

FRANCESCO BENIGNO

Mediterraneo: storia di un'idea

Cosa vogliamo dire quando diciamo Mediterraneo? E cioè: cosa intendiamo quando parliamo di famiglia mediterranea, di dieta mediterranea, di senso dell'onore mediterraneo, di clientelismo mediterraneo? Il fatto è che con questa parola – Mediterraneo – non si intende solo un mare, e neppure soltanto uno spazio popolato, ma qualcosa di più.

Si cercherà in queste pagine di indagare questo qualcosa di più e non si può, per cominciare, omettere la tradizione che gli da senso: una tradizione antica e composita, a dire il vero, al cui inizio sta il Grand Tour, il viaggio di conoscenza compiuto dalle élite europee, un viaggio che includeva anche l'Italia, la Grecia, la Spagna. Ma poi soprattutto l'idea di Mediterraneo nasce con la cultura di massa e con una delle sue più interessanti manifestazioni: le riviste di viaggio. Che si diffondono a partire dagli inizi del XIX secolo e trovano un proprio pubblico di curiosi. Si va alla ricerca del diverso da noi,

dell'esotico e una parte di questo esotico è un esotico vicino, il Mediterraneo appunto.

Questa nuova attitudine si mescola al tradizionale motivo del rapporto tra clima e carattere dei popoli. Un'idea antica, che viene fissata da Montesquieu, per cui i popoli del nord sono diversi per ragioni climatiche da quelli del sud. Indole diverse e perciò, anche governi diversi. Poi però l'antropologia illuministica incontra la novità del viaggio e soprattutto l'oriente inizia a popolare l'immaginario. Sono, come si sa, i temi introdotti nella cultura francese da Victor Hugo, e che fanno della pubblicazione di *Les Orientales* per certi aspetti uno spartiacque. Prima di quella data, il 1829, i viaggiatori cercavano nel Mediterraneo soprattutto o solo le vestigia della cultura classica. Chateaubriand, che parte nel 1806 da Parigi per Gerusalemme, ha occhi unicamente per le rovine classiche: per lui l'immagine della Grecia è quella di reliquie quasi-sacre abbandonate: greggi di capre e montoni che passano su un capo (magari capo Sunion) tra le colonne di templi in rovina. Un mondo in decadenza, insomma, quello dei turchi, tiranni dei greci e schiavi del Gran Signore.

Descrizioni altrettanto letterarie avevano offerto del resto i viaggiatori francesi (e tedeschi) della plebe di Napoli, i lazzaroni, facchini d'occasione che vivono per strada, dormono nelle grotte e mangiano, quando possono, gli spaghetti con le mani. Ebbene, i greci non sono trattati meglio da Chateaubriand: incapaci di parlare

il greco antico risultano indegni del loro passato; immemori, sono in fondo degli ospiti alieni in un paese desolato e abbruttito.

Ora invece con Victor Hugo, che è anche lui un lettore, nel senso che descrive posti che non ha mai visitato, l'oriente mediterraneo si riempie di colori, musica emozioni, variazioni tra violenza e voluttà, libertà e schiavitù. Sono i colori vividi della pittura orientalista, cui la spedizione di Bonaparte in Egitto aveva dato il via, insieme naturalmente al recupero dell'egittomania, che conosce una nuova fortuna, amplificata dall'agiografia massonica. È anche la cultura della restaurazione, impregnata di filo-ellenismo, che piange Lord Byron, andato a morire a Missolongi per la libertà greca, la patria degli altri. È, soprattutto, l'alta cultura che fissa definitivamente gli stereotipi che già circolavano sul Mediterraneo, ripetuti ora da viaggiatori e scrittori. Nasce lo charme mediterraneo.

Ma sono i tedeschi a tematizzare per primi, nelle parole di Goethe, «un'armonia di cielo, di mare e di terra» e con Winckelmann a porre il tema del rapporto tra natura e popolo da cui scaturisce la mitologia. Ed è ancora la cultura tedesca, prima e dopo Nietzsche, ad individuare nella Grecia il luogo di rielaborazione della eredità indoeuropea, dalla cultura primordiale (Urzeit) in una nuova forma culturale.

Soprattutto, è nella cultura tedesca, già a partire dalla restaurazione, che vengono fondati non solo le basi della geografia come disciplina scientifica ma anche taluni dei presupposti concettuali che

consentono di pensare il Mediterraneo come unità ambientale. Karl Ritter, questo «genio della geografia», aveva elaborato nel suo libro *Erdkunde* (1822) il concetto di *naturtypus*, proclamando che le regioni del nord Africa appartengono alla regione mediterranea; ed è lui che identifica per la prima volta il *Mittermeergebiet*, la regione mediterranea, come un'unità dotata di un certo livello di uniformità.

