

Per un universalismo senza restrizioni

Questione meridionale e conflitto sociale da Edward W. Said a Ernesto de Martino

Marco Gatto

An unrestricted universalism. Southern question and class struggle in Edward W. Said and Ernesto de Martino

Abstract: The article aims to set up a path of reflection capable of dialectically tightening the concepts of universalism, Orientalism, the Southern question and class conflict, considering the fundamental contribution of Edward W. Said and Ernesto de Martino, two authors who have so far, unjustly, not been juxtaposed.

Keywords: Universalism; Southern Question; Orientalism; Nation; Identity.

Gli oppressi devono lottare come uomini e non come "cose".
(Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*)

Oggetto di infinite polemiche e di dibattiti ancora in corso¹, *Orientalismo* si è imposto, sin dalla sua pubblicazione, datata 1978, come un punto di riferimento imprescindibile per la teoria sociale. Le ragioni sono molteplici e sono legate non solo ai contenuti dirompenti del libro – che, in fondo, sistematizza un percorso di ricerca già presente nella tradizione degli studi sul pregiudizio etnico e culturale –, ma anche alla biografia del suo autore. Edward W. Said era un esule, seppure lontano, per privilegio di classe, dai destini del popolo palestinese, del quale divenne, soprattutto dopo la Guerra dei sei giorni (1967), un convinto difensore²: un esule in grado di rimischiare le proprie identità culturali – anglosassoni per formazione, arabe

* Università della Calabria (marco.gatto@unical.it; ORCID: 0000-0002-5223-471X).

¹ È impossibile dar conto della bibliografia critica su *Orientalismo*. Si rimanda, pertanto, ai quattro volumi che compongono l'antologia curata da Williams (2001), per un totale di ottanta saggi sull'opera del critico e teorico palestinese.

² Per un resoconto biografico complessivo, si veda Said (2011²). L'opera di Said è strettamente legata al suo coinvolgimento personale (umano, familiare, politico), costantemente ribadito nelle opere più rappresentative. Sul suo rapporto diretto con la Palestina, si vedano almeno Said (1995b) e (1998b).

per abitudine – e di concepirsi positivamente come privo di dimora fissa, e nello stesso tempo capace di interrogare quella particolare “doppia assenza” dell’uomo in esilio di cui ha parlato con dovizia Abdelmalek Sayaad³. Al netto di un dibattito ancora in corso sul suo effettivo lascito politico, Said ha portato avanti, nel tempo, e a partire dal suo testo più rappresentativo, un discorso innovativo sul nesso fra sapere e potere, costringendo apparati teorici diversi – da Gramsci fino a Foucault, da Fanon fino a Derrida – alla resa dei conti con la realtà concreta, che per Said ha avuto il nome del conflitto israelo-palestinese e del perdurante pregiudizio americano contro gli arabi, frutto di un imperialismo non solo politico, ma appunto culturale.

La novità di *Orientalismo*, che va di pari passo con l’eredità in gioco oggi, sta tutta nelle precisazioni metodologiche che Said, quasi *in limine*, consegna al lettore. L’anti-essenzialismo non è un semplice presupposto. Bensì è la verifica permanente di una delicatissima dialettica tra due livelli: da un lato, la decostruzione di quell’“idea” di Oriente “che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che [le] hanno dato realtà e presenza per l’Occidente”, e quindi la demistificazione dell’essenza a essa attribuita dall’amministrazione del sapere occidentale; dall’altro lato, la certezza, direi storico-materialistica, che “sarebbe errato considerare l’Oriente *essenzialmente* un’idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale”⁴. I due riferimenti – una polarità inconciliabile, è vero⁵, ma che Said riscrive con originalità, forzando spesso modelli e fonti⁶ – sono chiari: Foucault e la critica genealogica del potere; Gramsci e l’idea di un sapere sempre politico. E proprio gli scritti del prigioniero sardo – che Said, come per le opere di Vico, legge in italiano – rappresentano un correttivo agli eccessi della decostruzione concettuale: al termine dell’analisi esiste una dimensione storico-materiale inaggirabile, così come all’inizio della ricerca non si può fare a meno di fondamenta sicure. È la lezione di Erich Auerbach⁷, che, potenziata da Said con massicce dosi di storicismo gramsciano⁸, fa capolino nelle pagine più incisive dedicate alla filologia, intesa non solo come scienza delle parole, ma come scienza dei popoli. Ecco perché Said può dire con fermezza che la relazione “tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse

³ Sayaad (2002).

⁴ Said (2001, 15).

⁵ Cfr. Ahmad (2009).

⁶ Cfr. Clifford (1993, 293-316).

⁷ Il testo di riferimento è Auerbach (1970, 177-191). Cfr. l’introduzione di Said a *Mimesis* (2005, 109-140). Per un’utile guida, si veda Guerriero (2009, 207-215).

⁸ Su questi aspetti, cfr. Baratta (2007).

forme di egemonia”⁹, nella configurazione della quale la cultura gioca un ruolo politico primario.

Ne consegue un’acquisizione non certo scontata – si ricordi che siamo in un momento politico delicato: il peso ideologico del liberismo economico si accompagna, negli anni Ottanta angloamericani, segnati dai volti feroci di Reagan e Thatcher, a una generale crisi dell’impegno e a un ritiro degli intellettuali nell’isolata cittadella di un sapere tradizionalista –, un’altra novità, se vogliamo, di *Orientalismo*: la cultura, in senso davvero gramsciano, non è più un semplice “bene” o un oggetto inerte, ma è lo strumento dinamico sempre imparziale attraverso cui si veicolano significati, valori, contenuti ricolmi di interesse politico. Vale a dire che il sapere assume un’identità mai fissa, bensì di volta in volta legata al campo di appartenenza dal quale si genera. La cultura si radica sempre in un contesto e, spesso, contribuisce a fortificarlo, perché di quel contesto può rappresentare l’elemento di massima coesione. Il sapere occidentale si fonda su un radicamento specifico, il cui meccanismo Said è abile a mostrare sin dalle prime pagine: il modo in cui l’Occidente situa se stesso nel mondo, con una coscienza geografica che implica un’estensione indiscriminata dei propri valori altrove, ha come regola aurea l’opposizione binaria tra Noi e Loro, vale a dire una quasi impensata “*superiorità* di posizione”. È questo presupposto – che può darsi solo per mezzo di una costruzione identitaria di tipo geografico, ossia di un radicamento del Noi in un luogo sicuro e di una collocazione spaziale del Loro in un altrove minaccioso – che l’orientalismo, ossia la visione generale che l’Occidente ha del suo Altro per eccellenza, può essere descritto come “il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici” e come “l’*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di ‘interessi’ che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche”, si rendono continuamente utili e disponibili, al fine di obbedire a una più generale “*volontà* o *intenzione* di comprendere – e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare – un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo”¹⁰.

L’altra fondamentale acquisizione – forse quella che rende spendibile *Orientalismo* come modello teorico – concerne la forza simbolica della

⁹ Said (2001, 15).

¹⁰ Ivi, 17 e 21.

costruzione identitaria. In fondo, Said lavora come un critico letterario di scuola freudiana: del grande testo della tradizione occidentale interroga i sintomi per trovare il trauma e studiare i modi in cui quest'ultimo viene regolato. Alla base della debolezza occidentale sta un'operazione di risarcimento, che si esprime, nei momenti di tracollo, attraverso violente affermazioni di identità. L'Altro è lo scandalo – e lo è a partire da una sua naturalizzata diversità. L'occidentale – questo il punto, per Said – può, del resto, attingere a un enorme repertorio di rappresentazioni identitarie ed essenzialistiche, ossia a *formazioni ideologiche*, senza rendersi conto di quanto esse siano il veicolo di una precisa visione politica, per non dire di un'effettiva volontà di potenza. Gli intellettuali sono esposti a questo rischio, specie se si ritengono depositari di un sapere puro e disinteressato. Tuttavia, avverte il teorico, la dimensione politica del proprio agire dentro una maglia predeterminata di significati può essere solo in apparenza aggregata. Said ha avuto il merito di dimostrare come il rapporto tra l'individualità autoriale e il sapere che la precede non sia mai innocente, e che, ad ogni modo, una volontaria scelta di campo – la cosiddetta *agency* – sia sempre possibile e auspicabile (anche se talvolta rimane solo un'opzione inespressa). Ulteriore merito è quello di aver considerato autori e fenomeni culturali come attori di un campo che di volta in volta li definisce, in ossequio a una visione che ricorda lo storicismo assoluto di Gramsci. È in questa direzione che Said può segnalare un metodo di ricerca: “Ciò che conta nel mio campo, a proposito di un Lane, di un Flaubert o di un Renan, non è tanto come si collocassero ideologicamente rispetto al problema politico della superiorità dell'Occidente, quanto il modo complesso, ricco di quasi infinite modulazioni, in cui la nozione di tale superiorità – data da questi autori per scontata – pervade la loro opera”¹¹.

¹¹ Ivi, 24. Cfr. pure Said (1998a, 18): “Il mio metodo consiste nel prendere in esame, quanto è più possibile, le singole opere, leggendole dapprima come grandi prodotti dell'immaginazione creativa o interpretativa, e poi mostrandole come parte del rapporto tra cultura e impero. Io non credo che gli autori nel loro lavoro siano meccanicamente influenzati dall'ideologia, dall'appartenenza di classe, o dalla storia economica, ma credo anche che essi siano profondamente inseriti nella storia delle società cui appartengono, e che siano condizionati – oltre a condizionarla – in varia misura da quella storia e dalle loro esperienze nella società”. L'avverbio *meccanicamente* – con diretto riferimento a una possibile fuoriuscita dallo schema foucaultiano dei “discorsi” o althusseriano dell’“ideologia” – salva qui Said da una possibile ambiguità teorica sul rapporto fra autore e contesto socioculturale: l'idea di fondo è che permanga una possibilità di scelta, dalla quale poi scaturisce la specificità stilistica di una voce o l'irriducibilità di una poetica individuale. Per Said, insomma, è sempre possibile una resistenza al sistema ideologico; o, se si vuole, la completa coercizione è impossibile.

