

# CENT'ANNI DI CIRESE

---

A cura di Pietro Clemente e Eugenio Testa

© 2023 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari

*Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino*

Piazzetta Antonio Pasqualino, 5 · 90133 Palermo · tel. (+39.91) 328060

www.museodellemarionette.it - mimap@museomarionettepalermo.it



REGIONE SICILIANA  
Assessorato dei beni culturali  
e dell'identità siciliana  
*Dipartimento dei beni culturali  
e dell'identità siciliana*

### Progetto grafico

Francesco Mangiapane

### Impaginazione

Salvo Leo - Tundesign.it

ISBN 979-12-80664-62-4

### In copertina

Roma 3 marzo 2007 (ph. Eugenio Testa)

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

Cent'anni di Cirese / a cura di Pietro Clemente e Eugenio Testa. -  
Palermo : Museo Pasqualino, 2023.

(Dialoghi; 5)

ISBN 979-12-80664-62-4

I. Cirese, Alberto Mario.

I. Clemente, Pietro <1942->.

II. Testa, Eugenio <1954->.

301.092 CDD-23 SBNPal0366545

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

# INDICE

Paese che vai, Cirese che trovi: il centro in periferia tra cosmo e campanile.....7 <i>Pietro Clemente, Eugenio Testa</i>	7
Cirese e quel lontano giugno 1966.....13 <i>Giuseppe Profeta</i>	13
Incontri con Cirese, una pietra miliare nell'etnografia abruzzese-molisana.....15 <i>Emiliano Giancristofaro</i>	15
Forme e canovacci tra Fossalto e Fiamignano. I luoghi di Cirese..... 17 <i>Settimio Adriani</i>	17
Cirese, Taranto e il Museo Etnografico..... 25 <i>Antonio Basile</i>	25
Patrimonializzazioni subalterne e “Studi sul Qui” a Jovençan, Valle d’Aosta ..... 39 <i>Tobias Boos, Daniela Salvucci</i>	39
«Non come l’olio sull’acqua»: rileggere il Cirese “inattuale” per comprendere gli eccessi del paradigma postcoloniale.....47 <i>Antonello Ciccozzi</i>	47
L’Inferno di Dante e l’etnocentrismo di Sumner. Una pagina di diario dell’ultima visita ad Alberto Mario Cirese ..... 61 <i>Antonio Fanelli</i>	61
Conversazione con Cirese sull’Abruzzo: teorizzare, ma coi piedi per terra ..... 65 <i>Lia Giancristofaro</i>	65
Fra pani e polente (rileggendo Cirese nel Nordest) ..... 71 <i>Gian Paolo Gri</i>	71
Cirese. Approssimarsi al centro ..... 77 <i>Eugenio Imbriani</i>	77
Alberto M. Cirese. Memorie abruzzesi..... 81 <i>Maria Rosaria La Morgia, Anna Rita Severini</i>	81

Alberto Cirese, la provincia molisana, la Biblioteca Albino.....	91
<i>Vincenzo Lombardi</i>	
Musei come centri di ricerca e condizione contadina. L'insegnamento di Cirese .....	97
<i>Maria Luisa Meoni</i>	
Rileggere Cirese. Tra “cosmo” e “campanile”: il caso delle comunità arbëreshë in Val Sarmento.....	101
<i>Ferdinando Mirizzi</i>	
«Il campo accomunar, la casa e il prato». Cirese e attualità delle comunanze .....	107
<i>Cristina Papa</i>	
Cirese all'Istituto Superiore Regionale Etnografico.....	113
<i>Paolo Piquereddu</i>	
Cirese. Un lungo sodalizio scientifico e una tenace amicizia.....	117
<i>Sandra Puccini</i>	
Cirese e i margini.....	123
<i>Francesco Ronzon</i>	
Stagioni di vita e di musei con Alberto Mario Cirese .....	127
<i>Claudio Rosati</i>	
Cirese, de Martino e i miei campanili di Marcellinara.....	131
<i>Sergio Todesco</i>	
La donazione del Fondo Cirese all'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale.....	139
<i>Leandro Ventura</i>	
Alberto M. Cirese. Etnocentrismo ed etnoperiferismo .....	145
<i>Piero Vereni</i>	
Musei contadini e mondo moderno .....	149
<i>Alberto M. Cirese</i>	

**APPENDICE FOTOGRAFICA ..... 155**



# «NON COME L'OLIO SULL'ACQUA»:

RILEGGERE IL CIRESE "INATTUALE" PER  
COMPRENDERE GLI ECCESSI DEL PARADIGMA  
POSTCOLONIALE

*Antonello Ciccozzi*

## 1. UN CIRCOSTANZIATO DIRITTO ALLA DIFESA

Proposito di questo scritto è una breve riflessione intorno al valore, incompreso se non proprio evitato, di alcuni frammenti del discorso di Alberto Mario Cirese. Sono argomenti che egli aveva compreso essere "inattuali" in quanto inerenti a posizioni disallineate rispetto al clima intellettuale che emergeva nel mondo accademico alla fine dello scorso millennio, e che è oggi dominante. Si tratta di un suo tentativo di inserire la tematica antropologica della critica antiegemonica all'Occidente entro un impianto argomentativo capace di non cadere nella tentazione di una polarizzazione normativa contrappassistica consistente nella demonizzazione di tutto il portato storico-culturale dell'Occidente (a cui complementariamente corrisponde un *engagement* intellettuale sempre più intransigente di sostegno ideologico sacralizzante rivolto alla nebulosa intersezionale di diversità antropologiche che, in un modo o nell'altro, si oppongono all'Occidente storico su cui grava il peso e la colpa di aver dominato la modernità).