Il più famoso libro di storia sul Mediterraneo *La Méditerranée* di Fernand Braudel ne dipende fortemente. La descrizione offerta da Braudel di una storia del rapporto uomo-ambiente segnata da mutamenti lenti, distesi su una *longue durée* intessuta di cicli e di ripetizioni, ha lungamente stimolato non solo l'idea di economia-mondo ma anche il dibattito con altre discipline sociali. E, più recentemente, il paradigma braudeliano di un Mediterraneo inteso soprattutto come crocevia di scambi, si è prestato bene a interpretare il desiderio di sfuggire a schemi troppo rigidi nella concettualizzazione del rapporto centro-periferia, specie a seguito delle suggestioni di un'epoca segnata dall'irrompere della tematica della globalizzazione.

Non è perciò strano che sia ancora rileggendo Braudel che è venuto in mente a uno storico dell'antichità classica di Oxford, Nicholas Purcell, di verificare la possibilità di descrivere in modo unitario il Mediterraneo di epoca antica e medievale (fino all'anno mille). Ne è derivato, scritto a quattro mani con il medievista Peregrine Horden e pubblicato nel 2000, un affresco magniloquente intitolato, con una citazione da Platone (che in verità non amava il mare) *The*

Corrupting Sea. Ora, il Mediterraneo quale fonte di contaminazione viene esaminato da Horden e Purcell attraverso un complesso e concettoso schema interpretativo come un ecosistema che produce un elevato grado di rischi e di insicurezza. Da qui sorge una logica produttiva che si mette in moto per far fronte a quei rischi, e si ha poi la nascita di micro-regioni ad estrema frammentazione topografica determinate dalla tettonica dell'area. Da qui, infine, un sistema di comunicazione e di scambi, essenzialmente marittimo, che ne deriva quasi come output obbligato. E' stato giustamente notato che questo Mediterraneo creatore di scambi, contrasti e contatti (*medium* che resiste all'omogeneità, all'ordine, al controllo sociale), questo Mediterraneo pensato come un *kulturraum* privo di centro (e che trova la sua parola magica nella *connectivity*, la connettività tra popoli società e culture) si attaglia bene a un *mood* postmoderno che tende a rigettare gerarchie convenzionali, il prevalere di un "alto" che ordina il basso, di un "prima" che spiega il "poi".

In questo senso è importante anche il lavoro del grande studioso delle comunità ebraiche nel mondo arabo medievale Shlomo Goitein. Coetaneo di Fernand Braudel (era nato due anni prima di questi, nel 1900 e morto come lui nel 1985) professore di studi islamici a Gerusalemme e poi a Princeton, Goitein è autore di un'opera monumentale dal titolo *A Mediterranean society*. Si tratta di uno studio di grande importanza sulle società mercantili ebraiche del mondo musulmano nei secoli tra il X e il XIII, reso possibile dal ritrovamento e

dallo spoglio della corrispondenza conservata nella *ghenizah*, un locale-magazzino che funzionava da archivio attiguo alla sinagoga del Cairo. Per quanto non paragonabile all'influenza di Braudel – è notevole, tra l'altro, che i due studiosi abbiano lavorato in modo del tutto indipendente l'uno dall'altro – l'opera di Goitein rischia di lasciare un'impronta duratura negli studi sul Mediterraneo. Essa, infatti, incrocia l'attenzione crescente per le minoranze etniche, religiose e linguistiche, per la loro capacità di muoversi dentro e fuori i confini imposti dagli stati e dalle osservanze di fede. Ne fa testo, ad esempio, l'evoluzione della storiografia sulla Sicilia medievale, che punta decisamente in questa direzione, pur potendo contare su un'opera esemplare di scuola braudeliana quale quella di Henry Bresc.

Si tratta di una prospettiva che, ben lungi dal limitarsi al Mediterraneo antico o medievale, si espande verso il Mediterraneo della prima epoca moderna, quasi fosse una cartina al tornasole di una profonda revisione storiografica; gli storici paiono meno sicuri dei loro giudizi, al punto che taluni tratti considerati in passato come retrogradi (come, ad esempio, la capacità di resistenza della famiglia sul piano economico e su quello sociale) vengono rivalutati. Si tratta allora di studiare le identità collettive delle popolazioni delle epoche pre-nazionalistiche. E qui il Mediterraneo ha molto da dire: si afferma una prospettiva che guarda positivamente al meticciato, alla «creolizzazione» e alla «polifonia delle culture», e che conduce

evidentemente ad una diversa valutazione dell'esperienza storica degli imperi, quelli asburgico e zarista, certo, ma segnatamente quello ottomano. Più in generale, anche per l'Otto-Novecento l'attenzione storiografica sembra ora concentrarsi sulle migrazioni, gli scambi, le comunità di mercanti e di operatori economici sparse nei porti mediterranei, tutto quel passato che la nazionalizzazione ha teso ad annullare ed a rimuovere.