La traduzione sociologica di questo passo diventa utile se beneficia della terminologia adottata da Pierre Bourdieu (che in *Orientalismo* – giusto dirlo – non è presente): l'orientalismo è un *campo* (secondo la definizione che Said stesso adotta) entro il quale si diffonde una *doxa*, un apparato di idee e di valori che va costituendosi e rafforzandosi, in modo spesso impensato, nell'attività quotidiana degli individui, e tanto più nel contesto culturale, in qualità di *habitus*. E tale affermazione simbolica di caratteri, significati, descrizioni produce un sistema di pensiero quasi inaggrirabile, che, determinandosi, reca in sé forme di *violenza simbolica*, le quali possono persino favorire, nelle vittime, sottili processi di interiorizzazione della subalternità, infine vissuta come un dato naturale. Non a caso Said più volte parla di cultura della sopraffazione, di pressione violenta ai danni di un Oriente rappresentato come muto, inerte, lontano, cioè gestito e amministrato da una visione unidirezionale. Un Oriente che non ha voce propria, né storia. Le rappresentazioni costituiscono un vasto deposito simbolico che può giustificare il dominio. Sembra un paradosso, ma non lo è: un'intera narrazione unitaria, fondata sulla volontà di potenza, ha allestito uno spazio concentrazionario nel quale l'Oriente può muoversi solo a patto di non accedere a forme coscienti e dinamiche di autorappresentazione – uno spazio di reclusione contrassegnato dalla fissità – e ha posto così in dubbio lo statuto stesso della storicità, che, come sappiamo, è prerogativa dell'atto di narrare. L'Occidente *narra*, l'Oriente è *narrato*. Said, in un passo del successivo *Cultura e imperialismo* che riprende una fondamentale intuizione di Homi K. Bhabha¹², è molto esplicito: “le nazioni stesse *sono* narrazioni. Il potere di narrare, o di impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e per l'imperialismo, e costituisce uno dei principali legami tra l'una e l'altro”. E dal momento che la cultura è un serbatoio mai neutro, essa “finisce [...] per venir associata, spesso in modo aggressivo, con la nazione e lo stato; diventa ciò che differenzia “noi” da “loro”, quasi sempre con un certo grado di xenofobia”¹³.

Ciò spiega, diversamente, in che modo la narrazione possa diventare una sorta di cavallo di Troia. Proprio perché alimentata da una tensione ideologica che punta al consenso, ossia alla costruzione di una prospettiva capace di imporsi sulle altre, al prezzo di tacerle, essa mostra il suo carattere di artificio e, nello stesso tempo, la sua parzialità. Narrare ciò che è considerato inerte è una contraddizione in termini che apre squarci enormi per un'analisi del non-detto e del censurato. In *Orientalismo* – nelle tormentate

¹² Bhabha (a cura di) (1997).

¹³ Said (1998a, 9).

pagine finali, che pure non celano interessanti aporie¹⁴ –, Said sembra voler percorrere queste possibilità, poi riassunte in *Cultura e imperialismo* dalla nozione musicale di “contrappunto”¹⁵: ai danni del sistema orientalistico, descritto al pari di un essenzialismo basato su staticità e sincronicità, che cioè reprime una più complessiva ragione storica, l’“elemento narrativo” esercita una “pressione”, perché rende vivo e cangiante l’oggetto rappresentato. “Ciò che sembrava stabile – e ‘Oriente’ è sinonimo di stabilità e immutabile permanenza – perde la sua stabilità”, se inserito nel quadro dinamico della narrazione. E tale storicità può essere sedata dalla forza di una pervasiva egemonia culturale, salvo poi emergere al pari di un sintomo o mostrarsi nelle pieghe più nascoste del testo, come il manifestarsi di un *inconscio politico*¹⁶. “La storia e la narrazione che la rappresenta – continua Said – mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l’Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia della potenzialità di mutamento insita nel reale”¹⁷.

Si tratta di una rivoluzione epistemologica che per la teoria letteraria e gli studi culturali ha avuto conseguenze non indifferenti. Entro lo “spazio scenico”¹⁸ dei testi si distribuiscono punti di vista che sollecitano perennemente un rapporto tra la specificità del documento e la storia generale, tra la cosiddetta ideologia autoriale e la più generale lotta per l’egemonia, che presuppone sempre, come sappiamo, una dialettica tra dominanti e subalterni, non senza svalutare l’interesse per tutti gli altri elementi “residuali”

¹⁴ Cfr. su questo punto ancora Ahmad (2009, *passim*).

¹⁵ Da buon musicista, Said spesso utilizza, mediante una suggestiva traslazione, categorie provenienti dall’ambito musicale. Qui il termine “contrappunto” vale come coesistenza di differenti punti di vista nell’ambito di una totalità testuale organica. Si potrebbe accostare alla più nota “polifonia” di Michail Bachtin, tuttavia con un maggior rilievo accordato alle voci ridotte al silenzio, ai punti di vista esclusi (e, per questo, dissonanti). In tal senso, non è trascurabile l’influenza degli scritti musicali di Adorno, di cui Said si considera “l’unico vero continuatore” (Said 2007, 48). Per un riferimento diretto alla nozione di “contrappunto”, cfr. Said (1998a, 76 e sgg.): “Nel contrappunto della musica classica occidentale vari temi si oppongono l’uno all’altro, e soltanto temporaneamente viene data la preminenza a questo o a quello; eppure nella risultante polifonia c’è concerto e ordine, un’interazione reciproca organizzata che deriva dai temi stessi e non da un principio esterno all’opera, rigorosamente melodico o formale. Allo stesso modo, per esempio, possiamo leggere e interpretare i romanzi inglesi, il cui legame (quasi sempre ignorato) con le Antille o con l’India è plasmato e forse anche determinato dalla storia specifica della colonizzazione, della resistenza e infine del nazionalismo indigeno. A questo punto emergono narrazioni alternative o nuove che diventano entità istituzionalizzate o consolidate”. Said utilizza il termine *themes*, laddove sarebbe più opportuno parlare di *voci*.

¹⁶ Jameson (1990).

¹⁷ Said (2001, 237).

¹⁸ Ivi, 269.

o “emergenti” che la complessità sociale pone in essere, per usare i termini adottati da Raymond Williams¹⁹, ma provenienti in larga parte da Marx²⁰. Questo luogo di esterioresità e di esplicitazione di un punto di vista che è, in generale, la produzione testuale non si definisce solo a partire dal singolo testo, ma da una serie di “comuni tradizioni, retaggi storici, universi di discorso”²¹ che, di volta in volta, si riformulano e ricostruiscono. Pertanto, il testo è *sociale*, nella misura in cui coesiste al suo interno, quasi per necessità, una pluralità di voci e di esperienze “discordanti”²². Lo studioso ostile a qualsivoglia essenzialismo o artefatto nazionalismo – che cioè condanni un’idea statica e fissa di identità – ha l’obbligo, per Said, di articolare la dissonanza, di mostrare come essa conviva con l’apparente organicità della forma, di palesare la sua presenza, anche e soprattutto quando oggetto di regolata amministrazione, per usare un lessico non casualmente caro a Theodor W. Adorno.

Si può dire che, per statuto, il testo sia mobile, dinamico, sede di una dislocazione, di una perenne dialettica tra centro e periferia che spesso sfuma i contorni, complica i punti di vista, smonta le certezze. Allegoria dell’identità – o rispecchiamento d’essa, per usare la categoria messa in campo da Lukács, che certamente Said non disdegna²³ –, il testo non è mai espressione di una monocultura. Semmai, esso inscena un perdurante decentramento culturale, quasi che la migrazione, il movimento da un’identità all’altra, il dinamismo dei punti di vista, lo stratificarsi mai neutrale delle storie, rappresentino, per dirla con Armando Gnisci, “la condizione della scrittura”²⁴. Se il testo, nelle parole di Franco Fortini, è un *depositum historiae*²⁵, ossia un contenitore di significati che possono restare latenti o, viceversa, manifestarsi in superficie, allora occorre presupporre la presenza attiva, in esso, di una molteplicità di formazioni ideologiche in conflitto, la preminenza di una delle quali non sarà meno importante dell’apparente parzialità delle altre.

In questo senso, il testo è sempre conflittuale. L’articolazione delle dissonanze è il compito che Said si propone di svolgere attraverso la sua lettura contrappuntistica, il cui presupposto risiede nella costitutiva socialità dell’esperienza estetica. Nazionalismo, esclusivismo, monocultura, retorica

¹⁹ Williams (1977, 160-168).

²⁰ Marx (1957, 193 e sgg.).

²¹ Said (2001, 269).

²² Said (1998a, 58).

²³ Cfr. Said (2008a).

²⁴ Gnisci (2003, 77).

²⁵ Fortini (2003).

dell'appartenenza: tutto ciò, viceversa, è legato a una visione idealistica della letteratura e, in fondo, all'idea di un'autonomia dell'arte. Contro questa visione independentistica della produzione letteraria Said si scaglia in *Cultura e imperialismo*, offrendo argomentazioni che sono del tutto funzionali anche al nostro presente. Scrive il critico palestinese: "La presunta autonomia delle opere d'arte implica [...] una sorta di separazione che impone, io credo, limiti che hanno scarso fondamento e che non trovano una giustificazione nelle opere stesse". Perché queste ultime – anche quando granitiche nel loro rivelarsi adagiate su una cultura specifica – sono sempre l'esito di un compromesso formale che elide il carattere transitorio, contingente, spurio di qualsivoglia operazione intellettuale: "ritengo che le forme culturali siano ibride, miste e impure, e che sia giunto il tempo di analizzarle collegando l'analisi delle forme culturali con la loro realtà mondana" (ossia, in senso lato, storica, laica, materiale, secondo la lezione di Vico e Auerbach). È chiaro che, nell'ottica saidiana, le pretese autonomistiche dell'arte (cui si lega il culto per una supposta trascendenza dei capolavori e l'elitarismo di una concezione letteraria fondata su criteri idealistici) vanno a braccetto con le visioni essenzialistiche e imperialistiche articolate dall'egemonia occidentale. "Il limite" di queste teorie "esclusiviste, o dell'innalzamento di barriere culturali e di punti di vista unilaterali, sta nel provocare polarizzazioni che portano ad assolvere e a giustificare l'ignoranza e la demagogia piuttosto che a sviluppare una reale conoscenza", chiosa Said, non senza aggiungere una postilla purtroppo attuale: "triste verità, questa, confermata da una pur rapida lettura delle recenti fortune delle teorie sulla razza, sullo stato e sul nazionalismo moderno"²⁶, cui si collega, aggiungiamo noi, il radicalizzarsi, in tutto il mondo, di istanze protezionistiche e securitarie, per le quali si è giustamente parlato di ritorno, seppure in forme del tutto diverse, a un clima fascista.