Se nell'ultima parte del Novecento si assiste alla piena maturazione dell'allineamento dell'antropologia italiana al tema cardine della critica postcoloniale di «messa in discussione della nozione di "civilizzazione" come storica missione attribuita alla civiltà occidentale» (Lanternari 1997: 7), diversamente nella produzione finale di Cirese – coeva di quell'epoca e successiva al suo pensionamento accademico – emergono e si palesano segnali occasionali, sporadici ma rilevanti, di uno sforzo di ponderare, attraverso significativi inviti alla misura, quella messa in discussione che si faceva sempre più radicale. Mi riferisco al Cirese che chiude il suo *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* con una presa di posizione netta rispetto alla questione della diversità culturale, affermando perentoriamente che «ogni cultura e ogni identità ha uguale diritto di essere rispettata e protetta, compresa, qui da noi, la nostra» (Cirese 1997: 210). Allo stesso modo in *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo* si legge che «la società occidentale a cui apparteniamo ha avuto tra l'altro il non piccolo merito di aver scoperto l'etnocentrismo, di aver compiuto uno sforzo per sottoporre a critica i propri cardini di riferimento morali, storici, politici.

Se il principio è che tutte le culture sono equivalenti, io mi domando “perché la mia no? perché la mia non va bene?”. Se ognuno ha diritto di difendere la sua cultura con tutti i mezzi di cui dispone, torno a domandarmi “perché io no?”» (Cirese 1998: 115). In questo voler ricordare che l’Occidente ha anche qualche merito e che questi meriti sono finanche difendibili, lo scopo dell’Autore è quello dichiarato di evitare l’«abrogazione della nostra tradizione culturale, in luogo della sua rivisitazione» (ivi: 117).

Emerge in tutto questo un “noi” occidentale, un “noi” che non viene declinato solo in negativo, come comanda il nuovo paradigma che da Fanon in poi ha colonizzato i saperi scientifico-umanistici, un “noi” rispetto al quale si rivendica un circostanziato diritto alla difesa. Si tratta di segni quantitativamente minimali ma qualitativamente irruenti in quanto del tutto eterodossi rispetto alla direzione interpretativa data dalla *zeitgeist* postcoloniale. Per questo essi oggi possono risultare particolarmente indigesti, soprattutto se accostati all’emergere e al diffondersi di una postura anti-identitaria tendenzialmente “biforcuta”. Parlo del modo in cui viene declinata la prospettiva costruttivista in base a cui l’identità viene (in larga parte giustamente) derubricata a finzione, fluidificata, criticata, finanche moralmente abolita come configurazione pericolosa della dimensione culturale (cfr. Remotti 2001). Il punto è che ciò avviene in una prassi di doppio standard per cui ci si dispone intellettualmente contro l’identità prevalentemente solo quando essa è riferita al Nord del mondo, all’Occidente. Viceversa, quando l’identità inerisce a realtà e situazioni subalterne, a dislivelli interni o esterni all’Occidente egemonico, a Sud locali o globali, viene difesa in nome di essenzialismi strategici (cfr. Spivak 1987), politiche del riconoscimento, di sostegno appassionato di configurazioni intersezionali. Insomma: da quando l’identità è diventata una parola di destra, per l’antropologia e per le scienze umane in generale l’identità nostra, occidentale, è brutta cosa, mentre quella altrui in un modo o nell’altro va salvaguardata politicamente e celebrata esteticamente, in nome della tutela delle minoranze, della monumentalizzazione delle subalternità (cfr. Finkielkraut 2015). Abbiamo finalmente e giustamente capito che ‘identità’ è una parola pericolosa, un concetto a cui fare attenzione in quanto foriero di chiusure, ma vediamo il rischio solo dal lato dell’Occidente: non capiamo che può essere pericoloso anche l’identitarismo altrui. Questo in sostanza è quello che voleva suggerirci Cirese.

È una tematica comunque di lungo corso, già da prima ravvisabile nel posizionamento di quest’intellettuale, seppure per molto in forma ancora più carsica (per quanto per certi versi anticipata dal suo dichiarato socialismo, configurante un antifascismo che era in opposizione anche rispetto al comunismo all’epoca maggioritario in ambito accademico). D’altra parte, l’umanesimo etnografico di Ernesto De Martino – subito denominato da Lanternari “etnocentrismo critico” – è lo sfondo epistemologico sottinteso dell’impianto antropologico di Cirese, che arriva a cercare di rivendicare una qualche paternità di quest’ultima denominazione (Cirese 1998: 127). In ultima analisi, questa postura ermeneutica oggi in netto disuso suggerisce che l’incontro

etnografico con l'altro può essere utile se non necessario per rimettere in discussione gli apriorismi categoriali del "noi" occidentale. A questo "noi" però non si arriva a negare diritto di esistenza culturale in nome di esotismi contrappassisticamente appoggiati su storiografie punitive che vedono nell'Occidente solo orrendi peccati schiavistici e coloniali da spiare. Al contrario, all'Occidente viene riconosciuto un portato storico positivo e orientato a una dimensione di universalità (all'opposto dell'universalità in negativo con cui la critica postcoloniale racconta unicamente il Nord del mondo). In altri termini, la componente consapevolmente etnocentrica, data dall'affermare che l'Occidente non è una società tra le altre, è stemperata da quella critica, aperta a riconoscere il contributo delle altre società alla costruzione dell'umanità.

Il tutto si delinea sullo sfondo di un universalismo di ispirazione gramsciana (che, per esigenze rappresentazionali, la critica postcoloniale ha prevalentemente rimosso dallo stesso Gramsci che ha eletto ad antenato mitico), con cui, quasi fino alla caduta del muro di Berlino, si definiva un *telos* progressista occidentale che ancora non nutriva imbarazzo per la propria aspirazione all'universalità, che non cercava solo fuori da sé principi ordinatori, che voleva educare, emancipare l'alterità subalterna sia dal giogo del dominio di classe che da quello dei propri arcaismi. Ciò dove la liberazione reale del "sotto" consisteva nella liberazione non solo dall'egemonia del "sopra" (borghese, capitalista, coloniale...) ma anche dal carattere reazionario di alcuni momenti del folklore inteso come *weltanschauung* delle classi subalterne (Cirese 2003: 219-223).

