

# Il pensiero meridiano come mediterraneismo anti-popolare

Francescomaria Tedesco

## *The Meridian thought as anti-popular Mediterraneanism*

**Abstract:** About five years after the publication of my book *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano* (Meltemi 2017), I still wonder whether it was necessary to publish such a text. This contribution is an attempt to formulate an answer to that question. An answer that, in my opinion, is affirmative. And it is so because not only are the traces of what I had defined in the book as Mediterraneanism of the first kind (of backwardness) still widespread; but above all because what I had defined as a second form of Mediterraneanism (of redemption), that is, the process of the reversal of the stigma, which was the central focus of the book, does not receive adequate critical attention. Here I attempt to contribute to that discussion, pointing out how Mediterraneanism of the second type (which we can identify here with the expression ‘Meridian thought’) does nothing more, in its attempt to construct a ‘Meridian’ identity, than re-propose those same stereotypes of *Mediterraneanism* of the first type, only overturned and re-semanticised. Meridian thought continues to produce its aesthetic and political effects.

**Keywords:** Mediterraneanism; Subalternity; Revolution; Europe; Peasant Insurgency.

## 1. Ragioni di un ritorno

Forse il Mediterraneo è riuscito a diventare, come sosteneva Fernand Braudel (e grazie al suo magistero<sup>1</sup>) un ‘personaggio’, benché lo stesso storico francese mettesse in guardia dallo scriverne “la semplice storia”<sup>2</sup>, ché esso è un “personaggio complesso, ingombrante, fuori serie”<sup>3</sup>. Ma sempre un personaggio storico, per quanto da definire, sosteneva Braudel. Ciò che tuttavia rileva è che esso non è diventato un personaggio filosofico, o – uscendo

---

\* Università degli Studi di Camerino (francescomaria.tedesco@unicam.it; ORCID: 0000-0001-9577-8250).

<sup>1</sup> Per una riflessione sulla ricezione dell’opera di Braudel, con particolare riferimento agli Stati Uniti, si veda Marino (2004).

<sup>2</sup> Braudel (2002, XXIII).

<sup>3</sup> *Ibid.*

dal lessico braudeliano – un oggetto filosofico. Non che il pensiero, dai Greci a oggi, non si sia esercitato su questa ‘geofilosofia dell’Europa’, per citare il titolo di un fortunato volume di Massimo Cacciari<sup>4</sup>. Ma non si è posto con efficacia il compito di definire questo oggetto. E dunque, non solo sventurato lo storico che pensi di poter immediatamente cogliere il Mediterraneo come personaggio, ma sventurato altresì il filosofo che creda che esso sia già da molto tempo definito. Semmai il compito concettuale se lo sono dato altre discipline, in primis quell’antropologia dell’Europa e del Mediterraneo che ha delineato i tratti di ciò che potrebbe essere definita una tipicità dell’area, raccolta attorno al complesso dell’onore-vergogna e alla segregazione della donna. Non v’è chi non veda quanto insufficiente sia tale paradigma, dal momento che riproduce gli stilemi orientalistici che Edward Said aveva contribuito a decostruire e che successivamente un’antropologia critica del Mediterraneo ha messo in questione. È a questo fine che mi è parso, ormai qualche anno fa<sup>5</sup>, necessario – tra le tante domande che ogni studioso si pone sull’opportunità e sull’utilità di una ricerca – occuparmi di quello che ho definito, sulla scia di altri autori (che avevano dato al termine un senso parzialmente diverso, e su cui si tornerà) ‘mediterraneismo’. Francesco Benigno ha condensato i tratti di tale concetto (o di una parte di esso, dal momento che nel mio lavoro ho cercato di delineare almeno due significati del termine, il primo, molto ‘arato’, vicino a quanto scrive Benigno, il secondo – che mi è parso di gran lunga più importante e di fatto mai tematizzato prima di *Mediterraneismo* – come un meta-mediterraneismo o un mediterraneismo di secondo livello) in modo icastico:

Nel 1949 Fernand Braudel, il grande storico francese, pubblicò il celeberrimo *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (trad. it. 1953), di sicuro il libro più influente nel proporre la possibilità di guardare al Mediterraneo come a un soggetto unitario o, per dirla con Braudel stesso, come a un personaggio. Un personaggio influente, per di più, capace di segnare con la forza secolare di un condizionamento ambientale possente la vita di tutte le popolazioni rivierasche. Nacque così, attraverso percorsi diversi, l’idea del Mediterraneo come un’area culturale, come qualcosa che lega andalusi e siciliani, libanesi e algerini e li rende tra loro simili e, nello stesso tempo, diversi dalle genti settentrionali. Tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso una sezione dell’antropologia anglosassone ha provato a costruire quest’area culturale, producendo quell’orientamento che Michael Herzfeld sferzerà più tardi chiamandolo *Mediterraneism* [sic: *Mediterraneanism*]. Il termine è ricalcato da *Orientalism*, titolo del libro famoso di Edward Said (1978; trad. it. 1991), una riflessione di grande impatto sulla costruzione degli stereotipi e sugli effetti che essa ha per l’affermazione delle identità sociali. I ‘mediterraneisti’ individuano un

<sup>4</sup> Cfr. Cacciari (1994).

<sup>5</sup> Cfr. Tedesco (2017).

gruppo di valori, dipendenti da specifiche forme di famiglia e caratterizzati dalla tendenza alla segregazione delle donne e dalla prevalenza del cosiddetto complesso dell'onore-vergogna, da considerare come tipici dell'intera area mediterranea, cuore di una vera e propria cultura, diversa e distinta da quella dell'Europa nord-occidentale. Questa nozione ha suscitato negli anni Ottanta e Novanta una serie di critiche, in parte dipendenti dall'evidente fallacia di generalizzazioni improprie costruite su un perdurante etnocentrismo, e in parte dall'atteggiamento maggiormente riflessivo dell'antropologia – rispetto ad altre scienze sociali – nei riguardi del proprio 'peccato originale' di scienza al servizio del colonialismo<sup>6</sup>.