Epperò, mentre gli storici elaboravano i loro discorsi, il Mediterraneo viveva anche in altri discorsi. All'idea di Mediterraneo ha dato un enorme contributo la Seconda guerra mondiale, un periodo di scoperta forzata o riscoperta del mare mediterraneo da parte dei combattenti. Da questa esperienza collettiva bellica, di cui il film *Mediterraneo* di Gabriele Salvatores ha offerto un'immagine gustosa, sono venuti diari, memorie (*Dolce Egeo, amara guerra*, per citare il titolo di una di esse) e anche vocazioni. Si tratta a volte di ex militari che tornano nei luoghi dove hanno combattuto, a volte di oriundi dei paesi mediterranei attratti dalla ricerca delle proprie radici, a volte ancora di uomini e donne desiderosi di partecipare allo sviluppo di un'area usufruendo dei finanziamenti statunitensi previsti dal piano Marshall. Tra essi spiccano un gruppo di antropologi che svolgono le proprie ricerche sul campo prediligendo appartati villaggi contadini in Anatolia o sulla Sierra o sperdute comunità pastorali nascoste sulle montagne dei Balcani.

Si creano le basi di un'antropologia del Mediterraneo, il tentativo

preciso di gettare le basi dell'identificazione di una cultura mediterranea rintracciabile nella concezione dell'onore maschile e femminile (*as precedence* e *as virtue*) e quindi nell'investimento sessuale della reputazione, in certi sistemi simbolici come quello corna-occhio-fattura, in una certa concezione tradizionale, o ritenuta tale, della famiglia, in una propensione per l'uso delle reti parentali (raccomandazione e *patronage*) nei rapporti con la burocrazia statale.

Dunque, nello stesso periodo in cui il Mediterraneo diviene un luogo di attrazione del turismo di massa (di cui è emblema la nascita del *Club Méditerranée* con le sue capanne polinesiane) gli antropologi orfani delle isole Trobriand, inventano le basi di un discorso dalle potenziali enormi capacità espansive. Nello stesso tempo in cui si inizia a registrare quella fatale oscillazione del turista che cerca il mondo che abbiamo perduto (penso alla fascinazione per il pubblico inglese dei romanzi di un Lawrence Durrell) ma che proprio nel momento in cui lo trova, è condannato a guastarlo, gli antropologi rintracciano, o credono di rintracciare, nel Mediterraneo le vestigia di una cultura che, in più modi, resiste alla modernizzazione conservando i suoi presunti antichi codici.

A cinquant'anni di distanza dalla prima conferenza di antropologia mediterranea e malgrado le valanghe di critiche serrate, permane dunque ancora oggi la tendenza a rintracciare e a porre in evidenza (presunti) tratti culturali comuni alla gente del Mediterraneo. Si nota, certo, un più frequente uso delle virgolette e si riconosce

apertamente come all'origine di questa branca minore dell'antropologia delle «società calde» vi sia stato non solo il celebrato interesse per la processualità storica della scuola di Edward Evans-Pritchard, ma anche gli interessi accademici di una generazione che, avendo difficoltà a frequentare i «nativi» in un mondo in tendenziale decolonizzazione, avevano preso a rintracciarli in relativamente più comode località mediterranee.

Si affermava insomma il «mediterraneismo» inteso come la dottrina per la quale le culture del Mediterraneo hanno o hanno avuto caratteristiche comuni al punto da potersi estrapolare l'importanza di certe pratiche sociali e il loro significato da una società mediterranea a un'altra, per quanto lontane nel tempo e nello spazio. Col tempo, tuttavia, questo paradigma ha mostrato la corda. Già nel 1989 l'antropologo João de Pina Cabral aveva posto la domanda faticosa: ma «sono davvero gli andalusi più simili ai tunisini che ai *gallegos*?» Negli anni ottanta, su questa scia, le tesi mediterraneiste sono state una a una smantellate: si è fatto notare come la costante competizione tra maschi sia più frequente nei pub della periferia londinese che nei caffè andalusi; che le donne andaluse o sarde dei paesi dell'interno, che parlano liberamente e possiedono un grado elevato di autonomia, non somigliano per nulla alle donne tunisine ; che la Francia, per quanto abbia un'estesa costa mediterranea, non è stata mai presa in considerazione come terreno di ricerca «mediterraneo»; che, viceversa l'estrapolazione di determinati tratti culturali, se

portata avanti conseguentemente, comporterebbe l'inclusione nel Mediterraneo di tutto il continente indiano, e così via.