In merito Cirese tempo prima aveva usato la metafora dell'"olio sull'acqua" per segnalare che i rapporti tra le sovrastrutture e le strutture non si sarebbero dovuti rappresentare, appunto, come "l'olio sull'acqua", questo in quanto essi somigliavano più a un'emulsione (Cirese 1984: 31). Egli nei suoi discorsi "a braccio" degli ultimi anni estendeva questa visione anche ai dislivelli di cultura, al fine di intendere che la relazione tra il campo egemonico e quello subalterno non era caratterizzata da una divisione materiale e morale netta, binaria, assoluta ma si presentava in forma sfocata, era percorsa da un'ambivalenza che andava riconosciuta. Ritessendo questi frammenti in uno sguardo d'insieme emerge un dispositivo che comprende che il negativo può venire anche dal subalterno e che anche nell'egemonico ci può essere del positivo; che non gioca su facili manicheismi in cui il "sopra", il potere, il centro è il male e carnefice assoluto e il "sotto", il popolo, la periferia, le moltitudini, finisce, come conseguenza della complementarità di questo dispositivo descrittivo, con il vestire panni di vittima assoluta e bene da difendere (dove questo ruolo salvifico veniva interpretato dall'intellettuale che si erge a paladino delle minoranze). Qui invece il folklore, il "sotto", l'orizzonte antropologico delle classi subalterne, che la demologia di Cirese interpretava attraverso Gramsci, può essere sia rivoluzionario che reazionario: i dislivelli di cultura non sono solo scavati dall'esclusivismo del "sopra" ma possono derivare anche dalla resistenza del "sotto"; da una resistenza che non è intesa solo positivamente come ribellione progressiva ma compresa anche nell'eventualità nega-

tiva della chiusura reazionaria, espressione di un esclusivismo dal basso ostile che rifiuta la cultura egemonica in nome di istanze che non sempre sono di liberazione da una coercizione esterna ma che possono riguardare la tutela di orizzonti coercitivi interni (cfr. Cirese 1973, Cirese 1976).

## 2. IL CONTRAPPASSO POSTCOLONIALE

Viceversa, con l'affermazione della critica postcoloniale come prospettiva egemonica per osservazione dei rapporti tra Nord e Sud del mondo si è andato a definire un nuovo paradigma dell'alterità che ci priva proprio di questa prospettiva della tensione, della complessità, dell'ambivalenza, della contraddizione. Questo ha implicato l'approdo a una semplificazione manichea che si manifesta nella santificazione del subalterno-marginale in tutte le sue forme e nella complementare demonizzazione generalizzata dell'Occidente egemonico (cfr. Ciccozzi 2014).

Tutto inizia con una demolizione dell'assiologia coloniale dominante fino alla metà del secolo scorso, che viene svelata nella sua nefandezza dal momento in cui, nella sua pietra miliare *I dannati della terra*, Fanon denuncia come il colonialismo si basava su una concezione manichea dell'umanità che descriveva le società colonizzate come prive di valore, l'umanità colonizzata come inumanità animale, come quintessenza del male, contrapposta all'Occidente autopercepito come bene assoluto nella sua missione civilizzatrice. Date queste premesse l'ideologo terzomondista profetizzava che il colonizzato, scoperta la sua umanità, avrebbe affilato le armi per rivolgerle contro il colonizzatore in un ribaltamento violento di questa relazione. Tale visione estrema e travolgente irrompe subito nella cultura rivoluzionaria e nei movimenti antisistemici europei (cfr. Fanon 1962). Qui l'accoglienza che trova Fanon è incondizionata, a partire dalla prefazione che Jean-Paul Sartre fa proprio a *I dannati della terra*, sentenziando che «le nostre anime belle sono razziste»: l'Europa viene raccontata come del tutto imbrattata da un razzismo malcelato nell'umanesimo e nella falsità di un universalismo ridotto a pretesto per lo sfruttamento coloniale.

In questa concezione tutti i valori occidentali sarebbero compromessi dal sopruso dello sfruttamento, rendendoci nemici di un'umanità che si riconosce tale proprio contro di noi. Se fino a Fanon bivaccavamo sul privilegio che raccontava che “noi” venivamo prima di “loro”, ora si trattava di mettere “loro” prima di “noi”, di accettare il rovesciamento per cui il Sud del mondo sarebbe stato protagonista della storia. Il tutto come atto di riparazione dovuto per ripagare il mal fatto, anche in nome delle istanze contrappassistiche del comunismo che ora si ritrovavano trasfigurate in una cornice terzomondista. In tal modo la demolizione del canone coloniale si andava a disporre verso un eccesso che si manifestava allorché, dalle macerie della visione coloniale che inferiorizzava l'alterità dominata, veniva edificato un rovesciamento assiologico che scambiava i ruoli mantenendo l'essenza manichea della polarizzazione tra le parti.