A qualche anno di distanza da quelle ricerche, torno sul Mediterraneo non solo perché in generale sono inesauste le domande su di esso, ma perché non è venuto meno il riscontro che la realtà continua a fornire all'impostazione che avevo dato al mio lavoro. Da un lato, infatti, continuano le forme di essenzializzazione e di esotizzazione del Mediterraneo e del Sud dell'Europa, ovvero la loro 'orientalizzazione', laddove con questo termine non si intende soltanto analizzare la costruzione discorsiva di un Mediterraneo 'orientale': orientalizzazione qui indica altresì quel processo di produzione dell'altro, di sclerotizzazione, che accade a ogni latitudine (ma che, non si dimentichi, accade in special modo lungo l'asse Nord-Sud del mondo) al fine di elaborare politiche identitarie fondate sull'opposizione assiologicamente strutturata 'noi-loro'<sup>7</sup>. Qualche tempo fa la compagnia aerea Easyjet attribuiva l'assenza di turisti in Calabria alla storia di attività mafiose e terremoti (occorre incidentalmente notare che l'analogia tra fenomeni storico-sociali e fenomeni naturali è un tratto tipico della naturalizzazione e depoliticizzazione dei subalterni) nella regione. Nel 2020 la rivista olandese *Elsevier Weekblad* pubblicava in copertina un disegno raffigurante un nord alacremente produttivo rappresentato da una manager e da un operaio addetto a degli enormi ingranaggi e un sud indolente e crapulone con un uomo, tipicamente ritratto coi baffi, intento a godersi il sole e una donna a scattarsi *selfie* per i *social*. Potrei continuare citando Federico Fubini, che per criticare l'allora presidente Giuseppe Conte e il suo commissario straordinario per il contrasto alla pandemia da Covid-19 Domenico Arcuri, affermò dalle colonne del *Corriere della Sera* che si era instaurato "un rapporto ambivalente tra il capo (pugliese) nel suo bunker e il fedelissimo (calabrese) in battaglia"<sup>8</sup>, e nel rilanciare l'articolo sui *social* aveva parlato – usando un termine assai tipico del lessico orientalista – di

<sup>6</sup> Benigno (2009, 234).

<sup>7</sup> Sull'uso che qui si fa di 'orientalismo' (e dunque di 'orientalizzazione') cfr. Faeta (2005).

<sup>8</sup> Fubini (2021).

“scaltrezza”; o il titolo di un quotidiano italiano di grande diffusione, *Il Mattino* di Napoli, che per descrivere il furto subito da un napoletano da parte di una coppia di tedeschi titolava “Il mondo alla rovescia”. Dall’altro lato, quello che ho indicato come mediterraneismo del secondo tipo, e a cui qui possiamo accennare come processo di inversione dello stigma, è ancora il modo auto-etnografico in cui il Mediterraneo e il Sud dell’Europa assumono la definizione orientalizzante e sclerotizzante per rovesciarla in un suo doppio positivo, contestativo e rivendicativo. Solo a mo’ di esempio (e a far data dalla pubblicazione di *Mediterraneismo*, ché nel libro il florilegio di rappresentazioni mediterraneiste – del primo e del secondo tipo – è sufficientemente riprodotto) ricordo che l’allora ministro dell’interno Marco Minniti, calabrese, ebbe a rilasciare un’intervista in quella che molti ritengono una delle più influenti riviste sulla politica europea, *Politico.eu*, dove rivendicava l’azione del proprio dicastero nel contrasto agli sbarchi di migranti partiti dalle coste libiche, contrasto reso possibile da accordi più che discutibili che lo stesso ministro aveva siglato non solo con il governo della Libia ma anche con le tribù; e per sottolineare la propria capacità negoziale affermò che “Only when I reassured them that I was from Calabria, a region where deals and alliances are sealed with blood, did they finally agree to sign”<sup>9</sup>. O ancora, nella logica dell’inversione dello stigma (da negativo in positivo), l’editorialista ed esponente della destra italiana Marcello Veneziani che dalle colonne di *Panorama* esalta – riprendendo esplicitamente Franco Cassano che, giova ricordarlo non per spiccia topografia politica, si collocava nel centro-sinistra, di cui è stato parlamentare nella XVII legislatura nelle file del Partito democratico – il pensiero meridiano, tellurico e poetico, che si inverte nella lentezza e nella sconfitta<sup>10</sup>; o infine, per chiudere con gli esempi recenti, l’esaltazione fatta dal divulgatore televisivo Alberto Angela di Napoli, dove ha affermato di sentirsi come “in un mondo senza tempo”, laddove proprio la forclusione dei regimi di storicità è una delle caratteristiche dello stigma (il Mediterraneo e il Sud non ancora nella storia), qui rovesciato come elemento positivo: Angela rimanda alla ‘greicità’, azzerando lo spazio storico tra l’antichità e l’oggi. Quest’ultimo caso mi permette di tornare sul termine ‘mediterraneismo’: è stato Michael Herzfeld, richiamato poco sopra, a usare il termine in analogia con l’orientalismo (nell’accezione di Said), nel suo *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*, dal

---

<sup>9</sup> Paravicini (2017).

<sup>10</sup> Veneziani (2021).

momento che tale termine esisteva già<sup>11</sup>, e gli ha conferito il senso qui richiamato, ovvero – tra le altre cose – di azzeramento della dimensione storica. Herzfeld è pronto a riconoscere la buona fede di molte ricerche esotizzanti e orientalizzanti (e del resto siamo pronti a riconoscere la medesima buona fede, per il caso citato da ultimo, ad Alberto Angela, ma qui il punto è l'introduzione epistemico-discorsiva del mediterraneismo). Ma la consapevolezza che talvolta fa capolino da quelle ricerche esse stesse minate dall'orientalismo e dal mediterraneismo non le salva dall'ambivalenza con cui il Mediterraneo viene trattato<sup>12</sup>: come culla della civiltà da cui tuttavia l'Europa occidentale si considera 'espatriata' molto tempo fa, per usare ancora le parole di Herzfeld<sup>13</sup>. In altri termini la Grecia, ambito di ricerca di Herzfeld, viene riconosciuta come infanzia dell'Europa, da cui però l'Europa stessa espatria per potersi ritrovare pienamente matura (e, nel caso greco, azzerando il 'dissonante' – rispetto a tale quadro – passato 'turco' tra la classicità e la contemporaneità). Del resto un altro autore che compie questo gesto di riconoscimento del Mediterraneo come luogo del momento aurorale del pensiero, della civiltà e della filosofia europee, Martin Heidegger, deve – nel riconoscere tale primazia alla Grecia – esprimere al contempo tutto il proprio fastidio per un tempo presente che interrompe quel vagheggiamento mistico-ctonio. Egli viaggerà in Grecia nel 1962 e in Sicilia l'anno successivo, ma nel primo viaggio, puntualmente registrato in un suo scritto, la sua preoccupazione costante sarà che la Grecia non gli si riveli in quanto Grecia classica del momento aurorale della filosofia<sup>14</sup>:

Sulla via del ritorno verso il porto vidi chiaramente che, da quando l'antica Grecia era stata invasa dal turismo irriverente, una Potenza estranea aveva preso possesso di quella terra con il sistema delle prenotazioni e dei viaggi organizzati. [...] La tecnica moderna e, con essa, l'industrializzazione del mondo attuatisi con l'ausilio della scienza, si apprestano, con il loro elemento inarrestabile, a dissolvere

---

<sup>11</sup> Cfr. Gilmore (1982, 176). William V. Harris definisce Herzfeld "one of those most responsible for opening up the debate about Mediterraneanism" (Harris 2005, 1).