Invertire la rotta e perseguire un'ottica anti-essenzialistica significa, pertanto, pensare i fenomeni all'insegna di una sovrapposizione e interconnessione delle identità, senza tralasciare il valore materialistico e inaggrabile di queste ultime. La lettura contrappuntistica non risolve i testi in una genericità che non conosce punti fermi. Al contrario, è consapevole del radicamento – delle sue prerogative e delle sue contraddizioni –, eppure lo considera come un dato storico, mobile, sottoposto alle leggi della trasformazione, demistificando in tal modo qualsivoglia ambizione a erigere rigidità dottrinali o barriere identitarie. L'adozione di questo *modus operandi* rende palese, anche in virtù di un sano straniamento ironico, "il tronfio

²⁶ Said (1998a, 39 e 57).

sensu di esclusività degli occidentali nel campo delle realizzazioni culturali, ma anche di una visione tremendamente limitata, e quasi istericamente antagonista, del resto del mondo”. Il medesimo giudizio può applicarsi all’idea, ancora oggi radicata nelle istituzioni deputate alla trasmissione del sapere, di un’esclusività della storia letteraria nazionale, secondo una visione fortemente protezionistica delle barriere geografiche che spesso si traduce in una conoscenza acritica dei fenomeni culturali e, quasi per contrappasso, in un impoverimento della nozione stessa di identità nazionale. Altrettanto, uno sguardo meno disincantato sulla produzione condivisa dei valori culturali può interrogare le insidie di un uso indifferenziato di categorie apparentemente lontane dalla difesa territoriale. Tutte le nozioni, le gerarchie di senso, le espressioni che usiamo per rappresentare e studiare una situazione culturale vanno sottoposte al vaglio di uno storicismo assoluto (e non per questo teleologico) di marca gramsciana. La geremiade sulla perdita dei valori tradizionali e la querimonia sul buon uso dei classici, anche quando incontra l’ambizione a oltrepassare le barriere della storia nazionale, si porta dietro una quota consistente di violento esclusivismo. Lo ricorda ancora Said: persino nei grandi umanisti del secolo scorso, cui pure è necessario rifarsi per l’importanza della loro lezione, “Parlare di letteratura comparata significava [...] parlare di interazione tra le letterature mondiali, ma questo campo era organizzato, dal punto di vista epistemologico, in una sorta di gerarchia che aveva al centro e in cima le letterature europee e cristiano-latine”. E ancora: “Il lavoro accademico nel campo della letteratura comparata portò con sé l’idea che Europa e Stati Uniti fossero il centro del mondo non solo in virtù del loro ruolo politico, ma anche perché le loro letterature erano quelle che maggiormente valeva la pena di studiare”. Pur predisponendosi all’analisi della letteratura in una chiave genuinamente geografica, permaneva nel prototipo del comparatista europeo un atteggiamento di “sovrano distacco”: l’Occidente – o lo stato nazionale – restava il luogo primario dal quale osservare il resto del mondo²⁷.

Partendo da considerazioni molto vicine a quelle di Said, Gayatri C. Spivak, con toni mordaci, ha persino decretato la morte della comparatistica e dell’idea di letteratura mondiale, tuttavia pronosticando una sua resurrezione per mezzo di un provvidenziale anti-specialismo²⁸. Obiezioni simili, del resto, sono entrate a far parte di un discorso critico condiviso (seppure variegato) e sono state raccolte da chi, nell’ultimo ventennio, ha riflettuto sul destino della comparatistica nell’era globale e su una rilettura

²⁷ Ivi, 63, 71, 72 e 74.

²⁸ Spivak (2003).

possibile del concetto di *Weltliteratur*²⁹. Quel che interessa qui rilevare è anche e soprattutto la ricaduta politica di un approccio geografico e transnazionale. L'intreccio tra globalizzazione capitalistica e riflessione culturale dispiega una serie di questioni. La capacità che il modo di produzione imperante ha avuto di travalicare i confini e di imporsi come narrazione totalizzante e onnipervasiva, in un certo senso realizzando, seppure solo di facciata, alcuni propositi del cosmopolitismo, ha ridefinito il campo dell'interrogazione critica e ha ridisegnato i modi in cui intendere l'identità nazionale e il rapporto tra storie locali e storie nazionali. La globalizzazione sembra aver ri-alfabetizzato e ri-scritto i termini della questione, e lo Stato-Nazione, di fronte allo strapotere di un apolide capitalismo finanziario, ha assunto le vestigia di una possibile resistenza. Allo stesso modo ci si è chiesti se gli studi postcoloniali non fossero poi aderenti a una visione appunto capitalistica, se la loro perdurante e infinita decostruzione dell'idea di nazione non mimasse le strategie di annichilimento degli interessi nazionali messe in campo dal dirompente mercato dei flussi finanziari³⁰.

Il tema dell'identità è diventato la cartina al tornasole di un'oscillante difficoltà teorica. Un certo entusiasmo relativistico per la distruzione completa delle sue ragioni – accanto all'utopia di un mondo finalmente liberato dallo Stato-nazione³¹ – ha probabilmente allestito una polarità falsata, collocando all'altro capo l'altrettanto semplicistica difesa delle barriere nazionali. Tuttavia, questo binarismo risulta ancor più fallace perché non rende giustizia di contingenze storiche molto particolari e dell'enorme varietà di situazioni materiali e politiche. Una serie di cautele veniva, già sul finire del secolo scorso, dagli studi impegnati in una sintesi di marxismo e postcolonialismo. Discutendo un problematico articolo di Fredric Jame-

²⁹ Senza dubbio da segnalare è Damrosch (2003). Vedi anche i saggi raccolti in Prendergast (ed.) (2004). Per uno sguardo più critico e radicale, cfr. Chow (2007, 114-156).

³⁰ Cfr., per un utile ragguaglio, il primo capitolo di Mellino (2005).

³¹ Secondo Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, i primi anni del secondo millennio sanciscono l'incapacità del capitalismo globale di neutralizzare la forza degli interessi nazionali: pertanto, se è vera l'analisi marxista di un capitalismo in grado di riformularsi di fronte alle necessità del momento, le dinamiche future del modo di produzione rispecchieranno un adattamento del capitale alle ragioni del sovranismo nazionale. Per dirla con le loro parole: "La forza della globalizzazione non è riuscita a delegittimare l'idea di nazione: nonostante il forsennato consumismo individualista, il legame con essa perdura, almeno in forme nuove [...]. Se le forze dell'ipercapitalismo sono più potenti di quelle dello Stato, ciò non porta assolutamente a minare il valore dell'idea di nazione e il suo diritto sovrano a organizzare la società civile e i rapporti internazionali, a farsi carico dei problemi connessi con la sicurezza e la giustizia. Le forze transnazionali non sono affatto foriere di un'era postnazionale: sulla scena internazionale sono sempre le nazioni e i loro interessi a essere protagonisti dei conflitti e dei negoziati" (Lipovetsky, Serroy 2010, 69).

son sulla letteratura del Terzo Mondo nell'era globale³², in cui si ribadiva la pur momentanea necessità, per gli intellettuali di quell'area geografica, di accedere a forme di impegno nazionalistico, Neil Lazarus, in dialogo con Fanon e in polemica con Bhabha, sosteneva che

‘un certo nazionalismo’ [secondo l’espressione di Jameson] è fondamentale per il ‘Terzo Mondo’. Fondamentale, probabilmente, perché è sul terreno della *nazione* che oggi e nell'immediato futuro che si gioca una possibile articolazione tra la cultura laica e la coscienza collettiva; e fondamentale perché, nell'era del capitalismo transnazionale, soltanto sulla base di un'articolazione universalistica del genere – fondata cioè sulla lotta per l'identità nazionale [*nationalitarian*]³³ – è possibile immaginare un ordine mondiale postcapitalistico³⁴.

Ma questa lotta, sembra suggerire Lazarus, non si configura nei termini di esclusivismo e di sopraffazione identitaria, ovvero in un neo-patriottismo dalle tinte nostalgiche: si fonda, al contrario, sul riconoscimento di un legame materiale e culturale che non può essere messo fra parentesi e che va arricchito in una direzione universalistica, assumendo il dinamismo, il cambiamento, la storicità come elementi basilari di comprensione, nel verso di un transnazionalismo basato su un'idea inclusiva di appartenenza e una concezione ibrida, mobile e spaziale delle radici culturali. In una delle sue lezioni sul destino dell'intellettuale umanista nell'era dei conflitti globali, e dalla specola della questione israelo-palestinese, Said lo ha ricordato con incisività: “nessuno di noi, per quante siano le nostre riserve, è completamente libero dai legami organici che uniscono l'individuo alla famiglia, alla comunità e naturalmente alla nazionalità”. Tuttavia, “la fedeltà al gruppo che lotta per sopravvivere non può spingersi fino a lasciare intorpidire il senso critico”, non può cioè nascondere tutti i limiti di una concezione settaria dell'idea di nazione³⁵.

Alla difficoltà teorica appena accennata non sfugge il pensiero di Said. La dialettica tra un umanesimo cosmopolita e le ragioni storico-materiali del radicamento è complessa, difficile, spesso contraddittoria. Le tante pagine che Said ha dedicato al conflitto israelo-palestinese vivono di questo

³² Jameson (1986). Il teorico americano ha rivisto questa sua posizione molto recentemente: cfr. Jameson (2019, 187-215).

³³ Il termine *nationalitarian*, coniato da Anouar Abdel-Malek in *Nation and Revolution* (1981), indica una forma “positiva” di appartenenza nazionale, lontana e diversa dalla cecità ideologica del nazionalismo esclusivo, ma anche polemica con un certo postcolonialismo anti-identitario. Frantz Fanon ne è stato il riferimento principale. Cfr. Lazarus (1993) e (1999, in part. 242).

³⁴ Lazarus (1997, 46).

³⁵ Said (1995b, 53).

dilemmatico confronto. Il nuovo contesto globale e i più recenti fenomeni migratori rimettono al centro della discussione non pochi problemi che l'opera di Said ha contribuito a sollevare. Ai fini del nostro discorso, la domanda che il tema della diaspora sembra sollecitare può essere riassunta come segue: è possibile una pratica de-essenzializzante in grado di reinterpretare, senza annullarlo, il concetto di "identità", svuotandolo pertanto delle sue retrive accezioni razziali, territoriali, esclusiviste? E inoltre: se le diaspore rappresentano, almeno in partenza, comunità delocalizzate³⁶, eppure legate, anche e soprattutto a livello ideologico, a un luogo di origine, in che modo si configura nei testi e nei documenti dell'immaginario questa particolare forma di "appartenenza de-territorializzata"? Seguendo Said, ancora: quali strategie d'ordine culturale pertengono a una rappresentazione di tale ibridismo e quali sono le contraddizioni, le ambiguità, le restrizioni ideologiche che possono essere eventualmente sollevate, specie nei casi di convinta (e, per paradosso, essenzialistica) auto-rappresentazione di un determinato *status* antropologico, sociale e politico? E infine: può la cultura, tanto più oggi, nel momento di un preoccupante ritorno a forme di assolutismo etnico, contribuire allo sviluppo di un discorso universalistico fondato sull'esempio storico del transnazionalismo diasporico e sull'idea alternativa di un'identità dislocata?³⁷

Già sul finire degli anni Novanta, Arjun Appadurai notava quanto complessa fosse la questione identitaria messa in campo dalle nuove forme transnazionali, spesso segnalate dal famoso "trattino". Nel solco di una crisi forse irreversibile dello Stato-nazione moderno, "la diversità diasporica" andava segnalandosi anzitutto come legame "non territoriale" con un'identità localizzata altrove. In un paese come gli Stati Uniti, a parere dell'antropologo di origine indiana, ciò poteva rappresentare una scommessa progressista. E, per certi versi, l'America di Obama si era candidata a giocare questa partita. Gli attuali rigurgiti nazionalistici di Trump ne decretano la sconfitta, riproponendo il problema di una resistenza transnazionale interna, la cui sfida sarebbe anche quella di articolare un discorso sulle storiche differenze di classe tra i diversi attori diasporici. La speranza di Appadurai di trasformare gli Stati Uniti in "laboratorio culturale, una zona di libero mercato per la creazione, la circolazione, l'importazione e la verifica dei materiali necessari alla costruzione di un mondo organizzato

³⁶ Cfr. Basch, Glick Schiller, Szanton (eds.) (1994).