A questo punto la quintessenza del male diventa il colonizzatore, suo era il mondo privo di valore, sua l'inumanità, un'inumanità che stavolta si pre-



sentava come assenza di anima. Da qui gli occidentali vengono sempre più denigrati come gente inferiore, decadente, corrotta, spiritualmente carente; immaginati in sostanza come una razza ottusa e malvagia, rea di peccati coloniali assoluti, espiabili solo con l'estinzione culturale, se non peggio. La diffusa pretesa di superiorità degli Occidentali, lo sguardo inferiorizzante rivolto all'altro colonizzato, si avvia alla conclusione dal momento in cui tale attitudine viene rivelata e denominata "orientalismo" in un'altra opera fondamentale della critica postcoloniale che ha come titolo proprio questo sopruso cognitivo (cfr. Said 1991): essa parla di un vizio reale ma perlopiù ascrivibile alla modernità coloniale passata ma che si immagina più contemporaneo e presente di quanto sia in realtà, che si tiene in piedi per finalità accusatorie, con intenti forensi. Oggi, nella contemporaneità postmoderna, l'orientalismo esiste più come peccato che come attitudine: questa visione è sempre più marginalizzata dal rovesciamento del complesso di superiorità coloniale in senso di colpa postcoloniale; è sempre più sostituita dal dilagare di uno sguardo opposto, da un occidentalismo inteso come contro-narrazione rovesciata, inferiorizzante e criminalizzante dell'Occidente che viene accettato a partire da un implicito riconoscimento al rancore degli oppressi (cfr. Buruma, Margalit 2004).

Con questo voglio dire che il regime di verità e l'ordine del discorso determinato dall'emergere e dall'imporsi del paradigma della critica postcoloniale è la cosa, l'entità indefinita, la *zeitgeist* ancora senza nome con cui quell'ultimo Cirese "inattuale" se la prendeva. Chi lo ha conosciuto sa bene che egli in quegli anni sentiva il peso di quello che oggi Jonathan Friedman ha provato a delineare come il problema del *politically correct* in campo antropologico (cfr. Friedman 2018). Se Friedman è stato altrettanto inascoltato e subito generalmente messo al bando (cfr. Pusceddu, a cura di, 2018) mi pare che egli sostanzialmente abbia provato a rivelare un problema concreto. Parafrasando il suo resoconto direi che nell'antropologia culturale il *politically correct* si manifesta come tacito obbligo disciplinare a una xenofilia accademica che storicizza la suggestione rousseauiana del buon selvaggio nella generalizzazione del buon migrante-vittima-risorsa come unica forma pensabile dell'alterità, imponendo una *cultural blindness* rispetto a tutte le forme negative in cui essa può manifestarsi, prescrivendo omertà ermeneutica nei confronti dell'eventualità dell'estraneità ostile del migrante (cfr. Ciccozzi 2021).

### 3. ALTERITÀ E AMBIVLENZE

Tornando ai frammenti di etnocentrismo critico "radicale" dell'ultimo Cirese, è abbastanza evidente come questi siano stati al più visti, o meglio, evitati, derubricati come osceni scivolamenti reazionari senili tentati ai margini dei convegni o in giri di telefonate serali. La loro oscenità è da intendere non tanto descrittivamente in termini di indecenza, quanto normativamente come intenzione di rifiuto: come allontanamento "fuori dalla scena" di queste schegge, per trattarle quali pericolose impurità da rimuovere per non contaminare il regime di verità di quello che già era il paradigma dominante. Per come ho conosciuto e frequentato di persona Cirese dal 2001 al 2011, l'anno della sua

morte, posso testimoniare che egli invece questi frammenti li pensava e viveva con enfasi come elementi centrali della sua visione dei dislivelli di cultura, ed era apertamente infastidito dalla parzialità che rilevava nell'*engagement* antropologico sempre più orientato a confondere la lotta alla xenofobia con un anti-etnocentrismo di maniera, esotista, xenofilo e antioccidentale. Non era cambiato Cirese, e non aveva perso il senno con l'età: aveva intuito che stava cambiando il mondo, che la globalizzazione dal basso che si annunciava non era solo una marcia trionfale della diversità verso l'orizzonte del riconoscimento universale: essa recava in seno un elemento perturbante, e questo elemento era proprio il misconoscimento, il complementare disprezzo del "noi". Era contro questo *blaming* eccessivo che Cirese invocava una difesa.

Aveva tutti i torti? Certo, sarà che, con il suo passato terribile, il verbo "difendere" accanto al sostantivo "Occidente" suscita pavloviane reazioni di rifiuto antirazzista; ma, viceversa, se una difesa *tout court* è inammissibile, vorrei capire perché non si può decostruire il portato dell'Occidente e articolarlo nella sua complessità e ambivalenza distinguendo lo sfruttamento dall'emancipazione. Vorrei capire perché non si può riconoscere che siamo di fronte a una storicità in cui le nefandezze non rappresentano l'unica cifra, in cui vi è anche un percorso di emancipazione spirituale e materiale, dato dalla diffusione di diritti e innovazioni che per quanto parziale e problematica non dovrebbe essere ignorata (cfr. Ciccozzi 2001). Davvero non è possibile ricucire la trama storica di una dialettica tra sfruttamento ed emancipazione, tra dominio e liberazione che ha segnato la modernità sia in senso di chiusura che di apertura? Non si può salvare qualcosa? Non è possibile intendere che la storicità del globo è percorsa da una trama intrecciata di crediti e debiti che rivela che la volontà di separare "come l'olio sull'acqua" le vittime dai carnefici, i beneficiari e gli espropriati, i buoni dai cattivi, il bene dal male sottende tentazioni archetipiche manichee, intenzioni ideologiche e strumentali più che donarci descrizioni scientificamente fondate?