Pure, malgrado il vero e proprio fuoco di sbarramento prodotto dall'antropologia più avvertita, non è scomparsa la tendenza a ricercare ciò che oggi, in modo certo più raffinato, viene chiamato «un campo di somiglianze». Quel gruppo di valori ritenuti quintessenziali di una cultura mediterranea vengono in sostanza riproposti, in modo certo più sfumato, come “concetti custodi” (una definizione presa in prestito da Arjun Appadurai), quelli cioè che definiscono le domande fondamentali su un'area.

Da queste ricerche antropologiche sono venute molte generalizzazioni improprie ma anche alcune lezioni importanti. Si pensi a tutte quelle ricerche che hanno imposto all'attenzione la manipolazione dei contesti da parte dei soggetti. Categorie come quelle di network, clientelismo, *patronage*, fazione hanno conosciuto un'enorme espansione spesso utilizzate in funzione anti-strutturalista (in antropologia) e anti-istituzionalista (in storia).

Si prenda ad esempio il notissimo concetto di *patronage* che, creato dall'antropologia mediterranea, ha circolato e si è diffuso in varie scienze sociali e in storia. Come ha recentemente osservato Henk Driessen, gli antropologi non hanno inventato il clientelismo, lo hanno incontrato nelle regioni mediterranee, poi lo hanno descritto e tipizzato: ma al dunque, di fronte alla domanda cruciale: «come si può essere clienti di un altro uomo?» solo una riposta

fortemente viziata da etnocentrismo può attribuire questa dimensione, propria (potenzialmente) di ogni rapporto sociale, solo o prevalentemente a un contesto, conferendogli, per così dire, «un passaporto»; forme di patronage sono state individuate infatti molto più a nord del suo domicilio preferito, quello mediterraneo, e molto più ad est, fino al Giappone. Senza dimenticare poi quanto il *patronage*, diversamente inteso, sia ampiamente diffuso nel mondo accademico, anche in quello anglosassone, e cioè nel mondo proprio dell'osservatore e non solo in quello degli osservati.

Qualcosa di simile si può dire per la famiglia “mediterranea”, motore immobile di un numero incalcolabile di nequizie e, allo stesso tempo capro espiatorio fondamentale di tutte le “mancanze” registrate nello sviluppo dell'area. All'esaltazione di una famiglia nord-occidentale nucleare e neolocale ha corrisposto – nella impostazione di Laslett e del Cambridge Group for the History of Population and Social Structure – la definizione di una generica famiglia mediterranea allargata e patrilocale. Poi, di fronte all'evidenza che nella Spagna e nell'Italia del sud la famiglia era storicamente nucleare e neolocale si è cominciato a rivalutare la famiglia contadina appoderata, condannando la famiglia meridionale perché troppo nucleare e non cooperativa. Anche sul piano delle attribuzioni valoriali il tentativo di spiegare il mancato sviluppo attraverso una connessione con la famiglia ha portato ad esiti discutibili e contraddittori: a parte le condanne generali di “familismo amorale” (Edward

Banfield) la letteratura scientifica antropologica e sociologica ha oscillato, attribuendo alla gente mediterranea strutture comportamentali arcaiche (e perciò impregnate di valori premoderni e avversi allo sviluppo) o, alternativamente, strutture valoriali individualistiche (e perciò non socialmente utili e dunque ugualmente avverse allo sviluppo).

Secondo Paul Ginsborg sarebbe “familista” l’Europa mediterranea: un insieme variegato e composito formato in buona sostanza dall’area dei cosiddetti *Pigs* (Portogallo, Italia, Grecia e Spagna) più i paesi mediorientali di tradizione islamica, descritti – questi ultimi – come comunità endogamiche, use al frequente matrimonio tra cugini primi e alla coabitazione delle coppie sposate coi genitori del maschio: tratti familiari che, uniti alla strutturazione clanica, avrebbe condizionato in senso negativo la crescita della società civile. In buona sostanza, l’accostamento di regioni così diverse funziona solo in negativo: esse tutte sarebbero segnate da una debole *civiness* a causa di strutture familiari troppo forti; sorta di controprova del successo del *core* nordeuropeo dello sviluppo economico (e insieme morale).

Ha pienamente ragione, perciò, Michael Herzfeld quando scrive che la comparazione non dovrebbe essere indirizzata a «comparare culture reificate all’interno di una regione mediterranea ugualmente reificata, ma nel comparare i processi di reificazione che producono sia le costruzioni locali che quelle antropologiche». In altre parole,

la persistenza del Mediterraneo come topos nell'immaginario comune e in quello degli studiosi degli inizi del XXI secolo è esso stesso un fenomeno culturale di notevole interesse, che va spiegato.