<sup>12</sup> "I insist on the sincerity of anthropological attempts to resist all discernible exoticism and ethnocentrism" (Herzfeld 1987, 210, n. 9): Herzfeld qui si richiama alla formazione discorsiva di una particolare fase di sviluppo di una disciplina, con ciò che questo significa in termini di 'discernibilità'.

<sup>13</sup> Cfr. (Ivi, 7).

<sup>14</sup> Si noti che il naufragato progetto di Costituzione per l'Europa apriva il proprio Preambolo con una citazione di Tucidee che ci riporta esattamente a questa forclusione della Grecia moderna a favore di una Grecia classica, aurorale anche rispetto alla politica ("La nostra Costituzione è chiamata democrazia perché il potere è nelle mani non di una minoranza ma del popolo intero": cfr. Convenzione Europea 2003, 5).

ogni possibilità di soggiorno<sup>15</sup>.

Il sistema delle prenotazioni e dei viaggi organizzati stride, agli occhi dello stregone di Messkirch, con l'immagine di un Mediterraneo che d'altro canto nell'immaginario del nord dell'Europa si traduceva come edonico, 'vergine', dove il rigorismo vittoriano si sarebbe potuto sbizzarrire perché dove non c'è storia non c'è morale<sup>16</sup>.

Potrei continuare con gli esempi, citando la recente affermazione della nazionale di calcio del Marocco – giunta per la prima volta nella sua storia alla fase semifinale del campionato – nel contesto della Coppa del mondo FIFA Qatar 2022 come successo anticoloniale. Ma ciò che qui rileva, al di là dei casi specifici, è che entrambi i tipi di mediterraneismo sono ben vivi, ma se il primo (quello che ho definito altrove<sup>17</sup>, per amore di semplificazione, dell' 'arretratezza', ma che è mediterraneismo dell'orientalizzazione) va incontro a una progressiva critica<sup>18</sup>, che produce perfino, nei casi più triviali e paradossali, verso una sorta di grottesco revanscismo (si pensi al fenomeno italiano del neo-borbonismo), il secondo invece, nutrendosi degli stessi presupposti rovesciati del primo, peraltro introiettati ed esibiti attraverso le forme dell'auto-etnografia, si è attestato come discorso contestativo mentre non fa che riverberare gli assunti di quello. Ma prima di addentrarmi, per quanto possibile, in questo tema, ritengo necessaria una postilla: occorre rifuggire dalla logica manichea che oppone autentico a inautentico. Ogni discorso sulle costruzioni discorsive o sulle ipostatizzazioni deve necessariamente sottrarsi alla domanda se 'esista' qualcosa che possiamo chiamare 'cultura' (la 'cultura mediterranea') in contrapposizione a qualcosa che riteniamo sia 'costruito'. Una domanda del genere infatti rischia di non cogliere la dimensione complessa e produttivamente contraddittoria dei fenomeni. Le reificazioni esistono e non esistono: esse servono a degli scopi, ma non c'è vita vera se non nella falsa, per riprendere il celebre *dictum* fortiniano correttivo della frase di Adorno su vita vera e vita falsa.

---

<sup>15</sup> Heidegger (1997, 61).

<sup>16</sup> Come ha scritto Orvar Löfgren "La storia del turismo moderno nel Mediterraneo si articola su una struttura narrativa costante: la scoperta di coste, villaggi e regioni inesplorati. Il genere fa capo a una lunga tradizione letteraria. Un elemento centrale è proprio il modello robinsoniano: il classico sbarco, le prime impronte nella sabbia, la conquista eroica" (Löfgren 2001, 186).

<sup>17</sup> Si veda ancora Tedesco (2017).

<sup>18</sup> Solo per fare un esempio di qualcosa che mi è capitato sottomano recentissimamente, nella critica del mediterraneismo del primo tipo rientra la discussione sull'alterizzazione del personaggio eponimo di Mario Bros del videogioco Nintendo: cfr. Carbone (2022).

Posso qui, per chiarire, citare un esempio: il *sirtaki*. Esso, infatti, viene ritenuto dai più la musica ‘tradizionale’ greca, che rappresenta l’‘autentico’ spirito della cultura ellenica. Eppure – e qui naturalmente vengono in mente gli studi sull’invenzione della tradizione di Hobsbawm e Ranger, e più in generale quell’ambito di ricerche che qualcuno ha definito ‘la mossa del cavallo’<sup>19</sup> – si tratta di un motivo composto appositamente dal musicista Mikis Theodorakis per il film *Zorba il greco* diretto nel 1964 da Michael Cacoyannis. In realtà, Theodorakis fuse assieme alcuni aspetti ritenuti più tradizionali, la musica cretese (*syrtos*) e la danza *hasapiko* imparentata con il *rebetiko*. Si trattava di una commistione di elementi che rispecchiava in qualche modo la frammentazione della cultura greca, che – come si è accennato sopra – in realtà veniva invece ricondotta alla polarità tra grecità classica (infanzia dell’Europa) e turchizzazione (moderna e contemporanea, dunque da obliterare per non offuscare l’immagine stereotipata della Grecia antica). Come scrivono Magda Zografou e Mimina Pateraki

Zorba’s dance, ‘constructed’ especially for the film *Zorba the Greek*, came to the fore front of national exposure, thus projecting the identity of present-day Greeks as a whole. It will be further argued that this ‘invented’ dance was, at the same time, promoted so as to acquire a socio-political consensus in Greece itself. The music and dance were the result of the combination of a traditional dance from Crete called *syrtos* (the events in the film take place on the island of Crete) and a *hasapiko* dance, along with a well-known song based on the *rebetiko* genre, ‘Strose to stroma sou gia dyo’. This combination had further political connotations that were purposefully put into action to balance the dualistic aspect of Greek identity. Composer Mikis Theodorakis notes that they brought the issue of Greek national identity back to the fore. According to Tziouvas (1994), the politics of dichotomizing Greek identity into a Hellenes/Romii type of binarism during the last century resulted in the creation of two dominant and stereotypical narrations: the Western grand narrative, directly connecting present-day Greeks to the ancient Hellenes (sing., Hellene); and the domestic, oriental-type narrative of the Romii (sing., Romios)<sup>20</sup>.

La natura ‘inventata’ della musica e della danza di *Zorba il greco* gettano il *sirtaki* nel repositorio delle cose da dismettere in quanto non autentiche? Nient’affatto, poiché quella musica, attraverso un processo di risemantizzazione e di riappropriazione, è diventata di fatto rappresentativa di qualcosa che qualcuno chiama ‘grecità’ (che è anch’essa, a sua volta, costruita e finzionale, ma che fa danzare tutti i gestori di ristoranti di cibo greco in

---

<sup>19</sup> Cfr. D’Eramo (1996, 9).