³⁷ Molte delle questioni in campo, non senza una polemica nei confronti dell'addomesticamento di certe nozioni saidiane, sono discusse da Paul Gilroy (2000). Cfr. pure il percorso proposto da Mellino (2005, 151-171).

attorno alla diversità diasporica”, può sembrare oggi superata dalla realtà³⁸. Tuttavia, essa ha un valore euristico che, opportunamente rivisto alla luce di nuove considerazioni, può ancora contribuire alla questione identitaria. In questo senso: l’ottica transnazionale presuppone un rapporto dialettico tra le appartenenze messe in campo da una comunità originariamente dislocata, la quale, in un contesto davvero plurale, in cui, cioè, non sia costretta a riconoscersi monoliticamente in una sola nazione, può pensarsi non semplicemente come “doppia”, e dunque stabilmente estranea, ma come uno *spazio aperto e conflittuale* privo di rigidità essenzialistiche o assolutismi etnici, bensì ricco di continue negoziazioni e produttive ridefinizioni della propria storia diasporica. Condizione, questa, che, di fatto, contribuisce sia a sviluppare un rapporto diverso con tutte le altre “transnazioni” presenti sul territorio, sia a immaginare (nel senso dato al termine da un famoso libro di Benedict Anderson³⁹) un nuovo universalismo plurale.

Come ha scritto Bhabha – forzando i limiti della tradizione strutturalistica, a cui pure costantemente si richiama (Althusser su tutti) –, un approccio diasporico, attento cioè al tema della dislocazione, permette di postulare nel discorso identitario nazionalista l’apertura di una breccia nel cuore della sua, spesso retorica, auto-rappresentazione. Lo spazio conflittuale cui accennavamo prefigura l’irrompere di uno “spazio di significazione marginale” che *riscrive* la storia soggettiva della Nazione stessa, ora rivelatasi, al di là della sua supposta unità marmorea, un lacanian “soggetto barrato”, “alienato dalla sua eterna auto-generazione”⁴⁰. Non solo perché soggetto che ha sempre bisogno, come ricorda il sociologo indiano Partha Chatterjee⁴¹, dell’Altro per definirsi, ma perché sede di un movimento interno, costituito dalla presenza perturbante delle minoranze, in grado di configurare una vera e propria scissione identitaria, a causa della quale la rappresentazione che la nazione ha di se stessa costantemente vacilla: “Le contro-narrazioni della nazione che evocano e cancellano di continuo i suoi confini totalizzanti – reali e concettuali – disturbano quelle manovre ideologiche attraverso cui alle ‘comunità immaginate’ sono attribuite identità di tipo essenzialista”, chiosa Bhabha. Il bisogno di ribadire in modo performativo l’unità è già di per sé un segno di debolezza. La retorica dell’autonomia e della minaccia proveniente da un ipotetico “Oriente”, da un artefatto e destoricizzato “fuori” (che, come vedremo nel caso italiano, può essere o è un “dentro”), sono altri sintomi della presenza di quello spa-

³⁸ Appadurai (2001, 224 e 225).

³⁹ Anderson (1996).

⁴⁰ Bhabha (2001, 207).

⁴¹ Cfr. Chatterjee (1986).

zio di tensione che rompe l'ordine narrativo dell'identità nazionale: "uno spazio contrassegnato *internamente* dal discorso delle minoranze e dalle storie eterogenee di popoli che lottano, di autorità antagoniste e insediamenti culturali in continua tensione"⁴².

Che non si tratti di una semplice articolazione semantica di matrice linguistica e testuale o di una questione di ordine performativo, ma di un conflitto di stampo storico e materiale, è lo stesso Bhabha a riconoscerlo. E il suo richiamo a un'*auctoritas* del materialismo culturale come Raymond Williams, seppure nei termini di una possibile (quanto improbabile) sintesi con l'althusserismo, lo conferma: quelle pratiche vanno riconosciute in un senso egemonico, ossia come pratiche emergenti che trovano significato nell'esperienza politica di gruppi sociali contrassegnati materialisticamente, vale a dire legati a una biologia, a una geografia, a una storia, e non certo a un'ontologia differenziale d'ordine soltanto linguistico o culturale. L'identità non è solo *scrittura* alternativa di uno spazio, non è un fatto meramente testuale, retorico o cosale, ma – come del resto ha insegnato pionieristicamente Fanon, a cui Bhabha dedica pagine intense e interessanti, forse trascinandolo verso luoghi troppo remoti⁴³ – chiama in causa tutta la concretezza biologica, materiale, politica e processuale della lotta per il riconoscimento, tanto più quando essa si configura come battaglia contro la sopraffazione.

Lo studio dell'immaginario risulta decisivo per sviluppare un discorso ermeneutico che allo sguardo lungo della temporalità associ quello altrettanto produttivo della spazialità e della geografia. La lente diasporica permette di considerare i testi letterari e i materiali della cultura come depositi storici plurali, e dunque come il riflesso di una dialettica profonda tra concezioni dello spazio e punti di vista situazionali. Allo stesso modo, la tecnica contrappuntistica messa in campo da Said ambisce a proiettare testi e documenti apparentemente lontani da specifici contenuti sociali o politici su uno sfondo geografico complessivo, entro il quale i prodotti dell'immaginario rispecchiano egemonie consolidate e ideologie emergenti. Se il modello primario è costituito dagli interventi di Gramsci sulla questione meridionale⁴⁴, il punto di riferimento decisivo è senza dubbio lo studio di Williams sull'immaginario dei rapporti tra città e campagna⁴⁵. Il distribuirsi di un'ottica spaziale è un aspetto rilevante del modo di intendere imperialistico. Come ha dimostrato Said in *Orientalismo*, il principio

⁴² Bhabha (2001, 208 e 207).

⁴³ Cfr. *ivi*, 212 e sgg.

⁴⁴ Cfr. Said (1998a, 74-75).

⁴⁵ Cfr. Williams (1973).

di estendibilità geografica è legato all'idea di un Altrove antitetico e diverso e, pertanto, all'allestimento di una polarità in cui l'oggetto osservato assume sempre caratteri negativi. In *Cultura e imperialismo*, questa intuizione funge da grimaldello per comprendere altri binarismi: "Per ragioni che sono in parte legate all'esperienza imperiale, l'antica divisione tra colonizzatori e colonizzati è riemersa nel cosiddetto rapporto Nord-Sud; il che ha comportato atteggiamenti difensivi, vari tipi di battaglie ideologiche e retoriche e una ribollente ostilità in grado di portare a guerre devastanti"⁴⁶.

Sulla base di questo suggerimento, non sono stati pochi gli studiosi che hanno interrogato, alla luce delle categorie saidiane, lo sviluppo di un discorso orientalistico in ambiti solo apparentemente più ristretti come quelli nazionali. In Italia, la questione meridionale – quasi scomparsa dopo la grande stagione delle lotte contadine e poi spentasi di fronte alle laceranti aporie della modernizzazione⁴⁷ – ha trovato margini di sopravvivenza culturale nei discorsi, sovente discutibili, di pochi interpreti un tempo legati al marxismo (si pensi a Franco Cassano), nelle pagine di alcune riviste di resistenza ("Meridiana", ad esempio) e, particolarmente in ambito accademico, nel lento diffondersi degli studi postcoloniali⁴⁸. In quest'ultimo caso, rilevante è constatare che i contributi sono arrivati, almeno agli inizi, da studiosi operanti all'estero⁴⁹. Il cui interesse si è rivolto da subito verso l'"analisi delle dinamiche di costruzione della nazione (*nation building*)" e l'"identificazione delle modalità di creazione di un Oriente interno", con ovvio riferimento a quella "regione orientalizzata dell'immaginario europeo che prende il nome di Mezzogiorno"⁵⁰. È andato così a definirsi un campo di interessi designato dall'espressione *Orientalism in One Country*, dal sottotitolo di un'importante raccolta di saggi curata da Jane Schneider⁵¹. Nelle intenzioni di quest'ultima, tale campo – per suo statuto interdisciplinare – ha come oggetto la costruzione, nell'immaginario culturale e politico, di una polarità geografica che determina rappresentazioni, valori, mentalità, e che è legata a doppio filo alla storia dell'imperialismo⁵².

⁴⁶ Said (1998a, 43).

⁴⁷ Perché figlia di quel momento di difficoltà teorica, particolarmente interessante risulta l'analisi di Abbate (1968).

⁴⁸ Si consideri Forgacs, Lumley (eds.) (1996).

⁴⁹ Oltre al volume curato da Jane Schneider citato oltre e all'appena menzionato *Italian Cultural Studies*, il riferimento è a Dickie (1999) e a Moe (2004).

⁵⁰ Basile (2014, 94).

⁵¹ Schneider (ed.) (1998).

⁵² Eadem, in *ivi*, 3-4.

Il caso italiano è interessante perché chiama in causa una serie di fattori specifici⁵³. Era stato Gramsci a stigmatizzare la tendenza degli intellettuali italiani a prendere in prestito immagini e concetti da altri contesti nazionali. L'assenza di una letteratura nazionale-popolare si spiegava con la carente attenzione degli intellettuali peninsulari per la vita sociale dei ceti meno abbienti (che, a loro volta, mancando una letteratura in grado di sollecitare la loro attenzione, attingevano, quando possibile, a forme espressive extranazionali). È diventata famosa la mordace affermazione, contenuta nei *Quaderni*, per la quale “l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano”⁵⁴. Per dire che le *élites* liberali, impedendo il costituirsi di una coscienza realistica – compito, del resto, nella prospettiva gramsciana, di un'egemonia socialista a venire –, hanno favorito il diffondersi di una cultura tutta libresco, in ogni caso slegata dai processi materiali, all'interno della quale potevano proliferare stereotipi, semplificazioni, distorsioni. In questa prospettiva, e nel solco del contributo di Said, il merito più recente degli studiosi è consistito nel dimostrare l'importanza della letteratura nel processo di costruzione di una polarità interna al contesto italiano (ma parimenti legata alle trame della geopolitica) e nel consolidamento di determinate visioni – costitutive di un'egemonia delle classi sociali più abbienti –, così forte da indurre – al pari degli scrittori europei studiati in *Orientalismo* – autori, cronisti, politici, pensatori, sia settentrionali che meridionali (e non è un dato secondario), all'esercizio di una visione appunto orientalistica dell'alterità meridionale. Il passo successivo consiste nel riflettere sull'interiorizzazione di questa stessa visione negli schemi mentali dell'abitudine e, nello specifico, sull'assimilazione inverificata e preconcepita della subalternità da parte dei medesimi subalterni, che è forse il risultato più importante raggiunto da questo campo di indagine. Accanto all'orientalizzazione, che presuppone un rapporto unidirezionale tra colonizzatori e colonizzati, e della quale spesso si fanno latore gli intellettuali (anche quando sinceramente attenti ai problemi delle classi oppresse), si pone l'*auto-orientalizzazione*, ovvero il consegnarsi dei subalterni a una concezione fatalistica che li condanna a essere tali⁵⁵.