Una delle ragioni di questa persistenza sta nella circolarità tra produzione scientifica, creazione letteraria e artistica (e più in generale dei media) e infine auto-percezione della gente comune. Un *topos* si afferma non perché sia vero ma perché è utile, perché risponde a certi bisogni. Nel suo affermarsi, poi, esso produce uno straordinario «effetto di realtà» che risalendo dai discorsi della strada alla comunicazione pubblica raggiunge la comunità scientifica nella forma di una profezia che si autoavvera. Non solo il mondo antropologico (e più in generale delle scienze sociali) è permeabile al mondo che descrive ma le categorie che crea, i costrutti che propone per semplificare la realtà sono potenti agenti di classificazione sociale, che producono effetti “reali” nella misura in cui incontrano bisogni soggettivi pronti a servirsene.

Si prenda ad esempio il famoso volume di Edward Said, *Orientalism*, del 1978. Attraverso Said la cultura europea impara a destrutturare uno stereotipo, in questo caso l'Oriente. Il punto di partenza di Said, che oggi suona a noi assai familiare, ma molto meno lo era quando fu pubblicato, è che «l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è» Proprio come l'Occidente l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per

l'Occidente. Un'idea dotata di intrinseca coerenza «nonostante e prescindendo da ogni corrispondenza o mancanza di corrispondenza con l'oriente reale». Soprattutto l'analisi di Said, condotta su basi foucaultiane e in parte neogramsciane, invita a cogliere come in certi contesti si abbia una polarizzazione degli stereotipi: ciò che è occidentale diviene allora più occidentale e ciò che è orientale ancora più orientale. Anti-essenzialista, scettico di tutte le etichette categoriche, Said invita a pensare come ogni epoca e ogni società, allo stesso tempo in cui crea e talvolta inventa le proprie identità, crei e ricrei continuamente i propri altri e i propri altrove.

Michael Herzfeld usa il termine *mediterraneism* nello stesso senso di Said: «entrambi i termini suggeriscono la reificazione di una zona di differenza culturale attraverso la rappresentazione ideologicamente motivata dell'*otherness*». Più di Said, Herzfeld opera però una rottura fondamentale rispetto all'oggettivismo scienziata modernistico che pone l'interprete su un piano epistemologicamente ma anche socialmente e culturalmente *altro* rispetto all'attore sociale. Questo gli consente di mettere in gioco i discorsi degli antropologi confrontandoli con quelli proposti dalla gente comune e con la retorica, di impianto soprattutto nazionalistico, che permea la sfera pubblica.

Il risultato è una critica devastante dell'essenzialismo e del *survivalism* presenti in una certa antropologia mediterranea. Sbertuciato il codice mediterraneo dell'onore di un Anton Blok o la

credenza di Galt di vedere nel malocchio studiato a Pantelleria una credenza mediterranea, Herzfeld denuncia quei tipici ragionamenti circolari per i quali, una volta reificata un'area culturale, la usano per generare evidenza ulteriore sulla sua esistenza.

Il problema non è se una regione culturale mediterranea esista o meno, ma cosa vogliamo dire noi (storici o antropologi) o cosa voglia dire la gente quando la usa; quali propositi analitici o descrittivi o identitari trascina con sé un discorso che fa riferimento al Mediterraneo. E ciò naturalmente in comparazione con altri costrutti identitari. L'analisi del tradizionale detto greco che, riferito agli italiani, dice *mia fatsa mia ratsa*, una faccia una razza, porta con sé ad esempio un'ambivalenza. Detto al tempo della dominazione italiana creava un canale di comunicazione con gli occupanti. Detto dopo si riferisce soprattutto ad una differenza identitaria comune rispetto al nord, alla Germania. A un certo modo (magari diverso e più praticabile) di essere europei.

Un punto molto importante quello della identità e della alterità, che sono state stressate nell'area mediterranea dal problema dei migranti. In molte opinioni pubbliche, dunque, si sono costruite figure dell'alterità che si muovono nel Mediterraneo e le immagini dei film di Daniele Vicari e Gianni Amelio o quelle quotidiane dei barconi a Lampedusa in Italia sono a tutti note. Ma non solo in Italia. In Grecia, ad esempio, la categoria generale dello straniero è progressivamente slittata verso l'accezione di clandestino, a sua volta

identificato con l'immigrato albanese che impersona lo stereotipo del criminale pericoloso, malgrado le statistiche criminali non avvalorino questi giudizi. E qualcosa del genere accade in Spagna con gli immigrati marocchini o in Italia con quelli romeni. Entrare in Europa sembra aver significato per questi tre paesi di antica – e nel caso dell'Italia enorme – emigrazione un rovesciamento di ruoli e la pronta adozione di atteggiamenti para-razzisti che pure erano stati un tempo sofferti dalla propria gente emigrata; si delinea un clima per il quale la gente “non ne vuole sapere” degli immigranti clandestini, e li considera – per dirla con Alessandro Dal Lago – non-persone.