Si può mettere in guardia dal rischio che il percorso di autocritica che l'Occidente ha intrapreso contro se stesso si esponga a un eccesso, degenerando in un generalizzato odio di sé? Sembra di no. Oggi il tema è diventato quello dell'oicofobia, della denuncia dei danni portati dal diffondersi di un distruttivo sentimento dell'odio di sé da parte dell'Occidente; e questo sguardo è stato subito ideologizzato, bollato come argomento da conservatori sovranisti. Oggi vige un'interdizione a praticare certe parole se non per sconfessarle, pena il sospetto di "porgere il fianco alle destre". Così l'oicofobia è stata prontamente derubricata a brutto sentimento, a invenzione dell'antropofobia, definita come paura della diversità, e opposta al buon pensare dell'antropofilia, che riconosce che la diversità è ricchezza (cfr. Favole 2015). Ma la varietà culturale è sempre e solo apprezzabile? La diversità è sempre ricchezza? Il problema è che la paura di porgere il fianco allo zombie del fascismo nostrano può avere l'effetto di farci chiudere gli occhi sui fascismi esotici, sui fascismi emergenti degli altri. Dal momento in cui il multiculturalismo santificato apre all'eventualità dell'assimilazionismo altrui, la poetica dei ponti contro quella dei muri

si espone paradossalmente al rischio – non calcolato ma rimosso – di permettere che sui ponti passino anche i costruttori di muri che vengono da fuori.

Cirese quando richiamava la sua riflessione sul biculturalismo (cfr. Cirese 1972), ossia sul fatto che il sé umano si fonda sempre sull'incorporazione variegata di elementi culturali sia locali che globali, amava ricordare che bisognerebbe imparare a stare «con i piedi nel borgo e la testa nel mondo». È proprio a questo proposito che andrebbe sottolineato che la contemporaneità ci pone di fronte all'eventualità della spinta assimilazionista dell'altro, dell'eventualità di una colonizzazione inversa non sempre desiderabile. Parlo del caso per cui tra chi approda in Occidente ci sia chi vuole mettere i piedi nel mondo mentre rimane con la testa nel borgo da cui è venuto. Le migrazioni in fondo sono trasfigurazioni di dislivelli di cultura che da esterni diventano interni, e l'alterità nella circostanza in cui sia mossa dalla sacralizzazione della propria religione, dei propri arcaismi, dei propri tribalismi, della propria identità, può usare il multiculturalismo come cavallo di Troia per innestare sue pulsioni e progetti assimilazionisti: progetti più o meno impliciti, spontanei, irrelati, sotterranei, rizomatici che non dobbiamo necessariamente accettare senza batter ciglio in nome di malintesi sensi di tolleranza che non riconoscono la possibilità dell'intolleranza altrui.

#### **4. L'EVENTUALITÀ RIMOSSA DELL'ESTRANEITÀ OSTILE**

Riguardo a ciò la dogmatica della diversità che arricchisce “senza se e senza ma” funziona come un imperativo categorico che ci impedisce di considerare l'eventualità per cui l'alterità possa manifestarsi in forma di estraneità ostile. Ci impedisce di riflettere sulla possibilità che il migrante, come altro sé, colui che traghetta la sua diversità qui-da-noi, se lo fa in una postura non aperta alle negoziazioni con il suo altro da sé (cioè “noi”, i suoi stranieri), si fa agente di processi di chiusura, rifiuto, predazione. Questo avviene allorché il riconoscimento (in termini di integrazione, inclusione...) si situa in un orizzonte di reciprocità niente affatto bilanciata ma spiccatamente negativa in cui noi abbiamo il dovere morale di riconoscere l'altro senza che l'altro abbia lo stesso dovere nei nostri confronti (e ciò avviene proprio a partire da un onere espiatorio di matrice postcoloniale che configura un dovere assoluto di accoglienza). La questione non è per nulla astratta ma rimanda a processi e dinamiche che assumono forme di delitti d'onore, infibulazioni, tribunali religiosi paralleli, fondamentalismo religioso; a fatti reali che facciamo uno sforzo immane per rimuovere (attraverso dissonanze cognitive, costrutti statistici, spirali del silenzio...) da uno sguardo critico che sa rivolgersi solo contro il Nord del mondo. Così non vediamo che in questi casi il migrante può farsi traghettatore di una sua concezione del mondo e della vita reazionaria che sottende il rischio di un pulviscolare e rizomatico imperialismo dal basso, che andrebbe problematizzato fuori dalle semplificazioni antropofile oggi diventate moda accademica (semplificazioni per cui si seguita a immaginare il presente in una rappresentazione mono-imperialistica, in cui il posto del dominio è assegnato solo all'Occidente, in un finalismo interpretativo assio-

matico da cui tutti gli altri imperialismi emergenti nel globo sono estromessi, uscendo così immunizzati dal discorso critico e rafforzati attraverso questa complice indifferenza).

Perché considerare l'eventualità dell'estraneità ostile dell'altro? Per riabilitare poetiche e politiche sovraniste? Per giustificare chiusure incondizionate? Giammai. Si tratta di ragionare sul rischio di abdicare al sovranismo altrui in nome di un multiculturalismo ideologizzato e daltonico nel suo vedere arcobaleni ovunque ci sia esotismo, anche di fronte al nero che viene dall'altro. Si tratta di capire che se l'immigrazionismo (termine bandito dal mondo accademico in quanto usato dalle destre) è la sacralizzazione delle migrazioni come fenomeno assolutamente positivo (e la demonizzazione di qualsiasi forma di controllo delle stesse), il dogma "la diversità è ricchezza" è la cifra del rassicurazionismo immigrazionista, lo strumento ideologico con cui, derubricando a paranoia sovranista, suprematista, fascista, qualsiasi dubbio su questa entrata solenne dell'altro in Occidente, si inibisce attraverso la stigmatizzazione qualsiasi percezione dell'eventualità dell'estraneità ostile dell'altro, aumentando così l'esposizione al rischio di subirne le conseguenze.