Potremmo pertanto intendere l'opposizione Nord-Sud come una “struttura di riferimento” (per dirla con Williams)⁵⁶ che, se da un lato ci aiuta a comprendere la concreta formazione di un binarismo tutto nazionale,

⁵³ Per un quadro dei problemi in campo, si ricorra a Tarascio (2020).

⁵⁴ Gramsci (1975, III, 2116).

⁵⁵ Questa preziosa indicazione viene da Pandolfi (1998).

⁵⁶ Williams (1977, 169-178).

dall'altro si presenta come una maglia discorsiva assai stringente, come una formazione culturale e politica capace di sedimentarsi anche nei discorsi apparentemente più progressisti, oltre che nelle autorappresentazioni dei ceti subalterni. Un caso emblematico⁵⁷ è la durevole attenzione riservata al mondo contadino meridionale da scrittori, antropologi e sociologi dagli anni Trenta del secolo scorso, con maggiore occorrenza nei due decenni successivi, a partire dalle ormai note spedizioni di Ernesto de Martino e della sua *équipe* in Lucania all'inizio degli anni Cinquanta. Non è qui possibile indicare in modo sistematico tutti gli esiti di un'analisi testuale che sveli la genealogia di idee e stereotipi. Basti dire che la dialettica tra orientalizzazione e auto-orientalizzazione risulta penetrante in tutta la tradizione narrativa, antropologica e sociologica legata alla rappresentazione del Meridione, e che, al di là della terminologia saidiana, suscitò, già nel Secondo dopoguerra, un ampio dibattito⁵⁸.

Facciamo un esempio. Nel romanzo per certi versi fondativo dell'interesse per le masse contadine, *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), sembra consolidarsi un *double bind* tra la scoperta di un mondo nuovo, per certi versi inaspettato, e la valorizzazione della sua "immobile civiltà", come si legge nella prima pagina del testo di Carlo Levi. Il concetto è più volte ribadito nella lettera all'editore Giulio Einaudi posta sulla soglia del romanzo, dove si accenna all'"*immobilità secolare del mondo contadino*", a un'"*infinita contemporaneità*", a un'"*mondo immobile di chiuse possibilità infinite*"⁵⁹: tracce, queste, non solo di un sincero legame dello scrittore con un sistema valoriale dal quale è ovviamente lontano per provenienza di classe e per formazione, ma anche di un ordine categoriale – tendente, se vogliamo, al pittoresco⁶⁰ e al mitico-ancestrale, secondo un relativismo soggettivistico⁶¹ – che assegna a certe porzioni sociali il crisma di una sostanziale astoricità. È questo il principale capo d'accusa mosso a Levi dagli intellettuali legati al Pci (per il tramite di un seppure parziale e contestabile richiamo all'*auctoritas* gramsciana), in testa Mario Alicata, e a seguire Carlo Muscetta e Carlo Salinari⁶², nel contesto di una lotta politica a sinistra con i socialisti in materia di riforma agraria (con un fondamentale bersaglio:

⁵⁷ Coglie questa esemplarità in modo assai condivisibile Forgacs (2015, 141-210).

⁵⁸ Sul fronte della rappresentazione letteraria, uno studio degno di nota è quello di Moloney (2005).

⁵⁹ Levi (1990³, 3, xviii e xix).

⁶⁰ Su questo punto vedi Moe (2004, *passim*) e Basile (2014, in part. 100-103).

⁶¹ Per una recente lettura in grado di problematizzare i limiti del *Cristo*, si veda Marmo (2019).

⁶² Cfr. almeno Alicata (1968, 309-330 e 331-336) e Muscetta (1958, 33-62); nonché Salinari (1954).

Manlio Rossi-Doria)⁶³, e, più precisamente, all'indomani di una discussione sul meridionalismo propiziata dall'attribuzione postuma (1954) del Premio Viareggio all'opera di Rocco Scotellaro: vale a dire, l'aver sottratto il Meridione, per mezzo di un'impropria estetizzazione dei suoi caratteri e secondo i moduli di un pensiero libertario, alla materialità della lotta politica e all'immanenza del processo storico-sociale, e dunque alle cure di una lunga e gestita trasformazione, confinandolo in una sorta di territorio immobile e astratto, nel quale avrebbe dovuto compiersi, quasi per partenogenesi, quasi per fiducia nell'atto volontario, una rivalsa autonomistica e una riappropriazione poetico-esistenziale della propria storia.

Una considerazione più approfondita degli scritti politici di Levi ha certamente reso problematico il giudizio degli intellettuali legati alla direzione politica del Pci (giudizio cui faranno seguito, un decennio dopo, le accuse di populismo mosse da Alberto Asor Rosa nel fortunato e controverso *Scrittori e popolo*). E, tuttavia, proprio per la presenza di un'incontrollata tensione verso il "primitivo" (che può ricordare il Corrado Alvaro di *Gente in Aspromonte* e una manciata di altri scrittori meridionali), i concetti di astoricità e di autonomia del mondo contadino – un'autonomia che, in Levi, è anche positiva, quasi libertaria, difesa dalla modernità, e quindi valore politico differenziale, e che, ad ogni modo, ha una radice azionista, nella fattispecie rosselliana, gobettiana e dorsiana⁶⁴ – risultano spesso oscillanti, o comunque espressione di una sostanziale ambiguità (che, a parere di chi scrive, verrà sciolta solo grazie all'esperienza davvero concreta e materialistica, e pertanto depositaria di uno scarto da ciò che impropriamente viene chiamato, specie dai detrattori, "levismo", messa in campo da Scotellaro)⁶⁵.

⁶³ Per una ricostruzione puntuale del dibattito si ricorra a Scotti (2011, in part. 81-109).

⁶⁴ Gli scritti che precedono il confino politico restituiscono il peso della tradizione azionista – o diciamo pure di socialismo liberale – di cui Levi era impregnato, con particolare riferimento alla concezione dell'autonomia delle classi oppresse. Cfr. almeno Levi (2001), dove, con forte eco rosselliana, si legge: "La centralizzazione corrisponde al totalitarismo", laddove la nascita di "organismi locali indipendenti" garantirebbe una reale unità nazionale (p. 79). Si ricorderà la battaglia anti-statalista di Rosselli, nel novero della quale alla statolatria esaltata dal Fascismo si oppone "la Società", ossia una "federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili", secondo il modello delle piccole autonomie (anche "dal basso") che influenzerà molto Levi.

⁶⁵ Come ha scritto Carlo Vallauri, "in Scotellaro noi troviamo l'incontro tra condizione reale, conoscenza delle condizioni reali del Mezzogiorno e tentativo di un'azione politica [...] concreta [...]" e troviamo, diversamente dai prodotti dell'intellettualità "luigina" e borghese, un'"operosità creativa nel lavoro quotidiano di tutti i giorni, nella pubblica amministrazione, nell'adoperarsi per gli altri nella rete di relazioni sociali per migliorare i rapporti" (1993, 59).

D'altra parte, quindici anni prima dell'uscita del *Cristo*, un comunista eterodosso come Ignazio Silone, in *Fontamara* (1930), primo vero documento letterario sul mondo contadino, aveva dimostrato come le concezioni autonomistiche e letterarie del Meridione ne restituissero un'immagine anzitutto astorica e irrealista, e forse addirittura edulcorata, buonista. Attraverso l'*escamotage* narrativo della restituzione fedele della parola altrui (di una "lingua presa in prestito") – in questo caso, la parola e la lingua dei fontamaresi – e la conseguente affermazione della sua presenza, seppure a distanza, in qualità di "mediatore", che ne decretava una diffrazione dalla verghiana teoria dell'impersonalità, Silone, non prima di aver elicitato le solite e stentoree immagini di una vita contadina "racchiusa in un cerchio immobile saldato dalla chiusa morsa delle montagne e dalle vicende di un tempo, [...] in un cerchio naturale, immutabile, come in una specie di ergastolo" – non prima, cioè, di essersi dichiarato dalla parte di chi dall'esterno può, per mero privilegio, farsi carico di rappresentare l'alterità, così scoprendo le carte di una determinazione giocoforza borghese della letteratura –, in questa misura avvertiva, con una mossa senz'altro proficua, il suo interlocutore:

Questo racconto apparirà al lettore straniero, che lo leggerà per primo, in stridente contrasto con la immagine pittoresca che dell'Italia meridionale egli trova frequentemente in certa letteratura. In certi libri, com'è noto – continua lo scrittore della Marsica –, l'Italia meridionale è una terra bellissima, in cui i contadini vanno al lavoro cantando cori di gioia, cui rispondono cori di villanelle abbigliate nei tradizionali costumi, mentre nel bosco vicino gorgheggiano gli usignoli.

E chiosa: "Purtroppo, a Fontamara, queste meraviglie non sono mai successe". Perché – e qui sta la specifica posizione del narratore, che non si accontenta, in virtù di un sano scetticismo, di concepire quel mondo come un "cosmo", bensì come un luogo molto complesso, in cui neppure la miseria è sottratta al dinamismo della Storia – quelli che de Martino chiamerà gramscianamente *subalterni* "si somigliano in tutti i paesi del mondo; sono, sulla faccia della terra, nazione a sé, razza a sé, chiesa a sé; eppure non si sono ancora visti due poveri in tutto identici": insomma, pur nella loro caratteristica appartenenza a un consorzio umano escluso e dannato, che li fa apparire separati dal tutto il resto, "I Fontamaresi vestono come i poveracci di tutte le contrade del mondo", e per questo sono, al netto delle convinzioni borghesi, una forza storica⁶⁶.

⁶⁶ Si è variamente citato da Silone (1998, 1, 7, 8 e 14).