In conclusione, il Mediterraneo non è un'espressione geografica, non indica solo una regione, e meno ancora il mare da cui prende il nome. È invece un'idea evocativa, espressa simbolicamente, che apre a significati contraddittori. È, anche, un campo discorsivo in cui s'intrecciano speranze e illusioni, passioni e interessi, passato e futuro. È, infine, un'arena di studi, o meglio un terreno che unifica parzialmente un insieme di ricerche scientifiche disciplinarmente distinte: geografiche, antropologiche, storiche, economiche e delle relazioni internazionali. Esso appartiene, per così dire, a una famiglia di concetti geo-storici divenuti anche geopolitici, concetti anfibi, che vivono per strada come nelle aule universitarie, nei discorsi dei politici altrettanto che nei laboratori di ricerca. Si tratta di termini propri della geografia simbolica e dell'immaginario collettivo, che si

propongono di definire uno spazio, ritagliandolo, ma che concretamente finiscono soprattutto per evocare immagini, sensazioni, valori: concetti come Medio Oriente, Levante, *Mitteleuropa* o, in Italia, Meridione e – più recentemente – Padania. Tra essi il Mediterraneo si distingue per una sua collocazione mista: non fa parte dei termini che designano nettamente lo spazio dell'alterità rispetto all'Europa ma al contempo esso non viene considerato un luogo pienamente europeo. Nella mitografia sul Mediterraneo, com'è a tutti noto, vi è infatti l'idea della filiazione dell'Europa dal bacino mediterraneo, che ne sarebbe stato la culla; ma questa nozione del Mediterraneo come territorio padre/madre dell'Europa si accompagna ad una persistente tradizione esotizzante che vuole che in quelle contrade si esprima appieno l'istinto dionisiaco, il naturale arcaico vitalismo che la civilizzazione reprimerebbe nelle società più evolute. Com'è stato notato da Amalia Signorelli: «Contiguo, anzi cerniera tra altri due potenti poli simbolici, l'Oriente e l'Occidente, il Mediterraneo è sempre così pronto a sfumare i propri confini in quelli dell'uno o dell'altro, che talvolta sembra sul punto di venirne risucchiato, di diventare parte dell'una o dell'altra costruzione simbolica. E invece rimane pur sempre Mediterraneo, non tutto Oriente né tutto Occidente».

Né completamente esotico né completamente familiare al «cuore» dell'Occidente, il Mediterraneo si ritrova così in bilico tra un qui e un altrove, tra un noi e un «loro», tra una genealogia

dell'intimità e una geografia dell'alterità. Questo suo situarsi «a metà strada» tra la civiltà e la barbarie, tra il progresso e l'arretratezza, tra lo sviluppo e il sottosviluppo dipende ovviamente da una gerarchia dei valori implicita e naturalizzata che definisce a priori cosa è bene, lecito e bello, chi sono i superiori e chi gli inferiori. E tuttavia, anche qui, il Mediterraneo non sta unicamente dal lato «sbagliato» del mondo, non è solo degrado e corruzione, criminalità e povertà. Vi è un codice estetico risaliente, radicato nella tradizione classicista e nel *Grand tour*, che attribuisce al Mediterraneo una superiorità naturale (nel sole, nel clima, nel paesaggio) unita ad un'insuperabile eccellenza artistica (sia pure passata). Nella Parigi della prima metà del XIX secolo, in coincidenza con la “scoperta” dell'Oriente, i passanti potevano ammirare su grandi tele chiamate *panoramas* quelle scene di Atene e di Gerusalemme che avevano imparato ad amare attraverso Chateaubriand; giusto prima che l'invenzione dei *dioramas* permettesse di ricreare la lucentezza dei cangianti panorami marini abbagliati dal sole. A questo codice estetico fatto di racconti di viaggio, e poi, sempre più, di immagini, si è aggiunto, in tempi più recenti, il rimpianto per «il mondo che abbiamo perduto», per una realtà che è stata la nostra e che non è più tale, un mondo fatto di rapporti più aperti, di un'esistenza più lenta e più semplice, meno segnata dal logorio della vita moderna. Così il Mediterraneo ha aggiunto al suo fascino di naturale complemento vitalistico della razionalità occidentale un tocco di struggente nostalgia

per come eravamo, e non siamo più e un nucleo di speranza per come potremmo essere.

