

TICONTRE

TEORIA TESTO TRADUZIONE

04

20
15



TICONTRE. TEORIA TESTO TRADUZIONE

NUMERO 4 - OTTOBRE 2015

*con il contributo dell'Area dipartimentale in Studi Linguistici, Filologici e Letterari
Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Trento*

Comitato direttivo

PIETRO TARAVACCI (Direttore responsabile),
ANDREA BINELLI, MATTEO FADINI, FULVIO FERRARI, CARLO TIRINANZI DE MEDICI.

Comitato scientifico

SIMONE ALBONICO (*Lausanne*), FEDERICO BERTONI (*Bologna*), CORRADO BOLOGNA (*Roma Tre*), FABRIZIO CAMBI (*Istituto Italiano di Studi Germanici*), CLAUDIO GIUNTA (*Trento*), DECLAN KIBERD (*University of Notre Dame*), ARMANDO LÓPEZ CASTRO (*León*), FRANCESCA LORANDINI (*Trento*), ROBERTO LUDOVICO (*University of Massachusetts Amherst*), OLIVIER MAILLART (*Paris Ouest Nanterre La Défense*), CATERINA MORDEGLIA (*Trento*), SIRI NERGAARD (*Bologna*), THOMAS PAVEL (*Chicago*), GIORGIO PINOTTI (*Milano*), MASSIMO RIVA (*Brown University*), ANDREA SEVERI (*Bologna*), JEAN-CHARLES VEGLIANTE (*Paris III – Sorbonne Nouvelle*), FRANCESCO ZAMBON (*Trento*).

Redazione

GIANCARLO ALFANO (*Napoli Federico II*), FRANCESCO BIGO (*Trento*), DARIA BIAGI (*Roma Sapienza*), VALENTINO BALDI (*Malta*), ANDREA BINELLI (*Trento*), PAOLA CATTANI (*Milano Statale*), VITTORIO CELOTTO (*Napoli Federico II*), SILVIA COCCO (*Trento*), ANTONIO COIRO (*Pisa*), ALESSIO COLLURA (*Palermo*), ANDREA COMBONI (*Trento*), CLAUDIA CROCCO (*Trento*), FRANCESCO PAOLO DE CRISTOFARO (*Napoli Federico II*), FRANCESCA DI BLASIO (*Trento*), ALESSANDRA DI RICCO (*Trento*), MATTEO FADINI (*Trento*), GIORGIA FALCERI (*Trento*), FEDERICO FALOPPA (*Reading*), ALESSANDRO FAMBRINI (*Pisa*), FULVIO FERRARI (*Trento*), ALESSANDRO ANTHONY GAZZOLI (*Trento*), CARLA GUBERT (*Trento*), ALICE LODA (*Sydney*), DANIELA MARIANI (*Trento – Paris EHESS*), ADALGISA MINGATI (*Trento*), VALERIO NARDONI (*Modena – Reggio Emilia*), ELSA MARIA PAREDES BERTAGNOLLI (*Trento*), FRANCO PIERNO (*Toronto*), STEFANO PRADEL (*Trento*), ANTONIO PRETE (*Siena*), MASSIMO RIZZANTE (*Trento*), CAMILLA RUSSO (*Trento*), FEDERICO SAVIOTTI (*Pavia*), MARCO SERIO (*Trento*), PAOLO TAMASSIA (*Trento*), PIETRO TARAVACCI (*Trento*), CARLO TIRINANZI DE MEDICI (*Trento*), ALESSIA VERSINI (*Trento*), ALESSANDRA ELISA VISINONI (*Bergamo*).

I saggi pubblicati da «Ticontre», ad eccezione dei *Reprints*, sono stati precedentemente sottoposti a un processo di *peer review* e dunque la loro pubblicazione è subordinata all'esito positivo di una valutazione anonima di due esperti scelti anche al di fuori del Comitato scientifico. Il Comitato direttivo revisiona la correttezza delle procedure e approva o respinge in via definitiva i contributi.