Dopo la lunga e decisiva parentesi leviana, che aveva rivelato al mondo lo “scandalo” del mondo contadino, questo “scarto”, da Silone soltanto presupposto, troverà in Scotellaro il suo momento decisivo⁶⁷. Perché è nel sindaco-poeta di Tricarico che l’idea di una distanza incolmabile tra realtà e rappresentazione, e il concetto di “autonomia” che ne rappresenta la conseguenza politica – cioè, quello scontro ontologico tra una cultura borghese e una realtà, quella contadina e meridionale *lato sensu*, sentita come altra ed esterna, come un “fuori” –, risultano costantemente scardinate per mezzo di un’intrapresa culturale e politica che ridefinisce l’alfabeto stesso della militanza civile e dei suoi strumenti espressivi. Lo ha scritto in modo assolutamente chiaro un grande protagonista di quella stagione, pure sensibile, dal canto suo, e non senza contraddizioni, al tema dell’autonomia, Manlio Rossi-Doria: della civiltà contadina Scotellaro “ha sentito non tanto il dramma dell’immobilità, quanto il dramma del mutamento”, ha evidenziato la necessità della trasformazione, della fuoriuscita da un imposto stato di natura, che del resto si era già espressa negli anni della grande emigrazione oltreoceano. Scotellaro, pertanto, squarcia il velo della rappresentazione calata dall’alto, di cui Levi in minima parte si poteva ritenere responsabile, scardina il meccanismo della delega, manomette la norma “orientalistica”, “rompe, per così dire, il mito e guarda i contadini, per quel che sono, come individui, nella loro forza e nella loro individuale capacità di rinnovamento e di sviluppo”⁶⁸. Non si tratta più di “rappresentare i rappresentati”, ma di allestire uno spazio d’azione in cui la realtà sostituisce la rappresentazione, in un rovesciamento dialettico che non ha precedenti e che Scotellaro proverà a mettere in campo forzando non solo gli strumenti letterari a disposizione, ma proponendone di nuovi (*Contadini del Sud* è a giusto merito da considerarsi come il primo esempio di inchiesta auto-etnografica)⁶⁹. Rimandiamo ad altro luogo per una disamina più approfondita di questo processo, ma si può intanto affermare che in Scotellaro l’autonomia è, al limite, uno stadio, una fase di passaggio: il concetto-chiave diventa semmai quello di *mediazione*, che sostituisce qualsivoglia elemento di separatezza, scissione e differenza, a beneficio di unità e totalità, e che limita i rischi di auto-orientalizzazione insiti in una visione frammentaria. Colpisce quanto detto da un meridionalista di peso come Vittore Fiore: a conti fatti, e al netto delle polemiche contro il levismo, occorre ammettere che nel caso del sindaco lucano “il concetto di autonomia contadina [...] significava la stessa cosa che significava in Gramsci, vista in

⁶⁷ Mi si permetta di rinviare a Gatto (2023).

⁶⁸ Rossi-Doria (1974, 29 e 30).

⁶⁹ Marselli (2009, 29-61).

altro modo, vista da un altro punto di partenza”⁷⁰, quello cioè di un intellettuale che, appunto gramscianamente, esce dal “popolo”, si fa mediatore dei suoi interessi, realizza una nuova egemonia che non prescrive, a mo’ di ricetta, l’obbligo di stabilire un contatto o una connessione sentimentale con i suoi interlocutori, perché di quel contatto e di quella connessione vive già organicamente. Si consuma così la distanza dall’azionismo libertario di Levi, a favore di un ragionamento più ampio sulla funzione storica – anche ultra-territoriale, e per questo potenzialmente universalistica – di una porzione sociale pronta al mutamento delle proprie condizioni.

In *Orientalismo*, Said ha dimostrato in che modo la rappresentazione di un Oriente “altro”, lontano ed esotico fosse legata all’attribuzione – narcisisticamente salvifica e tranquillizzante per lo spettatore occidentale – di un vuoto di presenza storica: l’unica Storia è quella del dominio imperialistico, non c’è spazio per altro, né è concepibile che vi siano forme differenti di coscienza storica fuori dalla teleologia euroamericana. Allo stesso modo, per dirla con Dickie, sulla scorta di un ordine immaginativo costruito su veri e propri stereotipi razziali, il Sud è stato descritto esoticamente dagli intellettuali come “luogo di ignoranza, superstizione e magia; di corruzione, brigantaggio e cannibalismo; di bellezza pastorale e tranquillità mista a sporcizia e malattia”⁷¹ – registro discorsivo e categoriale che indirizzava fortemente gran parte delle analisi dei meridionalisti, tanto da apparire servili rispetto a un’ottica pregiudizievole. Certamente, un approccio del genere risulta produttivo da più punti di vista. Un limite, tuttavia, può essere rintracciato nelle estreme generalizzazioni che spesso mette in campo – forse figlie di un fin troppo radicale *credo* foucaultiano –, dal momento che la pervasività del pregiudizio entra spesso in conflitto con possibili resistenze, seppure epidermiche. Il caso di Levi è ancora una volta emblematico: l’indiscutibile forza politica del *Cristo* produce le condizioni per il superamento delle sue parzialità ideologiche. Le quali diventeranno assai evidenti grazie all’irrompere di una dimensione storico-materiale complessa (le lotte per l’occupazione delle terre, il fallimento della riforma

⁷⁰ Vittore Fiore (1987, 131 e 132). Si potrebbe aggiungere che nell’azione politico-culturale di Scotellaro decade quell’ipotesi di decentramento governativo che aveva caratterizzato le pulsioni anti-stataliste di ascendenza rosselliana pur presenti in Levi, a favore di un concorso di tutte le forze alla costruzione di uno Stato nuovo e diverso, che non sia più sentito come distante dagli interessi dei contadini. In ciò può anche vedersi – ma a qualcuno sembrerebbe una provocazione – come il legame tra Scotellaro e de Martino sia per certi aspetti più forte di quello generalmente descritto tra Scotellaro e il mondo di Levi (con i riferimenti politici che ne seguono).

⁷¹ Dickie (1999, 1): tolgo la traduzione italiana di questo passo dal saggio da Basile (2014, 98).

agraria e il dramma dell'emigrazione meridionale nelle aree più sviluppate del Settentrione), in cui gli attori sociali si apprestano a diventare possibili protagonisti di un inedito orizzonte politico o comunque a partecipare attivamente alle mutazioni in corso.

Del resto, il romanzo di Levi, con tutte le sue contraddizioni, è fra gli stimoli decisivi che Ernesto de Martino riceve per dar vita sia alle considerazioni depositate nel saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, pubblicato nel 1949 sulla rivista "Società" e responsabile di un lungo dibattito fra gli intellettuali di sinistra, sia alla vera e propria spedizione etnologica in Lucania del 1952⁷². Valga l'*incipit* per certificare l'assonanza con quanto detto in precedenza:

L'atteggiamento della "civiltà europeo-occidentale" verso le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche, rispecchia nel modo più crudo i bisogni, gli interessi e la congiunta limitazione umanistica della classe dominante, della borghesia.

Estendendo questo concetto all'"inerzia storiografica" degli studi sulle civiltà primitive, de Martino può legare "il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale" alla "naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico", vale a dire come un "mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile". Ne deriva che il semplificativo e "circoscritto umanesimo della 'civiltà occidentale' inerisce alla struttura stessa della società borghese", per la quale è funzionale e scontato "che Cristo non vada 'oltre Eboli'": pertanto, "il mondo che vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo". E, ancora, l'approccio naturalistico, a parere di de Marti-

⁷² De Martino è netto nei confronti dell'autonomismo leviano e dichiara di condividere i giudizi di Alicata riportati nel saggio cit. a nota 68. In particolare, in un articolo del 1° febbraio 1954, uscito su "Lucania", rispondendo alle sollecitazioni di chi gli chiede quale approccio seguire nello studio della questione meridionale e nella pratica dell'inchiesta sociale, insiste sulla necessità di superare il modello mitologizzante di Levi, che l'etnologo napoletano sembra anettere ai fenomeni irrazionalistici di valorizzazione dell'arcaico (capo d'accusa rivolto, del resto, anche a Cesare Pavese, e incisiva ragione di attrito fra i due direttori della celebre e controversa "Collana viola"): "Non si tratta [...] di rintracciare gli elementi di una presunta 'civiltà contadina' chiusa in sé stessa e immobile, di idoleggiare l'immagine di una 'società antica e ferma', come ha fatto Levi [...]. Si tratta, al contrario, di analizzare gli aspetti della miseria culturale del mondo contadino, vedere come questi aspetti si legano alle condizioni materiali di esistenza" (Ernesto de Martino 1977, 159).

no, che qui davvero anticipa il “sentire” degli studi di Said, è parte di una complessa trama di egemonie interne al dominio coloniale: “Questo clima ‘vittoriano’, nel quale la scienza del mondo popolare subalterno sorse e prosperò, ebbe influenza decisiva non solo in Inghilterra, ma in tutti i paesi egemonici, tutti più o meno impegnati nella gara degli imperialismi”⁷³.

È evidente che la contromossa gramsciana consista nello sviluppo di un’egemonia differente che in prima istanza accordi ai subalterni un’autoconsapevolezza storica e li difenda dal rischio di un’interiorizzazione del dominio (ossia di una paradossale convalida dei modi stereotipati con cui sono stati rappresentati), dal momento che la *destorificazione* dell’alterità è uno dei presupposti fondanti la naturalizzazione di ciò che è considerato diverso, altro, esterno ed estraneo alla norma. Ma tale strategia politico-culturale, sia in de Martino che Said, presuppone “compiti specifici del tutto nuovi” anzitutto per il pensiero tradizionale e occidentale. Il quale, seguendo le parole dello studioso partenopeo, non può accontentarsi “di una semplice scienza naturale del mondo popolare e della sua cultura”, così come, secondo la visione di Said, non può limitarsi a un’adomesticata tassonomia dell’immaginario proveniente da tutto ciò che è