<sup>20</sup> Zografou, Pateraki (2007, 117).

giro per il mondo), e di questo non si può non tenerne problematicamente conto<sup>21</sup>.

## 2. Conosci te stesso (?)

Come è accaduto che la costruzione di sé producesse una sorta di orientalismo interno all'Europa stessa? E su cosa getta una luce tale processo? Partirei dall'assunto che l'antropologia, fino a un certo punto scienza cocchiera del colonialismo, a un dato momento storico ha stabilito – per diverse ragioni – di chiudere il 'giro più lungo'. L'espressione tra le virgolette è di Clyde Kluckhohn, il quale sosteneva che per l'antropologo il modo di tornare a casa era quello, appunto, di fare il giro più lungo:

Con queste parole [Kluckhohn] intendeva dire che bisogna passare attraverso la diversità degli altri, per comprendere meglio e più a fondo chi siamo, la nostra cultura e la nostra collocazione nel ricco e complesso atlante del pianeta<sup>22</sup>.

Ecco, il giro più lungo è stato fatto, e le scienze umane e sociali sempre più spesso 'chiudono il giro' occupandosi dei fenomeni più vicini, geograficamente e culturalmente: "Molta acqua è passata sotto i ponti e oggi la ricerca antropologica ha allargato i suoi spazi di ricerca e in molti casi si è avvicinata a casa"<sup>23</sup>. Il punto, tuttavia, è: se tali discipline, nel fare il giro lungo, non abbiano costruito un'alterità esotica, o addirittura se esse non abbiano (avuto?) la necessità di costruire l'altro per potersi dire e per far sì che il sé si potesse dire. Se esse, in altri termini, non abbiano funzionato da dispositivi di supporto per la costruzione dell'identità utilizzando una struttura oppositiva tipica di quello che Edward Said attribuisce all'orientalismo, laddove l'identità "può costituire o affermare se stessa unicamente attraverso una sua particolare costruzione culturale e del tutto arbitraria dell'altro"<sup>24</sup>. E, ancora, se nel chiudere 'il giro' avvicinandosi a 'casa' non abbiano conservato residui di quella prospettiva alterizzante, ovvero se non sia ancora in funzione quella *othering machine* di cui parla Gayatri Spivak<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Si veda anche Pateraki, Mountakis (2013).

<sup>22</sup> Aime (2016, 11).

<sup>23</sup> *Ibid.* Negli anni Settanta alcuni studiosi notavano che il campo di ricerca europeo veniva considerato 'inferiore', e che la 'vera' antropologia presupponeva lo studio dei lontani popoli del 'Terzo Mondo': cfr. Goddard, Llobera, Shore (1996, 12-13).

<sup>24</sup> Mellino (2009, 14). Qui Mellino accenna al debito di Said nei confronti di Lévi-Strauss, delineando un'analogia, forse azzardata, tra questa nozione oppositiva e negativa e la nozione di 'inconscio strutturale' dell'antropologo francese.

<sup>25</sup> Spivak (1985).



per indicare il lavoro di opposizione binaria tra noi e loro, tra bianco e nero, tra civiltà e barbarie, tra Nord e Sud, tra Est e Ovest. Insomma, un'allegoria manichea.

Ciò che un'antropologia dell'Europa non soltanto non ha intravisto, ma ha prodotto, è una sorta di 'tribalizzazione dell'Europa' ("They have tribalised Europe"<sup>26</sup>) incapace di avvedersi che la gerarchizzazione delle culture non riguarda solo i rapporti tra esse (laddove qui si assume che esse 'esistano' come monoliti, mentre sappiamo ormai da molto tempo della loro frammentazione<sup>27</sup>) ma anche l'interno di una medesima cultura. Come ha scritto Jean-Loup Amselle,

Un'autentica decostruzione dell'Europa consisterebbe in effetti nel mostrare che il processo d'instaurazione di uno spazio a più livelli, processo che è stato descritto a proposito dei rapporti fra l'Europa e il resto del mondo, è esistito proprio all'interno dell'Europa stessa. [...] Invece di ragionare in termini di 'scontro di civiltà', il che equivale a provocare uno scontro fra l'Occidente e il resto del mondo, è preferibile mostrare in cosa uno stesso continente costituisce uno spazio gerarchizzato, e in tal modo *dotato di un centro e di una periferia*<sup>28</sup>.

Decostruire, dunque, l'Europa mettendo in luce le sue frammentazioni interne, la sua disomogeneità, l'articolazione gerarchica dei suoi spazi tra il Nord 'civilizzato' (frugale, luminoso, razionale, pulito) e il Sud 'arretrato' (dissipatore, oscuro, irrazionale, sporco); badando, come si è detto, a tutto ciò che si muove per risemantizzare in termini positivi tali stigmi (ricordo che *Sporco al sole* è il titolo di un'antologia di narrativa 'meridionale' che mira proprio all'inversione dello stigma, ovvero all'esaltazione di quella dimensione discriminatoria analizzata dal mediterraneismo del primo tipo e che i cantori del mediterraneismo del secondo tipo trasformano in momento contestativo<sup>29</sup>).

Sarebbe lungo qui ripercorrere le ragioni che hanno reso possibile tale risemantizzazione (laddove invece – si è più volte detto – il mediterraneismo del primo tipo è ampiamente più arato di quello del secondo). Basterà forse qui ricordare che la fine delle 'grandi narrazioni', assieme alla fine dei grandi blocchi geopolitici, ha prodotto negli ultimi decenni del Novecento la riscoperta delle 'piccole patrie', la rinascita di riflessioni sulle diversità nel

<sup>26</sup> Con le parole di Jeremy Boissevain (citato in Goddard, Llobera, Shore 1996, 14).

<sup>27</sup> Su questo tema cfr. Tedesco (2009).

<sup>28</sup> Amselle (2007, 83-84, corsivo mio).