 La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

MACCHINA GNOTICA, MACCHINA ORFICA: DECOSTRUZIONE E MONTAGGIO DELLE IDEOLOGIE

TOMMASO GUARIENTO – *Università di Palermo*

Lo scopo di questo articolo sarà riprendere alcune formulazioni elaborate nel campo della scienza della mitologia di Furio Jesi e metterle al vaglio di alcune proposte più recenti: la *mitocrazia* di Citton, la *psicoanalisi del sociale* di Žižek, gli *studi visuali* di Didi-Huberman e l'*epidemiologia delle credenze* di Sperber. A partire dal concetto di *macchina mitologica* elaborato da Jesi in *Conoscibilità della festa* si sono sviluppate due nuove nozioni per rendere conto dei processi di decostruzione e montaggio di miti e ideologie. Abbiamo chiamato questi nuovi concetti: *macchina orfica* e *macchina gnotica*. Poiché la sostanza del mito e dell'ideologia non può mai essere messa in discussione dai suoi produttori, essa è un elemento pieno, molare, identitario, tautologico. Radunando gli elementi sparsi di una formulazione discorsiva, la macchina orfica produce miti ed ideologie a partire da un insieme di componenti frammentari ed eterogenei. Decostruendo le unità molar del mito e dell'ideologia, la macchina gnotica riconduce allo stato di confusione e disseminazione le formazioni apparentemente compatte che la macchina orfica genera.

The aim of this paper is to reconsider some concepts developed by Furio Jesi in his science of mythology and to confront them with more updated studies on myth and ideology: Citton's *mythocratie*, Žižek's *social psychoanalysis*, Didi-Huberman's *visual studies* and Sperber's *epidemiology of beliefs*. Starting from the notion of *mythological machine* developed by Jesi in his essay *Conoscibilità della festa* we have conceived two new concepts to account for the processes of deconstruction and montage of myths and ideologies. We called these new concepts: Orphic machine and Gnostic machine. The substance of myths and ideologies can never be questioned by its producers: it is a solid, tautological, and impenetrable element. Gathering the scattered elements of a discursive formulation, the Orphic machine produces myths and ideologies from a set of fragmented and heterogeneous components. Deconstructing the solid kernel of myth and ideology, the Gnostic machine leads the apparently homogeneous products of the Orphic machine back to a state of confusion and dissemination.

I INTRODUZIONE

Abbiamo oggi bisogno di Furio Jesi, forse più ora che nei decenni passati. Ne abbiamo bisogno perché i concetti da lui elaborati sono di fondamentale importanza per analizzare l'emergenza delle posizioni conservatrici delle destre europee. In Italia e in Francia, ad esempio, personaggi come Matteo Salvini (leader della Lega Nord) ed Éric Zemmour¹ (giornalista e intellettuale mediatico di destra) riempiono le discussioni pubbliche, le pagine dei giornali, i *social media* e le conversazioni quotidiane.

L'arcaico termine 'ideologia ritorna con forza nel dibattito pubblico, così come la 'critica dell'ideologia', ovvero il processo di minuziosa decostruzione dei discorsi e delle narrazioni conservatrici da parte di intellettuali, giornalisti, filosofi e studiosi delle *humanities*.

Già da subito annunciamo che il problema che ci concerne non sarà tanto quello di sviluppare *ancora* nuovi e più raffinati strumenti concettuali per effettuare una critica delle ideologie più caustica o più raffinata. Non è questo il punto. Ci interessa invece mostrare come il termine 'ideologia' non debba essere considerato in senso dispregiativo, ma preso per quello che il *nostro presente* ci chiede, ovvero come strumento di comunicazione

¹ ÉRIC ZEMMOUR, *Le suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

di contenuti politici innovativi. In questo senso, l'accezione *positiva* del termine ideologia ricorre nelle opere di Furio Jesi come legame fra discorso mitologico e propaganda:

“Propaganda” è parola molto squalificata, quasi sinonimo di menzogna. Eppure la sua sorte assomiglia da vicino a quella della parola «mito», che oggi gode di ottima stampa nel mondo borghese [...] Ma anche la propaganda, negli istanti di maggiore fervore politico, quando l'impegno politico ha condizionato la genuinità dell'esperienza della vita, è stata la definizione per eccellenza della verità [...] Saremmo in errore se pensassimo che simile diffidenza verso la propaganda da parte degli stessi attivisti nascesse da una rigorosa coscienza della relatività delle verità propagandate. Si tratta, piuttosto, di una crisi di fondo, e cioè di una crisi nei rapporti fra convinzione politica e movimenti collettivi. Qualche cosa, evidentemente, è mutata: anche coloro che si ritengono responsabili della guida dei loro seguaci effettivi o potenziali, temono che l'enunciazione della dottrina politica compiuta in modo da coinvolgere le componenti non razionali della psiche (o almeno le componenti della psiche sulle quali di solito non si riconosce il predominio della coscienza) sia pericolosa, da usarsi con cautela, solo in caso di assoluta necessità, come un tossico-farmaco.²