⁷³ Ernesto de Martino (1976, 63 e 64). Cfr. l’intera sezione del volume dedicata alla discussione delle tesi demartiniane (pp. 82-111), con interventi di Cesare Luporini, Franco Fortini, Luigi Anderlini e Alberio M. Cirese. Quanto all’anticipazione di talune categorie saidiane, si può dire – ma ciò sarebbe materia di approfondimento – che l’aggettivo “naturalistico” valga qui, nel senso della marxiana critica dell’ideologia, come destoricizzazione politicamente interessata di un’intera oggettività storica (il mondo arcaico), e dunque anche nei termini di una sua “orientalizzazione”. A tal proposito è interessante quanto de Martino sostenga a proposito di Vico (che è uno dei riferimenti teorici di Said), proprio a confermare la presenza di sentieri teorici che lambiscono o incontrano gli stessi luoghi di ricerca: “Al fondamentale atteggiamento naturalistico della cultura tradizionale di fronte alle forme culturali del mondo popolare subalterno non contraddice, ma anzi porge conferma, lo stesso atteggiamento di un Vico o di un Bachofen. Infatti è ben vero che Vico formulò per primo il ritorno storico al primitivo [...]; ma è altresì vero che se essi avvertirono l’esigenza metodologica di una storiografia del primitivo non costruirono poi effettivamente tale storiografia neppure in abbozzo, e se anche ebbero qualche viva intuizione meritevole di particolare sviluppo, non formarono tradizione di studi in questo settore. La ragione di ciò è da cercarsi – continua de Martino – non soltanto nella scarsità di materiale documentario, in un difetto di informazione inevitabile in quell’epoca, a proprio in una certa impazienza filologica, in un misofilologismo di fatto (soprattutto nel Bachofen) che stava appunto a dimostrare non essere ancora nato il problema storico, sebbene i due autori ne avvertissero l’esigenza metodologica generale” (ivi, 79, n. 7). Questa avvertenza può essere confrontata con le pagine che Said dedica agli errori di prospettiva di scrittori e filosofi pure attenti alle questioni sociali delle fasce più deboli o alla percezione problematica della superiorità occidentale, ai suoi riflessi spesso incondizionati (si pensi a Conrad, cui Said ha dedicato, del resto, la sua tesi di dottorato, poi divenuta libro: cfr. Said (2008b).

fatto rientrare nell'alterità e nella diversità. Al contrario, deve realmente storicizzare il popolare, inserendo se stesso nel processo di questa storicizzazione: vale a dire, auto-verificandosi e concependosi come parte mobile di una costruzione di senso, per mezzo della quale “la cultura tradizionale prende coscienza della propria limitazione umanistica, e faticosamente si muove per attingere a una sintesi più alta”, che corrisponde, aggiungiamo, a un più elevato e universale umanesimo. Il ragionamento di de Martino si carica di significati contingenti che appaiono ovviamente lontani dalla temperie culturale di *Orientalismo*. Sarebbe del resto illegittimo associare il “mondo popolare subalterno” alla cultura orientale *tout court* (etichette parimenti generiche, d'altra parte). Il punto di incontro sta, tuttavia, nella scoperta del carattere strumentale con cui la Nazione, la cultura tradizionale o, per estensione, l'Occidente hanno costruito l'immagine di un'alterità sentita come insopportabile. E il punto di incontro sta, ancora, nel modo di sconvolgere questa dialettica, nel verso di una riconsiderazione storica dell'arcaico, del primitivo o del diverso, tale da trasformare tutte le parti in causa e tale da allargare gli orizzonti ristretti del sapere canonico: “L'umanesimo circoscritto della cultura tradizionale – chiosa de Martino – ha lasciato fuori della considerazione umana e storica non soltanto il mondo popolare subalterno, ma anche ciò che di ‘popolare’ o di ‘subalterno’ vive in ciascuno di noi”. La contingenza politica ne svela le ragioni di interesse, che sono di straordinaria attualità, nel momento in cui tornano, nel discorso politico generale a trazione populista, elementi d'ordine tribale: “la storicizzazione delle forme culturali del mondo popolare subalterno, assegnando all'arcaico il suo esatto luogo storico, costituisce un mezzo importante per combattere il pericolo che l'arcaico si tramuti sotto la spinta di determinati interessi pratici, in una ideologia reazionaria attualmente operosa”⁷⁴.

Insomma, de Martino prefigura un allargamento del sapere tradizionale e una riformulazione in chiave materialistica dello storicismo. Come ha scritto Carla Pasquinelli, in particolare con *Il mondo magico* “si iniziava quell'esplorazione del ‘diverso’, delle culture ‘altre’, sino ad allora espunte dalla storia, che avrebbero finito per mettere sotto accusa l'angustia dell'idealismo ed insieme ad esso dell'umanesimo occidentale”. L'irruzione nella storia delle masse subalterne – fino ad allora studiate alla luce di un'inaccettabile idea di separazione e di autonomia – traduceva anzitutto l'esigenza di una visione più complessiva della realtà storico-sociale e poi la scandalosa scoperta di una gestione del tutto interessata, da parte delle

⁷⁴ de Martino (1976, 68, 80 n. 14, 71 e 70).

élites, delle conoscenze scientifiche e del sapere generale. Il gramscismo di de Martino – che lo differenzia sia dalle sue origini crociane sia dall'antropologia di matrice funzionalistica e dall'*applied anthropology* coeva⁷⁵ – sta nell'attribuire ai dimenticati una funzione storica fino a quel momento sedata o mantenuta in latenza:

Il mondo popolare esce dal silenzio, dall'immobilità, dalla passività per rivelarsi il prodotto disaggregato di una lotta che ha visto impegnate da una parte la cultura dominante e dall'altra forme culturali [...] che con la loro presenza stanno a testimoniare un conflitto non risolto, rinviando a modelli e valori antitetici a quelli mediati dalla cultura dominante⁷⁶.

La destoricizzazione riservata a certe porzioni di mondo è, insomma, un fatto di egemonia. La restituzione della loro reale funzione storica, per l'appunto occultata da un dominio che ha contrassegni di classe, mette in discussione la disciplinata consuetudine di un sapere cristallizzato. In tal senso, i punti di convergenza con Said e con i propositi di uno storicismo assoluto ancora attuale, nel verso di un rinnovato umanesimo inclusivo, si fanno salutare oggetto di discussione. Al pari del ragionamento demartiniiano – che conosce, è chiaro, altre e circostanziali traiettorie di sviluppo –, *Orientalismo* suggerisce che la storia fabbricata dall'Occidente sia una storia ristretta e artefatta, com'è "ristretto" (*iuxta* de Martino) l'orizzonte storicistico che la nutre⁷⁷; che l'etnocentrismo occidentale produca dell'alterità un'immagine culturale del tutto strumentale ai suoi interessi politici; che non possa darsi storia attraverso moduli di pensiero che strutturino la realtà per mezzo di partizioni inverificate; che le pretese autonomistiche, anche quando legittimamente calate in un contesto di resistenza, favoriscano sovente un dannoso irrazionalismo o blande mitologie dell'alterità⁷⁸,

⁷⁵ Cfr. Minicuci (2003, 139-174).

⁷⁶ Pasquinelli (1977, 6 e 25).

⁷⁷ Cirese (1976, 106-108).

⁷⁸ È curioso constatare che de Martino e Said siano stati oggetto di polemiche e critiche molto simili: quella più comune riguarda l'accusa di non essersi mai occupati, nel primo caso, del "diverso" in quanto "diverso", o, nel secondo, della cultura orientale in quanto cultura orientale (Said ha studiato per tutta la vita scrittori interni al canone occidentale). Valga per entrambi quanto afferma ancora Carla Pasquinelli a proposito dell'etnologo: "l'interesse di De Martino per il diverso, sia esso il mondo popolare o le culture primitive, è sempre in fondo ricondotto alla possibilità di allargare i confini ristretti della cultura occidentale, della cultura egemonica delle classi dominanti. Il diverso non è mai preso in considerazione di per sé, lo provano le continue distanze assunte nei confronti della proposta di Levi di una civiltà contadina, nonostante le suggestioni che questa non ha mancato di esercitare su di lui e le sue ricorrenti riserve verso il mito romantico del popolo e verso ogni altra interpretazione che riproponga

nonché una possibile interiorizzazione del dominio da parte del dominato (come ha chiarito ancor prima Fanon)⁷⁹; che, infine, la dilatazione universalistica presupponga un'inversione della geografia consolidata e un rivoluzionamento del rapporto normalizzato tra i confini identitari che delimitano l'interno e l'esterno, tra il Noi e il Loro, tra l'idea di Occidente e l'idea di Oriente.

Questi suggerimenti, che rappresentano l'articolazione concettuale e politica di un pensiero umanistico in grado di ridiscutere non pochi nessi del meridionalismo, prefigurano inoltre una chiave di lettura proficua e forse alternativa: nell'opporsi a una visione genericamente autonomistica – nel confutare, cioè, l'idea di una lotta culturale e politica limitata e ristretta, e lavorando invece a favore di un universalismo vieppiù allargato, secondo una concezione dialettica della totalità sociale – gli stessi suggerimenti mettono a nudo la linea di continuità che sussiste tra l'idea di una valorizzazione, in larga parte presupposta e mitizzante, di certe porzioni sociali, recentemente tradotta nel termine più generale di “differenza”, e le pretese di assumere dei criteri di auto-comprensione e di auto-rappresentazione di quelle stesse porzioni finalmente indipendenti dal discorso sociale egemone.

Il caso italiano ne è forse un esempio significativo. Sulla spinta di un pensiero universalistico, nel senso demartiniano e saidiano che prima si riassumeva, sarebbe infatti opportuno chiedersi se il concetto di “autonomia”, legato a una lettura certamente parziale, eppure consolidata, di Levi – che lo intendeva non a caso come “movimento che parte dal basso”⁸⁰ –, non conduca, dopo la scomparsa della stagione contadina, dopo il fallimento della riforma agraria e dopo il dramma della nuova emigrazione meridionale, allo sviluppo di un “meridianismo” fondato su una visione nuovamente poeticizzante del Sud, e al consolidarsi di un punto di vista ancor più limitante, perché basato sul tentativo di ripensare un intero complesso di valori rimarcando la sua estrema “differenzialità” da tutto il resto. E non sarebbe la cartina al tornasole di quest'ipotesi di continuità il fatto che, *mutatis mutandis*, temi e motivi dell'autonomismo leviano, legati alla radice libertaria e gobettiana, e dunque a un non tanto sottile anti-statalismo di marca individualistica, si ritrovino – prima in tempi di *devolution*, poi in tempi di consolidato federalismo e oggi nel segno dell’“autonomia differenziata” – nel lessico e nei concetti del pensiero meridiano e dei suoi

una storia popolare totalmente isolata e scissa dal resto della cultura nazionale” (1977, 24).

⁷⁹ Fanon (1996).

⁸⁰ Rossi-Doria (1993, 70).

più diretti cascami? Non è forse il carico di estetizzazione che la proposta leviana ha in sé, per via di una radice soggettivistica assai marcata, a offrire il destro per una sua conversione nelle poetiche postmoderne di fuga dai supposti schematismi rigidi della modernità incarnate da Cassano e altri, tese in fondo a cercare una vagheggiata quanto irreali “alterità meridiana”? E non ripropone questa nebulosa concettuale (più letteraria, quasi evasiva, che politica) il tema di una nuova e grande autonomia del Sud, da pensarsi attraverso il richiamo populistico a una solidarietà sociale che rischia di essere fin troppo fumosa se non incardinata nella nettezza dell’analisi delle classi (la grande assente di questa recente riflessione)?