<sup>29</sup> Cfr. Cappelli, Trecca, Verrengia (a cura di) (1998).

continente europeo<sup>30</sup>. La cappa ideologica e geopolitica del mondo diviso in blocchi, al suo sgretolarsi, ha alimentato una frammentazione che ha richiesto uno sforzo di concettualizzazione di nuove identità (o più semplicemente ha liberato energie identitarie sopite): non più un'identità europea, ma nuove forme di appartenenza che – non ci si può spingere troppo oltre qui con il ragionamento analogico, dovendo rimandare altrove a un più articolato tentativo di analisi<sup>31</sup> – talvolta sono perfino sfociate in sanguinose carneficine a sfondo (anche) identitario, come è stato nel caso dello sgretolamento della federazione jugoslava. E non è ancora un caso che tali nuove forme di appartenenza si siano coagulate anche in espressioni artistiche figlie della nuova temperie: l'emergere di letterature 'mediterranee' cui si è accennato rapidamente sopra, ma anche la riscoperta di musiche e danze tradizionali (indicativo è che tale riscoperta abbia prodotto una saldatura paradossale tra esperienze culturali e politiche diverse, dal revival della *pizzica* al turbo-folk balcanico fino all'esperienza dell'esaltazione della musica *folk* da parte dell'emittente storica della Lega Nord, Radio Padania, impegnata a promuovere 'gemellaggi' tra musicisti meridionali e settentrionali uniti nella riscoperta delle presunte 'radici' musicali popolari). Naturalmente, tale risemantizzazione conta anche come paradigma più generale, politico, di ciò che è accaduto dando origine al mediterraneismo del secondo tipo. Lo si dirà con le parole – riferite certo di primo acchito alla musica – di Clara Gallini:

Un uso attento di una comparazione etnografica differenziante farà emergere non solo tutta la vaghezza e genericità del termine *trance* (ed altri connessi, come 'stati modificati di coscienza') ma anche l'inconsistenza di ogni essenzializzazione della musica, quando sia intesa come potenza in sé induttiva di stati psichici, e come tale astratta da quei significati culturali che al contrario funzionano quasi da interfaccia tra materia sonora e materia cerebrale. I paletti di Rouget erano necessari, in quegli anni, e continuano a esserlo, oggi più che mai. Non so invece quanto siano stati vincenti contro il dilagare di mode diverse. L'*alter-ego* che a fianco di lui – ma non 'con' lui – passeggiava lungo Rue des Deux Ponts era Georges Lapassade, il cui *Saggio sulla trance* già nel 1980 era stato dato alle stampe in traduzione italiana da Feltrinelli. Portava il bellicoso sottotitolo di *Il materialismo isterico*, metteva assieme tutti i possibili riti di 'trance' in un'unica categoria che si estendeva fino al *rap* metropolitano e ne elevava l'effervescenza a strumento di contestazione. Ma se la consistenza metodo-

---

<sup>30</sup> Assieme alla riduzione degli investimenti per le ricerche antropologiche sul campo nei luoghi 'esotici', cosa che ha prodotto un ripiegamento sul suolo europeo e la correlativa importazione dei metodi esotizzanti nel contesto di una cultura presuntamente omogenea: il taglio dei fondi di ricerca ha reso più facile per gli antropologi europei (e inglesi in particolare), negli anni Settanta, andare sul campo in Europa che in Guinea.

<sup>31</sup> Cfr. Tedesco (2017).

logica del libro trovava piena smentita nel lavoro sistematico dell'autore di *Musica e trance*, chi aveva scritto il *Saggio sulla trance* non era un semplice autore. Risale appunto a quegli anni il suo primo approdo nella terra del tarantismo e l'inizio di quelle attività di animazione di gruppi musicali che praticassero l'esecuzione del ballo della tarantola sotto le diverse forme sia di recupero della tradizione sia di ibridazione con vari esotismi o lo stesso *rap* metropolitano [...] Che la tarantola fosse 'pugliese' e per quali ragioni – zoologiche, climatiche, razziali, comunque negative – lo fosse è questione che intrigò a lungo diversi esponenti del dibattito storico sul tarantismo [...]. Seguendo la più classica delle procedure, l'immagine oggi si è ribaltata ed è stata assunta a marcatrice di identità, connettendosi a sua volta alla produzione di tutto un universo musicale effervescente ed esportabile [...]. Ma la stessa dimensione identitaria insiste – in modi ora rigidi ora fluidi – all'interno della costruzione di un nuovo campo, fatto non solo di 'essere' ma anche di 'sapere': un campo in continua espansione, e al quale anche noi, parafrasando il polemico titolo di un libro, potremmo dare il nome di 'tarantologia'. E anche qui i saperi possono caricarsi dei più diversi sensi, costituendosi ora a fonte di ulteriore ricerca ora a fondamento simbolico di autorevolezze più o meno riconosciute. Figure ibride di ricercatori non professionisti, suonatori di tamburello, teatranti e cineasti se ne contendono la scena, connettendosi o rifiutando di connettersi a quell'accademia, che un tempo costituiva se non l'unica certo un'importante fonte di accreditamento e che ora esprime solo una parte della ricerca. Di certo, sempre più labile ci apparirà il discrimine tra autentico e inautentico, tra ricerca e consumo, persino tra ragione e follia, quando in un medesimo negozio possiamo acquistare una copia tascabile della *Terra del rimorso*, assieme al cd di una *pizzica*, un chilo di orecchiette di grano duro, una bottiglia di Primitivo verace – ma anche 'alla salute'<sup>32</sup>.

E così occorrerà affermare che se di decostruzione (*unpacking*) dell'Europa bisogna parlare, lo si deve fare ricordando che tale operazione deve necessariamente aprirsi alla complessità del fenomeno del mediterraneismo, non soltanto nella distinzione tra quello del primo e del secondo tipo, ma in tutta una serie di considerazioni che quello del primo tipo, da solo, dimostra di non cogliere. Difatti, il mediterraneismo del secondo tipo rovescia e così facendo sussume lo stigma, ribadendo paradossalmente la discutibile fecondità euristica della nozione di 'Mediterraneo'. In altri termini, se spacchettare l'Europa ha senso, lo ha sia nel voler decostruire il modello omogeneizzante/alterizzante di una presunta 'identità' meridiana in chiave negativa (l'arretratezza), sia nello smontaggio di quella stessa identità assurta a risposta rivendicativa e contestativa. Se, per tutto quello che abbiamo detto o a cui abbiamo accennato, è difficile dar seguito all'idea di un'area culturalmente omogenea accomunata dal complesso dell'onore-vergogna e dalla segregazione della donna, è altrettanto complicato rivendicare l'esistenza di una cultura mediterranea contrapposta

<sup>32</sup> Gallini (2013, 30-33).

