', *College Literature*, 23, 3, 1996, pp. 58-72.

Wittrock, Bjoern, 'Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition', *Daedalus*, 129, 1, 2000, pp. 31-60.

Wolf, Manfred, 'The Two Cultures in West Indian Literature', *World Literature Today*, 65, 1, 1991, pp. 25-29.

Wolf, Martin, *Why Globalization Works*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Wolff, Janet, 'On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism', *Cultural Studies*, 7, 1993, pp. 224-239.

Woodcock, George, 'Two Great Commonwealth Novelists: R. K. Narayan and V. S. Naipaul', *The Sewanee Review*, 87, 1, 1979, pp. 1-28.

Idem, 'V.S. Naipaul and the Politics of Fiction', *Queen's Quarterly*, 87, 1980, pp. 679-92.

Worth, Robert, 'A Way in the World: A Book Review', *Commonwealth*, 121, 15, 1994, pp. 28-29.

Wright, Derek, 'Autonomy and Autocracy in V. S. Naipaul's *In a Free State*', *International Fiction Review*, 25, 1-2, 1998, pp. 63-70.

Wright, Rachel, *Literature by Foot: Travel Writing and Reportage by Novelists Graham Swift, Colin Thubron, Bruce Chatwin, V. S. Naipaul and Poet James Fentom*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Wyndham, Francis, 'V. S. Naipaul', *The Listener*, 86, 1971, pp. 461-462.

Yates, William R., *Diaspora*, Mainz, Liber-Verlag, 1984.

Idem, 'Is V. S. Naipaul an Angry Young Man?', *Trinidad Guardian*, 1967, p. 9.

Yeats, William Butler, 'The Second Coming', in *The Collected Poems of W. B. Yeats*, London, Wordsworth Poetry Library, 2000, p. 158.

Young, Robert J. C., *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995.

Idem, *White Mythologies: Writing History and the West*, London, Routledge, 1995.

Idem, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.

Idem, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Idem, *The Idea of English Ethnicity*, Malden, Mass., Blackwell, 2008.

Yuval-Davis, Nira, *Gender and Nation*, London, Sage, 1997.

Idem and P. Werbner (eds), *Women, Citizenship and Difference*, London, New York, Zed, 1997.

Zahiri, Abdollah, 'Enlightenment Myopia: A Critique of V. S. Naipaul's *Among the Believers*', *New Literatures Review*, 28-29, 1994, pp. 165-75.

Idem, 'The Enigma of Arrival: Inverse Authorship, Textualizing Reterritorialization', *South Asian Review*, 26, 2, 2005, pp. 196-210.

Zahlan, Anne R., 'Literary Murder: V. S. Naipaul's "Guerrillas"', *South Atlantic Review*, 59, 4 1994, pp. 89-106.

Zapata, J. Valera, 'This is the Voice of Society. The Influence of New Forms of Collective/Mass Communication in the Work of V. S. Naipaul', in Eckhard Breitinger (ed.), *Defining New Idioms and Alternative Forms of Expression*, Amsterdam, Atlanta, 1996, pp. 227-231.

Idem, 'Staying on After the Empire: The Changing Role of Church Missions in Africa From Colonial to Post-Colonial Times', in Gerhard Stilz (ed.), *Colonies, Missions, Vultures in the English Speaking World: Gender and Comparative Studies*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 2001, pp. 99-110.

Idem, 'Narratives of Displacement: V. S. Naipaul's Indians in Exile', *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 16, 2003, pp. 269-281.

Zhu, Ying, *Fiction and the Incompleteness of History: Toni Morrison, V.S. Naipaul, and Ben Okri*, Oxford, Lang, 2006.

Žižek, Slavoj, 'A Leftist Plea for "Eurocentrism"', *Critical Inquiry*, 24, 1998, pp. 988-1007.

Idem, *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi, 2002.

Idem, 'The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality', *City*, 8, 1, 2004, pp. 29-56.

Idem, *America oggi. Abu Ghraib e altre oscenità*, Verona, Ombre Corte, 2005.

Idem, *Contro i diritti umani*, Milano, Il Saggiatore, 2005.

Idem, *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli, 2007.

Zolberg, A. R., A. Suhrke and A. Aguayo, *Escape from Violence*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Zupi, Marco (a cura di), *Sottosopra. La globalizzazione vista dal Sud del mondo*, Roma, Bari, Laterza, 2004.