Per dire, dunque, che l’innesto di anticorpi gramsciani e universalistici – di un pensiero che sia nuovamente dialettico, che miri all’unità del movimento storico e non alla glorificazione di quote via via differenti di soggettività sociale – si fa necessario nel momento in cui coglie, anche nel discorso culturale oggi più diffuso a sinistra, un limite ben preciso, ossia il paradossale rovesciamento in senso salvifico di uno stigma fino a poco tempo prima considerato inaccettabile. È il concetto di “auto-orientalizzazione”, via Said, a mostrarlo: l’autonomia, da orizzonte già di per sé problematico da raggiungere, si muta in un dato di fatto quasi naturale, in un glorioso contrassegno da esibire, in un nuovo gergo identitario che rilegge a suo piacimento la storia senza comprenderne la complessità. Il pittoresco diventa valore, il familismo amorale una norma identitaria, il pregiudizio un punto di forza: non per comprenderne motivi e origini, ma per impugnarne fieramente i caratteri. Insomma, l’interiorizzazione della subalternità che ne consegue è travestita da rivendicazione culturalista e “mediterraneaista”⁸¹. Lo scardinamento dell’orientalismo perde peso a favore di un paradossale rivolgere verso se stessi i meccanismi subdoli della costruzione identitaria. Il rilancio di una visione non parziale e non ristretta delle questioni in campo non può che scegliere la strada di un “umanesimo in sviluppo” (per usare ancora le parole di de Martino)⁸², ossia di un dilatato universalismo capace di restituire una rinnovata geografia dei conflitti.

⁸¹ Un noto motto marxiano vuole che la storia si presenti due volte: dapprima in tragedia e poi in farsa. Gli attuali rigurgiti neo-borbonici, sostenuti da una pubblicistica storica a buon mercato, non sono che la volgarizzazione farsesca, in tempi postmoderni, di un discorso autonomistico pseudo-radical che ha sempre avuto respiro nei canali del meridionalismo. A conti fatti si volgarizza una materia già esistente: pertanto, il suo rifacimento nostalgico, per quanto banalizzante, presuppone una sua giacente possibilità d’espressione. Per dire che i limiti di una lettura autonomistica si rendono visibili, specie in un momento come quello attuale, nelle conseguenze. Sul punto, anche per il suo sarcasmo decostruttivo, vedi Tedesco (2017)

⁸² de Martino (1976b, 96).

Bibliografia

- Abbate M. (1968), *L'alternativa meridionale*, Roma: Basilicata Editrice.
- Abdel-Malek A., *Nation and Revolution*, Albany: State University of New York Press.
- Ahmad A. (2009), *Orientalismo e dopo: ambivalenza e matrice metropolitana nell'opera di Edward W. Said*, in Mellino M. (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Roma: Meltemi, 2009, pp. 206-297.
- Alicata M. (1968), *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli [1954] e I contadini del Sud [1954]*, in *Scritti letterari*, Milano: Il Saggiatore.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi [1983]*, Roma: manifestolibri.
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione [1996]*, Roma: Meltemi.
- Auerbach E. (1970), *Filologia della Weltliteratur*, in Idem, *San Francesco Dante Vico. Ed altri saggi di filologia romanza [1967]*, Bari: De Donato, pp. 177-191.
- Baratta G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi sul presente*, Roma: Carocci.
- Green Basch L., Glick Schiller N., Szanton C. (eds.) (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, London & New York: Routledge.
- Basile G.D. (2014), *Said "nonostante Said". Il dibattito sull'"Orientalism in One Country" e i processi letterari di orientalizzazione del Mezzogiorno italiano*, in Brunetti B. e Derobertis R. (a cura di), *Identità, migrazioni e postcolonialismo in Italia. A partire da Edward Said*, Bari: Progedit.
- Bhabha H.K. (a cura di) (1997), *Nazione e narrazione [1990]*, Roma: Meltemi.
- (2001), *I luoghi della cultura [1994]*, Roma: Meltemi.
- Chatterjee P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London: Zed.
- Chow R. (2008), *Il mondo nel mirino [2006]*, Roma: Meltemi.
- Cirese A.M. (1976), *Storicismo ristretto. Marxismo e cultura popolare [1950]*, ora in Pietro Clemente, Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- Clifford J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX [1988]*, Torino: Bollati Boringhieri.

- Damrosch D. (2003), *What is World Literature?*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- de Martino E. (1976a), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* [1949], in Clemente P., Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- (1976b), *Ancora sulla “Storia del mondo popolare subalterno”* [1950], ora in ora in Clemente P., Meoni M.L. e Squillacciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare.
- (1977), *Per un dibattito sul folklore*, ora in Pasquinelli C., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze: La Nuova Italia.
- Dickie J. (1999), *Darkest Italy. The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno 1860-1900*, New York: St. Martin.
- Fanon F. (1996), *Pelle nera, maschere bianche* [1952], Milano: Tropea.
- Fiore V. (1987), *Rocco e l'autonomia contadina*, in La Rocca A. (a cura di), *Le ragioni del Sud nella vita e nella poesia di Rocco Scotellaro*. Atti del convegno di studio tenutosi a Napoli il 30 e il 31 marzo 1984, Napoli: Liguori.
- Forgacs D. (2015), *Margini d'Italia. L'esclusione sociale dall'Unità a oggi* [2014], Roma-Bari: Laterza.
- Lumley R. (eds.) (1996), *Italian Cultural Studies. An Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Fortini F., *Opus servile* [1989], in Idem, *Saggi ed epigrammi*, a cura di Lenzini L., Milano: Mondadori.
- Gatto M. (2023), *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma: Carocci.
- Gilroy P. (2000), *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, London: Penguin.
- Gnisci A. (2003), *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma: Meltemi.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi, 4 voll.
- Guerriero S. (2009), *La missione dell'umanesimo in Auerbach e Said*, in Castellana R. (a cura di), *La rappresentazione della realtà. Studi su Erich Auerbach*, Roma: Artemide, pp. 207-215.
- Jameson F. (1986), *Third World Literature in the Era of Multinational Capital*, in “Social Text”, n. 15, Fall, pp. 65-88.
- (1990), *L'inconscio politico. La narrazione come atto socialmente simbolico* [1981], Milano: Garzanti.

- (2019), *Allegory and Ideology*, London & New York: Verso.
- Lazarus N. (1993), *Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Problematic of Representation in Current Theories of Colonial Discourse*, in “Research in African Literature”, vol. 24, n. 4, winter, pp. 69-98.
- (1997), *Transnationalism and the Alleged Death of the Nation-State*, in Ansell Pearson K., Parry B. and Squires J. (eds.), *Cultural Readings of Imperialism. Edward Said and the Gravity of History*, London: Lawrence & Wishart.
- (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi C. (1990³), *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], Torino: Einaudi.
- (2001), *Il concetto di autonomia nel programma di “G. L.”* [1932], in Idem, *Scritti politici*, a cura di Bidussa D., Torino: Einaudi, pp. 72-80.
- Lipovetsky G., Serroy J. (2010), *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano: O barra O.
- Marmo M. (2019), *Civiltà contadina, arretratezza meridionale: il relativismo insicuro di Cristo si è fermato a Eboli*, in “Meridiana”, n. 95, pp. 223-246.
- Marselli G.-A. (2009), *Dal mondo contadino alla società di oggi*, in Laffi S. (a cura di), *Le pratiche dell’inchiesta sociale*, Roma, Edizioni dell’Asino, pp. 29-61.
- Marx K. (1957), *Introduzione a “Per la critica dell’economia politica”* [1857], in Idem, *Per la critica dell’economia politica*, Roma: Editori Riuniti.
- Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma: Meltemi.
- Minicuci M. (2003), *Antropologi e Mezzogiorno*, in “Meridiana”, nn. 47/48, pp. 139-174.
- Moe N. (2004), *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionali e immagini del Mezzogiorno* [2002], Napoli: L’ancora del Mediterraneo.
- Moloney B. (2005), *Italian Novels of Peasant Crisis, 1930-1950. Bonfires in the Nights*, Dublin: Four Courts.
- Muscetta C. (1958), *Rocco Scotellaro e la cultura dell’Uva puttanello* [1954], in *Realismo e controrealismo*, Milano: Cino del Duca, pp. 33-62.
- Pandolfi M. (1998), *Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood*, in Schneider J. (ed.), *Italy’s “Southern Question”*, c Oxford & New York, Berg, pp. 285-289.

- Pasquinelli (1977), *Introduzione. Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in Eadem, *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze: La Nuova Italia.
- Prendergast C. (ed.), *Debating World Literature*, London & New York: Verso.
- Rossi-Doria M. (1974), *Scotellaro vent'anni dopo*, in Aa.Vv., *Il sindaco poeta di Tricarico*, Roma-Matera: Basilicata editrice.
- (1993), *Autonomia, lotte per la terra, emigrazione nel pensiero meridionalista di Carlo Levi*, in De Donato G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana* Manduria: Lacaíta.
- Said E.W. (1995a), *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* [1994], Milano: Feltrinelli.
- (1995b), *La questione palestinese* [1979, 1992²], Roma: Gamberetti.
- (1998a), *Cultura e imperialismo* [1993], Roma: Gamberetti.
- (1998b), *Tra guerra e pace. Ritorno in Palestina-Israele*, Milano: Feltrinelli.
- (2001), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], Milano: Feltrinelli.
- (2011²), *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia* [1999], Milano: Feltrinelli.
- (2005), *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Milano: Il Saggiatore.
- (2007), *Il mio diritto al ritorno. Intervista con Ari Shavit, "Ha'aretz Magazine"*, Tel Aviv 2000 [2001], Roma: Nottetempo.
- (2008a), *Tra possibilità e costrizione* [1976], in Idem, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi* [2000], Milano: Feltrinelli, pp. 97-106.
- (2008b), *Conrad e la finzione autobiografica* [1966], Milano: Il Saggiatore.
- Sayaad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* [1999], Milano: Il Saggiatore.
- Salinari C. (1954), *Tre errori a Viareggio*, "Il Contemporaneo", 28 agosto.
- Schneider J. (ed.) (1998), *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Oxford & New York: Berg.
- Scotti M. (2011), *A sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Roma: Ediesse.
- Silone I. (1998), *Fontamara* [1930], in Idem, *Romanzi e saggi. 1927-1944*, a cura di Falcetto B.: Milano, Mondadori.
- Spivak G.C. (2003), *Morte di una disciplina* [2003], Roma: Meltemi.
- Tarascio G. (2020), *Nazione e Mezzogiorno*, Roma: Ediesse.

- Tedesco F. (2017), *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Milano: Mimesis.
- Vallauri C. (1993), *Carlo Levi e il meridionalismo nel Dopoguerra*, in De Donato G. (a cura di), *Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana*, Manduria: Lacaita.
- Williams P. (ed.) (2001), *Edward Said*, London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 4 voll.
- Williams R. (1973), *The Country and the City*, New York: Oxford University Press, 1973.
- (1977), *Marxismo e letteratura* [1976], Roma-Bari: Laterza.