positivamente al Nord calcolante e – con termine *passepertout* – ‘neoliberrista’. Intanto perché, come ha dimostrato ormai da tempo l’antropologia più avvertita, a reificazione non si risponde con reificazione e mezzo: “La critica dovrebbe impegnarsi a contrastare i sistemi d’immagini prodotte culturalmente [...] con rappresentazioni più ‘autentiche’ e più ‘umane?’”<sup>33</sup>. Come ha scritto ancora James Clifford, “l’interconnessione delle culture è la regola, e lo è da lungo tempo. [...] L’etnografo e il nativo, l’imam e l’indiano, stanno tutti ‘viaggiando in Occidente’: una rivelazione deprimente per l’antropologo anticolonialista”<sup>34</sup>. Ed è solo con quest’idea di interconnessione che si può comprendere lo stravolgimento dei nessi geografici tra Nord e Sud attraverso l’analisi delle classi sociali e dei loro spostamenti in Europa, come per esempio ricorda John Davis quando fa notare quanto Stoccarda “con le sue grandi masse di lavoratori mediterranei, oggi rientra a sua volta entro gli orizzonti ordinari dei contadini dell’Italia meridionale o della Turchia”<sup>35</sup>. E se Stoccarda rientrava (il libro di Davis è del 1980) negli orizzonti ordinari dei contadini e oggi rientra in quelli dei disoccupati meridionali, cosa ancora ci fa parlare di una rilevanza antropologica (e, per le cose che ci interessano qui, politica) del Mediterraneo? Come ha ricordato Jeff Pratt, dopo molti anni dal tentativo di fondare un’antropologia europea, oggi sappiamo molto di più delle sottili distinzioni tra le abitudini degli abitanti dei villaggi greci di quanto non sappiamo della Germania<sup>36</sup>. Il riferimento a questo paese mi dà peraltro l’occasione di citare, in modo necessariamente cursorio, due testi che lavorano sulla contrapposizione tra Nord e Sud (con particolare riferimento proprio alla Germania).

Il primo è il libro di Thilo Sarrazin *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*<sup>37</sup>, nel quale l’autore si interroga su cosa significhi essere tedeschi. Qui l’autore, come ha ricordato criticamente Peter Trawny, colloca l’intelligenza tecnico-scientifica al Nord e la descrive come il motore di una sorta di volontà di imporsi del popolo tedesco, mentre l’Africa è l’*horror vacui*, una “antitesi pura e semplice della società”<sup>38</sup>. Continua Trawny: “è chiaro che, per Sarrazin, il polo all’estremo opposto alla società sviluppatasi in senso tecnico-scientifico è la ‘foresta africana’”<sup>39</sup>. E

<sup>33</sup> Clifford (2004, 297).

<sup>34</sup> Clifford (1999, 13).

<sup>35</sup> Davis (1980, 23).

<sup>36</sup> Pratt (2003, 20).

<sup>37</sup> Sarrazin (2010).

<sup>38</sup> Trawny (2019, 98).

<sup>39</sup> (Ivi, 99).

questo non riguarda solo l'antitesi foresta-civiltà, ma copre anche coloro che dalla foresta emigrano, e che evidentemente si portano dietro questo stigma.

Il secondo è il recente successo editoriale e Premio Strega *Spatriati*, di Mario Desiati. Un libro che non stento a collocare nel mediterraneismo del secondo tipo, quello del rovesciamento dello stigma, del riscatto. Desiati del resto riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti del massimo teorico mediterraneista, Franco Cassano<sup>40</sup>, al quale deve l'idea della lentezza che innerva il libro, che narra della storia di una fuga in Germania e un ritorno al Sud, dove

c'era un'aria nuova, le masserie diroccate si trasformavano e tornavano ad antichi splendori, era arrivata l'alta velocità, le compagnie low cost [...], divi e artisti venivano a vivere nei trulli e si giravano una montagna di film tra le nostre pietre bianche e le scogliere piantate nel mare. [...] Forse eravamo diventati un popolo di mitomani, tanto che senza alcuno sprezzo del ridicolo parlavamo di Primavera pugliese<sup>41</sup>.

Fra trulli, *film commission*, attori, Desiati descrive icasticamente, involontariamente (ché il testo è consentaneo, come si è detto, rispetto a quella visione *à la* Cassano), la deriva testualista e post-moderna dello sguardo sul Mediterraneo. Tanto che forse l'unico barlume di consapevolezza critica di tale atteggiamento si intravede quando il protagonista Francesco discute con Claudia, che va a vivere al Nord (e poi in Germania), dicendole di tornare, che c'è bisogno di lei, e Claudia risponde: "Io voglio la mia indipendenza, non voglio essere ricattata da nessuno, parenti, paesaggi, mare e cibo, e questa vostra retorica orrenda"<sup>42</sup>.

### **3. Estetizzazione e 'retorica orrenda'**

Quella 'retorica orrenda' del mediterraneismo del riscatto si fonda sull'idea che il mondo sia testo e che sia sufficiente cambiare il testo per cambiare il mondo. Se il mediterraneismo del primo tipo era stato ventriloquio dei subalterni, il mediterraneismo del secondo tipo è la loro estetizzazione. Se,

<sup>40</sup> Cfr. Desiati (2021, 70 e 277); Cassano (2003).

<sup>41</sup> Desiati (2021, 111). Sull'uso dell'allegoria della 'Primavera' rimando a Tedesco (2017), lì dove discuto della matrice europea di tale immagine e dell'uso fattone per descrivere le recenti rivoluzioni arabe.

<sup>42</sup> Desiati (2021, 112). Segnalo il doppio intervento di Alfio Squillaci che, usando la mia categoria di mediterraneismo, ha prima letto il romanzo di Desiati in tale chiave (Squillaci 2022a), e poi ha esteso la riflessione in termini più generali (Squillaci 2022b).

per stare all'unica vicenda storica forse autenticamente rivoluzionaria del Novecento italiano, i movimenti contadini per la terra al Sud a cavallo tra il 1943 e il 1953 furono interpretati dai dirigenti comunisti e socialisti (con le pressoché sole felici eccezioni di Paolo Cinanni e Raniero Panzieri) come espressioni millenaristiche, dal momento che – per riprendere il Marx del *18 Brumaio* – i contadini erano un sacco di patate e non si potevano rappresentare, ovvero essi non si inserivano nella temporalità del *Western marxism* delineata anche da Gramsci e non potevano essere riconosciuti come 'classe' e non poteva venirgli riconosciuta una 'coscienza di classe'<sup>43</sup>; se cioè il paradigma da utilizzare era di un Sud arretrato nel quale i partiti della sinistra italiana non riuscivano a vedere che soggetti bisognosi di venire condotti per mano verso lo sviluppo, il mediterraneismo del secondo tipo ha – in un'ottica speculare – relegato le questioni sociali in un alveo in cui la rappresentazione estetica si sovrappone alla rappresentanza politica, in quella confusione tra *darstellen* e *vertreten* di cui parla Gayatri Spivak: "La banalità degli elenchi presentati dagli intellettuali di sinistra, di subalterni autoconsapevoli e politicamente astuti, è manifesta; nel rappresentarli, gli intellettuali rappresentano se stessi in trasparenza"<sup>44</sup>. Lo stesso Gramsci, che pure ha una responsabilità nell'aver aderito allo schema della temporalità rivoluzionaria che colloca il non-proletario nel limbo pre-storico, ha avuto una sua *renaissance* solo nella misura in cui è stato possibile obliterarne la dimensione più schiettamente politico-rivoluzionaria e leninista per farne un "Gramsci di finzione, costruito a tavolino dagli studi culturali" come "versione sarda di un professore del politecnico di Londra che insegna teoria del discorso"<sup>45</sup>.