Oggi pensare le migrazioni in termini che possano includere anche il rischio dell'Occidente è un tabù antropologico. Predichiamo di abbattere i confini ma il confine metodologico tra l'antropologia delle migrazioni e l'antropologia del rischio è un muro invalicabile, per cui ci si ferma al riconoscimento del rischio del solo migrante, dell'altro. Il rischio del "noi" è tema associato alle destre e quindi interdetto. E se l'immaginario collettivo progressista è inibito dal vedere rischi da questa divisione meta-tribale del mondo tra sinistra e destra (che l'antropologia non riesce a trascendere), l'invocare difese risulta ancora più inammissibile, oltre che inattuale.

Usciti dall'abisso della Shoah e posti di fronte all'evidenza delle violenze coloniali passate e al loro estendersi al presente, abbiamo capito che la difesa generalizzata del "noi" occidentale porta inesorabilmente al suprematismo fascista, razzista. Giustissimo, ma non comprendiamo che, all'opposto, la abrogazione netta, incondizionata, di qualsiasi istanza di difendibilità seppure parziale, circostanziata, particolare, può aprire al pericolo dell'odio antioccidentale, del razzismo, del fascismo, del suprematismo altrui, dell'ostilità e della predazione di nebulose di senso altre che non sono disposte a negoziare bilateralmente disarmi identitari (soprattutto se, all'opposto, la difendibilità dell'altro è elevata a dogma generalizzato). E questo avviene mentre l'apoteosi accademica della critica postcoloniale consegna all'altro un autoritratto a tinte fosche dell'Occidente come luogo nient'altro che degenerato, patria di sfruttatori, aguzzini, sanguisughe. Non capiamo che si rappresenta in tal modo un topos del male pronto per fare da capro espiatorio per tutti i mali del mondo. Non capiamo che questo esserci dipinti un autoritratto di disumanità ci espone al rischio di un futuro in cui le espiazioni violente profetizzate da Fanon in poi potrebbero manifestarsi in forme meno affascinanti e immateriali di quelle dell'invettiva saggistica. Dal momento in cui la narrazione dell'Occidente ispirata alla critica postcoloniale forclude tutto il portato positivo di

emancipazione, sussumendo l'intero Nord del mondo (auto)accusato in una sineddoche monotetica che racconta solo in negativo sfruttamento, dominio, assoggettamento, tirannia, si produce un'estetica antioccidentale radicale che può tragicamente trasformarsi in politica eliminatoria; come è già successo nella storia quando un gruppo umano è stato demonizzato, rappresentato come un insieme di parassiti da cui liberarsi come soluzione palingenetica per migliorare il mondo. In fondo la critica postcoloniale descrive l'Occidente in modo sinistramente simile a come i nazisti descrivevano gli ebrei, a come i serbi descrivevano i bosniaci, a come gli Hutu descrivevano i Tutsi. Credo che questo debba preoccupare.

Questo è il rischio del *blaming* antioccidentale, della colpevolizzazione assoluta del Nord del mondo ispirata dalla critica postcoloniale e per questo penso che le osservazioni di Cirese siano un invito alla prudenza meno reazionario di quello che si è voluto intendere: esse rivelano un gesto razionale, un pensiero critico di bilanciamento rispetto a certe pulsioni manichee e archetipiche di inversione rituale, a certe vecchie tentazioni di idealizzare la rivoluzione come rovesciamento totale, assoluto, generalizzato dell'ordine costituito (cfr. Ciccozzi 2008). Pulsioni che non comprendono che all'opposto del male non c'è il suo contrario, il bene, ma il rischio di incontrare il male dell'altro non solo come sua sofferenza (che poi non sempre e necessariamente è causata solo da noi) ma anche come sua volontà predatoria di potenza.

Indubbiamente, queste righe sono piene di “noi” e “altri”, e ancor più indubbiamente sarebbe bello giungere a un futuro in cui simili opposizioni saranno fenomenicamente decostruite, dissolte; ma vivere nel noumenico postulato di questa liquefazione propiziata come se fosse già avvenuta è una forma di incoscienza. Un conto è cantare *Imagine* di John Lennon, altro è immaginare già di viverci dentro, prima del tempo (senza contare che, peraltro, l'artista profetizzava un mondo senza religioni tra le pre-condizioni per il suo sogno di pace cosmopolita): bisogna “abbattere i confini”, certo; ma per farlo andrebbero prima create le condizioni culturali ed economiche, andrebbero prima risolti i dislivelli di cultura che i confini spesso non solo sostengono ma seguono. Questo al fine di evitare il rischio di sterminarci a sassate con le macerie dei muri appena abbattuti. Bisogna abbattere muri e confini, e capire che per farlo bene ci vuole tempo.

##### **5. ABBATTERE IL BINARISMO DEI MURI (E DEI PONTI)**

È questo in fondo l'insegnamento e l'ispirazione che ho raccolto dal vecchio Cirese (e provato a tradurre in un discorso che ho varie volte affrontato negli anni e che qui ho riproposto in sintesi). E mi riferisco anche a un'antropologia orale e intima; direi fatta dai frammenti indigesti delle sue concezioni ufficiali, data dal folklore disciplinare che emergeva nel momento in cui mi riceveva nel suo appartamento romano di piazza Capri, seduto dietro un tavolinetto rotondo rivestito da un telo verde messo all'angolo della stanza. Sono incontri avvenuti più di venti anni fa, per diverse volte nel corso degli anni della sua vecchiaia; iniziati dopo che gli portai la mia tesi di laurea sui