Il Mediterraneo diventa così il luogo della riappropriazione e della conciliazione, e il suo bagaglio mitico vitalistico e romantico viene riletto, in chiave postmoderna, come la proposizione di un nuovo modo di essere. Di più, il Mediterraneo viene visto come il luogo a partire dal quale esercitare uno sguardo critico sulla modernità: Questa riscoperta di un «orgoglio mediterraneo» contrapposto a una *hybris* nordoccidentale e che si ripromette di capovolgere di segno i binomi polarizzati che definivano tradizionalmente la subalternità mediterranea (moderno/ arretrato; sviluppato/in via di sviluppo; razionale/arcaico; individualista/famiglia etc.) ha esercitato molto fascino in Italia su una pattuglia di studiosi cresciuti nella sezione critica della tradizione meridionalista (Franco Cassano, Mario Alcaro, e in parte Piero Bevilacqua) che influenzati da Serge Latouche hanno intravisto nel «mediterraneismo» un nuovo orizzonte. Ai loro occhi il «mediterraneismo» sembra possedere una virtù che il vecchio meridionalismo (logorato dal fallimento delle politiche “di sviluppo” e di intervento straordinario degli anni Ottanta e in ultimo dalla propaganda di ispirazione leghista) sembra aver irrimediabilmente perduto: la capacità di evocare immagini positive e, mediante esse, di proporre una prospettiva di riscatto. La «questione meridionale» viene così riscritta come «questione mediterranea»: e tuttavia il Mediterraneo riletto come «nuovo sud», non va inteso come un

sud da giudicare tradizionalmente alla luce della modernità, un sud a cui manca sempre qualcosa per conformarsi agli standard settentrionali, ma invece un sud da cui promana un punto di vista critico sulla modernità. Il Meridione reinterpretato come Mediterraneo diventa allora non più luogo degradato, regno del non ancora moderno, ma una terra di esperimenti e di potenzialità, terra dell'ospitalità e dell'amicizia»

Niente, del resto racconta meglio questa storia di invenzioni e di reinvenzioni della cosiddetta cucina mediterranea. Rispetto all'idea tradizionale di una divisione storica tra popoli mangiatori di carne, alti e forti, nordici e popoli mangiatori di grano piccoli e bassi poveri e sudici, il capovolgimento è netto. Vi è una cucina diversa, che è più salutare. Oggi poi è anche più ecologica. Ed essa si accompagna ad un gusto diverso per la tradizione

Un discorso sulla cucina mediterranea, infatti, non può poi prescindere da un discorso sulla «dieta mediterranea». Ideata dal nutrizionista americano Ancel Benjamin Keys sulla base di un famoso studio su sette diversi stili nutritivi nel mondo (1980) si è diffusa spontaneamente come complemento di quella aureola impalpabile che è stata chiamata la «grazia mediterranea». Keys, che era venuto in Italia come combattente, si era poi trasferito a Pioppi, in Salento, vicino Pollica.

Essa si basa come tutti sanno su maggior consumo di proteine vegetali rispetto a quelle animali, riduzione dei grassi saturi, elevata

introduzione di fibre, riduzione drastica del consumo di carne e di zuccheri, insaccati, burro e formaggi. Nel 2010 l'UNESCO ha inserito la dieta mediterranea tra i beni immateriali dell'umanità

La base della dieta, poi, lungi dall'essere un prodotto a denominazione di origine controllata, è la stessa della cosiddetta cucina mediterranea frutto di innesti, prestiti, transazioni: le arance, i limoni e il riso sono stati portati dal lontano oriente dagli arabi; le melanzane vengono dall'India; le pesche dalla Cina, attraverso la Persia; la canna da zucchero dalla Cina in Egitto, da dove arriva nella Sicilia musulmana; in quanto a pomodori, fichi d'india, fagioli, peperoncino e granoturco, si sa, vengono dall'America. Più in generale è il gioco di similarità e differenze insito nella politica delle identità che rende la labilità dell'identità mediterranea così interessante, e ancor più, se vi aggiungiamo una riflessione su come tanto gli interpreti quanto gli attori sociali costruiscano entrambi prodotti culturali fatti di similarità e di differenze. Come ha scritto Predrag Matvejevic: «il Mediterraneo e il discorso sul Mediterraneo sono inseparabili fra loro».

Guardare al Mediterraneo da tanti diversi punti di vista permette di capire come questo concetto sia stato negli ultimi decenni al centro di alcune delle svolte di pensiero più significative del modo di guardare alla società umana, e che si è cercato qui di sottolineare. Su tutto si sono affermati la compenetrazione, l'osmosi e soprattutto il mutamento.

Bibliografia essenziale

Questo costituisce una sintesi di alcuni saggi che ho scritto sul tema: *Il Mediterraneo dopo Braudel*, in Pietro Barcellona e Fabio Ciaramelli, a cura di, *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*, Dedalo, Bari 2006, pp. 35-48; *Il Mediterraneo*, in *XXI secolo*, in T. Gregory, a cura di, *Il mondo e la storia*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 2009 (ma 2010), pp. 233-42 che sono stati rifusi nel capitolo Mediterraneo di *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma 2013: Più recentemente poi ho scritto *Mediterraneo: la costruzione di un'idea*, in M. Lazar, M. Salvati e L. Sciolla, a cura di *Europa. Culture e società*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2018, pp. 7-13.