E non è un caso che anche le rivoluzioni sull'altra sponda del Mediterraneo, intercettate dai media occidentali solo con il suicidio dell'ambulante tunisino Mohamed Bouazizi (datosi fuoco nel 2010 e morto in conseguenza delle ustioni nel 2011), siano state lette alla stessa maniera e abbiano destato interesse solo nella misura in cui è stato possibile descriverle (a partire dal nome, di invenzione chiaramente occidentale, di 'Primavera') come un calco delle rivolte europee. Come ha scritto Annamaria Rivera,

In Tunisia come in Egitto e in altri paesi di lingua araba, le insorgenze contro i regimi dittatoriali non sono nate dal nulla, bensì da tradizioni di lotte anticoloniali,

---

<sup>43</sup> Su questa complessa vicenda, le sue implicazioni storiche, la storiografia, e per una riflessione filosofico-politica condotta alla luce delle teorie della scuola bengalese della subalternità e dei suoi critici, devo necessariamente qui rinviare a Tedesco (2017).

<sup>44</sup> Spivak (2004, 270).

<sup>45</sup> Eagleton (2007, 285).

da una lunga storia di opposizione politica, da una vicenda di proteste e duri conflitti sociali, anche recenti, occultati dai regimi e ignorati in Occidente. Non che la rivoluzione tunisina e quella egiziana si potessero presagire nelle forme peculiari in cui si sono manifestate. Ma certo la rottura degli equilibri economici e sociali provocata dal neoliberismo; il susseguirsi di lotte e proteste popolari; l'insopportabilità di regimi feroci e sempre più corrotti (nondimeno protetti dagli Stati Uniti e dall'Unione europea per trarne cospicui vantaggi economici e politici); la presenza massiccia di giovani generazioni istruite, familiarizzate con Internet, destinate alla disoccupazione o alla precarietà: tutto questo poteva suggerire che qualche sommovimento avrebbe prima o poi scosso quei regimi incancreniti<sup>46</sup>.

Come per le lotte per la terra, così per la cosiddetta Primavera araba<sup>47</sup> la rivoluzione è possibile solo se essa corrisponde al calco occidentale, solo se è riconoscibile. Perfino l'iconografia della rivolta, per sfondare sui media occidentali, ha dovuto presentarsi come ricorsività di formule del pathos già presenti nell'immaginario collettivo dell'Occidente, come dimostra – per fare solo un esempio – il successo di una foto che ritraeva una giovane a Gezi Park e che in tutta evidenza è un'involontaria (nella mente di chi l'ha 'agita', forse nella mente di chi l'ha scattata, ma non in quella di chi l'ha selezionata e di chi ne ha decretato la 'viralità') citazione della celebre *Libertà che guida il popolo* di Delacroix. La diffusione delle immagini di quella che è stata definita una 'rivoluzione 2.0' (o 'Rivoluzione Twitter') ha contribuito all'affermazione delle ragioni della protesta secondo uno schema che postula che l'uso dei *device* e dei *social* caratteristicamente associati alla gioventù occidentale da parte dei rivoltosi svolga un effetto catartico: sono un democratico *in quanto* uso uno *smartphone* Apple.

L'immaginario politico delle rivoluzioni 2.0 ha prodotto in particolare l'effetto paradossale di 'addomesticare' le rivolte nei paesi a maggioranza musulmana, che avevano colto di sorpresa l'opinione pubblica mondiale mettendone in discussione alcuni pregiudizi (come per esempio quello che vuole l'Islam incompatibile con la Democrazia), contribuendo così a ridefinire alcuni stereotipi e riconfermare i rapporti di egemonia. Gregg Burris ha in questo senso parlato dell'emergere nel mondo dell'informazione occidentale della figura di un «Lawrence E-rabia» che, come commenta Armando Salvatore (2011, 3), celebra il ruolo catartico dei nuovi media nel permettere alle popolazioni arabe oppresse di mobilitarsi, negandone però in questo modo l'agentività politica collettiva<sup>48</sup>.

In altri termini, come scrive Salvatore,

<sup>46</sup> Rivera (2012).

<sup>47</sup> Non si tratta, sia chiaro, di analogia storica, ma di analogia storiografica.

<sup>48</sup> Salerno (2012, 251).

the fact that such bloggers were mostly young, educated, secular, middle class, Western-looking and ultimately 'liberal' paradoxically worked to reinforce Western bias at a deeper level about who are the exclusive actors of a potentially radical change in the supposedly 'closed societies' of the Middle East<sup>49</sup>.

Per essere 'veri' agenti del cambiamento occorre possederne gli stigmi, compresi gli strumenti tecnologici, tipici delle gioventù 'occidentali' iperconnesse. Il vizio antico di negare agentività ai subalterni, praticato anche dalla sinistra<sup>50</sup>, si trasfonde con il mediterraneismo nell'estetizzazione della protesta e della sua rappresentazione mediatico-letteraria. La rivolta diventa 'poesia' – si ricordi che la 'Primavera pugliese' vide come protagonista Nichi Vendola, "politico e poeta"<sup>51</sup> – e la stucchevole retorica della bellezza copre di un velo di melassa la realtà<sup>52</sup>. Risuonano le parole sarcastiche di John Davis, secondo cui

le loro [dei villaggi e delle tribù del Mediterraneo] vite vengono modificate a volte anche in meglio (dal loro punto di vista) dalle forze esterne del governo e del mercato. [...] la modernizzazione, lo sviluppo, l'integrazione hanno sempre l'effetto di togliere potere alle comunità locali per spostarlo ad un gradino più alto di una gerarchia amministrativa o di un sistema economico, e inoltre provocano una diminuzione della 'diversità di struttura' tale da standardizzare la gamma di scelte e di possibilità disponibile localmente. Certo questo provoca grande tristezza nei *liberals* urbani sempre romanticamente affezionati alla povertà degli altri<sup>53</sup>.

In fondo il pensiero meridiano è un pensiero anti-popolare, che disprezza il popolo e la sua volgarità, le villette coi nani da giardino, così come Heidegger disprezzava i turisti perché gli guastavano l'immagine mentale di una Grecia classica depurata della sua storicità. Ma sono i subalterni a non potersi permettere la lentezza, lo slow di *Slow food*, le agavi e i fichi d'india coi muretti a secco, elementi di un'estetica rileccata<sup>54</sup> che non ha niente a che vedere con la gente. Occorrerebbe ricordare che il Sud è quello, e non (solo) le masserie per turisti, i muri a calce. Non c'è autentico

---

<sup>49</sup> Salvatore (2011, 2).