dislivelli di cultura. Ogni tanto lo andavo a trovare, e penso che in fondo fosse contento di farmi delle vere e proprie lezioni universitarie: essendo andato in pensione quelle mie visite probabilmente erano anche un'occasione per lenire la nostalgia della cattedra che aveva abitato per una vita. Parlammo di antropologia anche quando, avendo saputo che era in punto di morte, gli andai a fare visita nella clinica dove era ricoverato. Si sollevò a fatica dal letto, si aggiustò il camicione bianco che portava e anche questa volta me lo ritrovai davanti, come messo in cattedra. I suoi occhi scuri erano vivi e penetranti come sempre, e come sempre l'indice alzato in aria accompagnava il suo salmodiare anche stavolta formalmente impeccabile e logicamente solido, in un'orazione marcata a tratti da un annuire sorridente e soddisfatto allorché arrivava al dunque. Provai un certo turbamento di fronte quella sua persistente lucidità intrappolata negli ultimi momenti che gli concedeva un corpo ormai vecchissimo e fragile. Quel giorno ci salutammo per l'ultima volta; ma, come avviene quando ci si rivolge ai maestri, mi capita di pensare a lui regolarmente. Anzi, direi proprio che lo porto nella mia coscienza, nella forma di un "altro significativo" con cui ogni tanto mi confronto. O, per essere più precisi, porto con me una sua *sineddoche*: forse ho solo commesso l'atto in verità assai poco inconsueto del fagocitare un antenato metodologico scegliendo le parti più vicine alla mia esperienza di contatto, ai miei gusti ermeneutici, o persino ai miei *bias* di conferma. Forse, come ultimo arrivato, mi sono cibato di questi frammenti "indigesti" oltre che "inattuali", argomenti che ho qui raccontato anche e soprattutto a partire da un finalismo interpretativo orientato da una mia perenne fissazione sui rapporti tra Sud e Nord del mondo, tra i "sotto" e i "sopra" (che, da quando ero studente, ritenevo, appunto, si dovessero spiegare in modo non dualistico-manicheo, andando appunto oltre il binarismo dell'"olio sull'acqua").

Però in effetti a ben vedere non si può non riconoscere che certi discorsi risultano effettivamente scivolosi: rivelano subito e abbastanza evidentemente svariate ragioni che ne motivano l'evitazione rituale rispetto al rischio esiziale di "porgere il fianco alle destre". Tuttavia, tale ansia da *engagement* porta a selezionare solo questa valenza potenzialmente reazionaria e a rimuovere un rischio complementare che si genera dalla loro rimozione: quello di porgere il fianco a forme di estraneità ostile a cui accennavo più sopra, e su cui è il caso di spendere qualche parola conclusiva.

Di fronte alla conformazione attuale del dislivello di cultura tra Nord e Sud del mondo, il discorso umanistico sui fenomeni migratori ha alimentato una polarizzazione antropologica tra una cultura dell'accoglienza, basata sulla rappresentazione generalizzante del buon migrante-vittima-risorsa, contrapposta a una cultura della sicurezza, basata sulla rappresentazione generalizzante del cattivo-clandestino-carnefice-problema. Una volta che il migrante ha sostituito il proletario come forma postmoderna della subalternità, questa frattura schismogenetica tra la meta-tribù degli xenofili e quella degli xenofobi tende palesemente a convergere con l'opposizione politica sinistra/destra, e si diffonde a livello di senso comune delineando una contrapposizione tra

stereotipi universalmente positivi e stereotipi universalmente negativi, in una complementarità manichea in cui ciascuna parte si intende come interprete del bene assoluto e attribuisce il male assoluto alla controparte (cfr. Ciccozzi 2021b).

Questa cornice in cui sono disponibili solo due campi impone una logica binaria esclusiva, determina dei vincoli per l'*agency* individuale giacché si deve scegliere che *habitus* culturale indossare attraverso scelte nette che non prevedono nessun tipo di meticcio rispetto al confine assiologico che si è definito: o si sta dalla parte che rappresenta l'alterità in senso positivo o si sta da quella che rappresenta l'alterità in senso negativo. Vale solo il giudizio universale, generalizzante e la monovalenza: o l'altro è positivo o l'altro è negativo. La ambivalenza morale e il giudizio particolare non è praticabile: che l'altro può essere sia positivo sia negativo non è cognitivamente ammesso, come l'affermazione per cui "alcuni migranti possono essere un problema" finisce semplificata in quella "tutti i migranti sono un problema". La critica circostanziata all'alterità viene tradotta in rifiuto generalizzato, la divergenza dalla dogmatica dell'"accogliamoli tutti" viene intesa come opposizione assoluta e approdo verso le politiche del respingimento. La messa in discussione della costruzione incondizionata dei ponti viene intesa come tradimento verso i costruttori di muri. Quello che pensiamo dell'alterità migrante, del Sud del mondo ci colloca, e lo fa in modo netto: pro o contro, per l'accoglienza o per la sicurezza, di sinistra o di destra. Ciò analogamente alla maniera in cui si può essere "o di sinistra o di destra", ma non è ammessa nessuna configurazione che possa decostruire una concezione generale monolitica dell'appartenenza in modo che, rispetto a una qualche istanza particolare, si possa essere ambivalentemente "sia di sinistra sia di destra" oppure ambiguamente "né di sinistra e né di destra". Le logiche politiche sono rigidamente aristoteliche, binarie, non è prevista la sfocatura, la fuzziness. Il meticcio politico è tabù: i campi vanno tenuti separati con rituali che evitano la contaminazione e preservano la purezza del confine.