Il libro citato di Peregrine Horden e Nicholas Purcell è *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History* Blackwell, Oxford e Malden (Mass.) 2000: I sei volumi di Shlomo Don Goitein sono apparsi tra il 1967 e il 1993 per i tipi della California University Press col titolo *A Mediterranean Society: the Jewish communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*.

Il riferimento a Henry Bresc va ovviamente al libro *Un monde méditerranéen: économie et société en Sicilie 1300-1450*, Roma 1986. Le posizioni diverse al saggio di A. Nef e V. Prigent, *Per una nuova storia dell'alto medioevo siciliano*, in «Storica», XII, 2006, nn.35-36, pp. 9-63. Più in generale vedi il libro di David Abulafia, *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori Milano 2013 (ed.

or. 2011); ma Abulafia aveva già curato *The Mediterranean in History*, Thames & Hudson, London 2003. Vedi pure A. Molho, *Comunità e identità nel mondo mediterraneo*, in M. Aymard e F. Barca, a cura di, *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2002, pp.29-44.

A fondamento dell'antropologia del mediterraneo stanno le due raccolte di studi: J. A. Pitt Rivers, *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Mouton, Paris e Le Haye 1963 e J. G. Peristiany, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld e Nicolson, London 1965. Ma v. anche J. Davies, *People of the Mediterranean: an Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge e Kegan, London 1977; B. Kaiser, a cura di, *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Edisud, Aix-en-Provence 1986. Per una rassegna cfr. D. Gilmore, *Anthropology of the Mediterranean Area*, in «Annual Review of Anthropology», 11, 1982, pp.175-205.

Il saggio di João de Pina Cabral cui si fa riferimento è *The Mediterranean as a category of cultural comparison: a critical view*, in «Current Anthropology», 30, 3, 1989, pp. 399-406. Ma vedi anche J. R. Llobera, *Fieldwork in Southwestern Europe. Anthropological Panacea or Epistemological Straitjacket?* In «Critique of Anthropology», vol.VI, n.2, summer 1986, pp. 25-33.

Per le tesi di Henk Driessen, vedi *Le divisioni all'interno dell'antropologia mediterranea*, in D. Albera, A. Blok, C. Bomberger, *Antropologia del Mediterraneo* (ed or. *L'anthropologie de la Méditerranéen*, Maisonneuve et Larose/Maison méditerranéenne des Sciences de l'homme, Aix-en Provence 2001), a cura di A. Miranda, Guerini, Milano 2007, pp. 80-91.

Sulla famiglia rimando ai miei articoli *Famiglia mediterranea e modelli anglosassoni*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», n. 6, 1989, pp. 29-61; *The Southern Family. A Comment on Paolo Macry*, in «Journal of Modern Italian Studies», 2, 1997, fasc.2, pp.215-17; e *Dal familismo amorale al familismo immorale. Famiglie italiane e società civile*, in «Italianieuropei. Bimestrale del riformismo italiano», 3, 2010, pp.156-63. Ma vedi adesso in generale l'introduzione, scritta assieme a Igor Mineo, *Discutere il canone nazionale*, del volume da noi curato *L'italia come storia: primato, decadenza eccezione*, Viella, Roma 2020.

Il libro famoso di Edward Said, *Orientalism* (Routledge and Kegan Paul, London 1978) è stato tradotto in italiano per la prima volta come *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* da Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Per la critica di Michael Herzfeld alle tesi «mediterraneiste» vedi *The Horns of the Mediterraneanist Dilemma*, in «American Ethnologist», vol. 11, 1984, fasc. 3, pp. 439-54. Ma più in generale di Herzfeld vedi *Anthropology through the Looking-Glass. Critical*

Ethnography in the Margins of Europe, CUP, Cambridge 1987. Cfr. anche *Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea*, in D. Albera et. al. *Antropologia del Mediterraneo* cit.

Il riferimento ad Alessandro Dal Lago è al libro *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2001.

La citazione di Amalia Signorelli è tratta dalla Postfazione a D. Albera et al., *Antropologia del Mediterraneo*, cit. p 330

Per le posizioni di Franco Cassano cfr. *Il Mediterraneo contro tutti i fondamentalismi*, in P. Barcellona e F. Ciaramelli, a cura di, *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*, Dedalo, Bari 2006, pp. 39-61; per quelle di Mario Alcaro vedi *Sull'identità meridionale. Frme di una cultura mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Ma vedi anche S. Latouche, *La sfida di Minerva*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Sulla dieta mediterranea cfr. almeno E. Moro, *La dieta mediterranea. Mito e storia di uno stile di vita*, Il Mulino, Bologna 2014.

Il riferimento a Predrag Matveievic è ovviamente a *Mediterranski brevijar* (1987) tradotto da Garzanti, Milano 1991, come *Mediterraneo: un nuovo breviario*.