<sup>50</sup> Rinvio, su questo, a Tedesco (2009).

<sup>51</sup> Desiati (2021, 111).

<sup>52</sup> Cassano trae l'espressione 'pensiero meridiano' da questo passo di Albert Camus: "Ammettere l'ignoranza, rifiutare il fanatismo, porre limiti al mondo e all'uomo, il viso amato, la bellezza insomma, è questo il terreno su cui *ci ricongiungeremo ai Greci*. [...] Sopra il mare scintillante ancora una volta si dissiperà la filosofia delle tenebre. O pensiero meridiano [...]" (Camus 2000, 991).

<sup>53</sup> Davis (1980, 80-81).

<sup>54</sup> A cui, per citare un esempio, fa da bel contrappunto il romanzo di Carlo D'Amicis *La guerra dei cafoni* (D'Amicis 2017).



che tenga, poiché non c'è vita vera da riscoprire. Poiché non c'è vita vera se non nella falsa.

## **Bibliografia**

- Aime M. (2016), *Presentazione*, in Pace G., *Non siamo zingari. Viaggio antropologico nel campo della Fontanassa di Savona*, Savona: Mati-sklo.
- Amselle J.-L. (2007), *L'arte africana contemporanea*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Benigno F. (2009), *Il Mediterraneo*, in Gregory T. (a cura di), *XXI secolo*, vol. 3, *Il mondo e la storia*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 233-242.
- Braudel F. (2002), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino: Einaudi.
- Cacciari M. (2003), *Geofilosofia dell'Europa*, Milano: Adelphi.
- Camus A. (2000), *L'estate*, in Camus A., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, Bompiani: Milano, 953-1002.
- Cappelli, G. Trecca M., Verrengia E. (a cura di) (1998), *Sporco al sole*, Nardò: Besa.
- Carbone M. B. (2022), *Olive Face, Italian Voice: Constructing Super Mario as an Italian-American (1981-1996)*, in "Cinergie. Il cinema e le altre arti", 22: 127-144.
- Cassano F. (2003), *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari: Laterza.
- Clifford J. (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford J. (2004), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Convenzione Europea (2003), *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa*, Lussemburgo: Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità europee.
- Davis J. (1980), *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- D'Amicis C. (2017), *La guerra dei cafoni*, Roma: minimum fax.
- D'Eramo M. (2003), *Chissà se capiranno*, in Anderson B., *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma: manifestolibri, 7-14.
- Desiati M. (2021), *Spatriati*, Torino: Einaudi.

- Eagleton T. (2007), *Figure del dissenso. Saggi critici su Fish, Spivak, Žižek e altri*, Roma: Meltemi.
- Faeta F. (2005), *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Fubini F. (2021), Domenico Arcuri, dominus dell'emergenza e parafulmine: così è caduto il commissario che amava la ribalta, *Corriere della Sera*, 1 marzo.
- Gallini C. (1993), *Introduzione*, in de Martino E., *La terra del rimorso*, Milano: il Saggiatore, 13-33.
- Gilmore D. (1982), *Anthropology of the Mediterranean area*, in "Annual Reviews of Anthropology", 11: 175-205.
- Goddard V.A., Llobera J., Shore C. (1996), *Introduction: The Anthropology of Europe*, in Goddard V.A., Llobera J., Shore C. (eds), *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict*, Berg: Oxford-Washington: 1-40.
- Harris W.V. (2005), *The Mediterranean and Ancient History*, in Harris W.V. (ed.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press: 1-42.
- Heidegger M. (1997), *Soggiorni. Viaggio in Grecia*, Parma: Guanda.
- Herzfeld M. (1987), *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Löfgren O. (2001), *Storia delle vacanze*, Milano: Bruno Mondadori.
- Marino, J.A. (2004), *The Exile and His Kingdom: The Reception of Braudel's Mediterranean*, in "The Journal of Modern History", 76: 622-652.
- Mellino M. (2009), *Riflessioni sul 'voyage in' di Said: Orientalismo trent'anni dopo*, in Mellino M. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Roma, Meltemi: 7-56.
- Paravicini G. (2017), *The Minister of Fear*, in "Politico.eu", <https://www.politico.eu/article/marco-minniti-italy-minister-of-fear/>, [22/12/2022].
- Pateraki M., Mountakis M. (2013), *Zorba's Cinematic Dance: Global Fame, Local Claim Beyond Studios and Screens*, in "Science of Dance", 6: 67-85.
- Pratt J. (2003), *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*, London-Sterling: Pluto Press.
- Rivera A. (2012), *2011, l'anno della Primavera araba*, in "MicroMega", 5 gennaio 2012, <https://archivio.micromega.net/2011-lanno-della-primavera-araba/>, [09.01.2023].

- Salerno D. (2012), *Lo smartphone che guida il popolo. Rivoluzioni 2.0 e orientalismo nel racconto mediatico della rivolta iraniana e della primavera araba*, in “Studi culturali”, IX, 2: 249-267.
- Salvatore A. (2011), *New Media and Collective Action in the Middle East. Can Sociological Research Help Avoiding Orientalist Traps?*, in “Sociologica”, 3: 1-17.
- Sarrazin T. (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlag-Anstalt.
- Spivak G.C. (1985), *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in Barker F. et al. (eds.), *Europe and Its Others*, vol. I, Colchester: University of Essex.
- Spivak G.C. (2004), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999; trad. it., *Critica della ragione postcoloniale*, Roma: Meltemi.
- Squillaci A. (2022a), *Spatriati tra Puglia e Berlino nel romanzo di Desiati*, in “Gli Stati Generali”, <https://www.glistatigenerali.com/letteratura/spatriati-tra-puglia-e-berlino-nel-romanzo-di-desiati/>, [09.01.2023]
- Squillaci A. (2022b), *Il pensiero antimeridiano. Il dibattito intellettuale sul Sud*, in “Gli Stati Generali”, <https://www.glistatigenerali.com/costumi-sociali/il-pensiero-antimeridiano-il-dibattito-intellettuale-sul-sud/>, [09.01.2023]
- Tedesco F. (2009), *Diritti umani e relativismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Tedesco F. (2017), *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Milano: Meltemi.
- Trawny P. (2019), *Cos'è tedesco? L'eredità tradita di Adorno*, Firenze: GoWare.
- Veneziani M. (2021), *E dal Sud sorge un pensiero solare*, *Panorama*, 22 dicembre.
- Zografou, M., Pateraki M. (2007), *The 'Invisible' Dimension of Zorba's Dance*, in “Yearbook for Traditional Music”, 39: 117-131.