Allo stesso modo l'architettura binaria del dispositivo rappresentazionale identità/alterità, Nord/Sud del mondo porta alla binarizzazione di certi dislivelli di cultura e alla rinuncia alla critica, e non si comprende che il problema è proprio il dispositivo stesso più che l'oggetto che da esso prende forma, che il problema non sono le rappresentazioni quanto la logica di fondo da cui promanano. Un relè, un interruttore on/off non funzionerà mai come un potenziometro del volume che va dallo 0% al 100%, un dispositivo digitale non è analogico, una funzione discreta non è continua. Proprio in questo senso i frammenti indigesti dell'ultimo Cirese possono ispirare un posizionamento contingente rispetto al tribalismo giocato tra l'abbattere o costruire muri (o ponti), possono stimolare uno sguardo da cui può emergere l'eventualità di abbattere il binarismo con cui pensiamo i muri (o i ponti). In questo modo si potrebbe costruire una concezione ispirata da logiche sfocate, capaci di rendere conto del *continuum* e delle contraddizioni che andrebbero riconosciute per educare a una rappresentazione più cogente dell'alterità. Certo, si tratta di



un proposito arduo a partire dal fatto che le logiche binarie ed esclusive sono appetibili soprattutto a livello di senso comune, sono “buone per pensare” in quanto, a partire dalla loro capacità di semplificare il peso del reale, di ridurre complessità del mondo, soddisfano la nostra atavica fame di dispositivi manichei il nostro bisogno di monocausalità. Viceversa, pensare i dislivelli di cultura nella loro complessità, rinunciando a immaginarli “come l’olio sull’acqua”, richiede uno sforzo cognitivo notevole e risulta sconveniente rispetto ai vantaggi politici delle rappresentazioni ideologiche dominanti.

Per tutto questo sostengo che quei frammenti inattuali e indigesti non dovrebbero essere ignorati, liquidati solo come un fastidioso inconveniente. Questo perché essi non espongono unicamente al rischio di “porgere il fianco alle destre” allorché uscendo dal muro di cinta di una xenofilia generalizzata si corre il pericolo di piombare nell’orbita di una generalizzata xenofobia. Intendiamoci, tale rischio è reale, ma ciò non ci dovrebbe portare alla rimozione di un rischio opposto e complementare ad esso, dato dal fatto che se ci si concentra unicamente a combattere il fascismo nostrano, quello intra-occidentale, si finisce per implicito corollario con il tessere una coltre di indifferenza, di reticenza, di omertà nei confronti del fascismo esotico, quello extra-occidentale.

Mi riferisco qui a un sentimento che negli ultimi anni emerge contro il Nord del mondo primariamente in un’intersezionalità tra il fondamentalismo islamista e una nebulosa di generiche istanze di odio antioccidentale. Quest’odio si coagula come senso comune tendenzialmente globalizzato proprio attraverso la combinazione dei cascami dalla rappresentazione manichea del dislivello di cultura tra Nord e Sud del mondo costruita dalla critica postcoloniale che si legano enzimaticamente con un basico e diffuso folklore del risentimento maturato contro secoli di dominazione dell’“uomo bianco”. In tal senso i frammenti della riflessione ciresiana qui discussi risultano del tutto attuali: possono aiutarci a comprendere che l’*engagement* altermondista e tendenzialmente xenofilo che (giustamente) caratterizza storicamente il posizionamento dell’antropologia non dovrebbe arrivare all’eccesso della generalizzazione che comanda dogmaticamente che “la diversità è ricchezza” e null’altro, non dovrebbe cucire dei paraocchi disciplinari che producono un cono d’ombra rispetto al rischio che l’alterità si possa manifestare anche nell’eventualità di un’estraneità ostile. Le responsabilità coloniali vanno indubbiamente riconosciute senza sconti ma questo non dovrebbe portare a cadere nella trappola manichea del contrappasso postcoloniale. Non si dovrebbe confondere in toto la storicità occidentale con il negativo del colonialismo, arrivando a disconoscere l’essenza ambivalente dell’Occidente, la tensione dialettica continua tra sfruttamento ed emancipazione, tra dominio e liberazione, tra chiusura e apertura, arrivando a configurare un senso di colpa assoluto e un onere espiatorio radicale da cui, tornando alle parole di Cirese, si finirebbe inevitabilmente con l’«abrogazione della nostra tradizione culturale, in luogo della sua rivisitazione».



**RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- Buruma I., Margalit A. 2004, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino.
- Ciccozzi A. 2001, *Società globalizzata e dislivelli culturali*, in «Meridione, Sud e Nord nel mondo», vol. 1, n. 5.
- Ciccozzi A. 2008, *Neoprimitivismo, folklore, rivoluzione: per un'antropologia della cultura antisistemica*, Prefazione di Alberto Mario Cirese, Arkhè, L'Aquila.
- Ciccozzi A. 2014, *Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo*, in «Humanitas», n. 4-5.
- Ciccozzi A. 2021a, *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 51.
- Ciccozzi A. 2021b, *Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 52.
- Cirese A. M. 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.
- Cirese A. M. (a cura di) 1972, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*. A cura di A. M. Cirese. Con scritti di G. Angioni, C. Bermani, G. L. Bravo, P. G. Solinas, Palumbo, Palermo.
- Cirese A. M. 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino.
- Cirese A. M. 1984, *Segnicità fabrilità procreazione*, CISU, Roma.
- Cirese A. M. 1997, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, postfazione di P. Clemente e E. Testa, Meltemi, Roma.
- Cirese A. M. 1998, *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Bibliotheca, Gaeta.
- Cirese A. M. 2003, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Protagon, Siena.
- Fanon F. 1962, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- Favole A. 2015, *Antropofobia*, in «Corriere della Sera», Il Club de «La Lettura», <http://lettura.corriere.it/debates/antropofobia/>, consultato il 12 marzo 2023.
- Finkelkraut A. 2015, *L'identità infelice*, Guanda, Milano.
- Friedman J. 2018, *Politicamente corretto. Il conformismo morale come regime*, Meltemi, Milano.
- Lanternari V. 1997, *L'«incivilimento dei barbari» identità, migrazioni e neo-razzismo*, Dedalo, Bari.
- Pusceddu A. M. (a cura di) 2018, *Jonathan Friedman, Politicamente corretto*, in «Anuac», vol. 7, n. 2: 227-263.
- Remotti F. 2001, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Said E. W. 1991, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Spivak G. C. 1987, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York.