Intendiamo riprendere alcune formulazioni elaborate nel campo della *scienza della mitologia* di Jesi e metterle al vaglio di modelli teorici più recenti, nello specifico la *mitocrazia* di Yves Citton,³ la *psicoanalisi del sociale* di Slavoj Žižek,⁴ gli *studi visuali* di Didi-Huberman⁵ e l'*epidemiologia delle credenze* di Dan Sperber.⁶ Per avere una prospettiva più ampia intorno al problema delle ideologie e delle loro critiche abbiamo fatto riferimento al lavoro dettagliato ed esaustivo di Ferruccio Rossi-Landi.⁷ L'accostamento del pensiero di Jesi ad autori più recenti non deve essere intenso come un semplice aggiornamento teorico, ma come un discorso sui fondamenti metodologici di un'analisi delle narrazioni contemporanee. L'oggetto delle ricerche di Jesi spazia dallo studio generale della mitologia ai rapporti che questa intrattiene con la letteratura e la produzione delle ideologie. È a partire dal rapporto fra mito ed ideologia che vorremmo accostare le riflessioni del mitologo torinese con un apparato concettuale più ampio che spazia dalla narratologia all'antropologia. Da un lato, mito e ideologia sono due categorie che implicano necessariamente il confronto con lo studio della composizione delle narrazioni (Citton, ma anche la semiotica generativa di Greimas), dall'altro il concetto antropologico di credenza (Sperber) permette di “vedere più chiaramente” all'interno della macchina mitologica.

L'aspetto psicologico del rapporto con le credenze e le ideologie è stato tematizzato recentemente, come il modo diffuso da Slavoj Žižek che, a partire dall'insegnamento lacaniano, elabora un ampio inventario di discorsi ideologici che attraversano l'inconscio

² FURIO JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 12.

³ YVES CITTON, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Ed. Amsterdam, 2009.

⁴ SLAVOJ ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York, Verso, 1989; *The Matrix*, trad. da Sara Criscuolo, Milano, Mimesis, 2010.

⁵ GEORGES DIDI-HUBERMAN, *Sentir le grisou*, Paris, Minuit, 2014.

⁶ DAN SPERBER, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 1996.

⁷ FERRUCCIO ROSSI-LANDI, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma, Meltemi, 2005.

delle società contemporanee. Infine, i *visual studies*, di cui riportiamo schematicamente alcune considerazioni di Didi-Huberman, si concentrano più sull'aspetto *immaginario* e *iconografico* delle narrazioni.

Dato il concetto di *macchina mitologica*,⁸ elaborato da Jesi per venire a capo dell'enigmatica questione della sostanza del mito e delle ideologie, pensiamo sia possibile operare una scissione in due metà: una la chiameremo *macchina gnostica* e l'altra *macchina orfica*. La macchina mitologica è una struttura concettuale che può svilupparsi solo con la *moderna* scienza del mito. Essa mette in discussione l'esistenza della sostanza tangibile del mito. Questa sostanza è oggetto di una teologia e non di una scienza nelle società pre-moderne e nella cultura di destra. Credere all'esistenza del mito, dei fatti che esso espone, significa in un qualche modo credere all'esistenza di Dio, ammettere la possibilità che fatti miracolosi possano avvenire, o ancora, che la gerarchica della società terrestre rispecchi l'armonia di una società celeste. Per questo Jesi afferma che una vera scienza del mito deve essere considerata una *scienza di ciò che non è*:

La "scienza del mito" incomincia davvero ad essere una *scienza di ciò che non c'è* [...] forma cava entro la quale può essere composto ogni esercizio gnoseologico [...]

La scienza della mitologia deve escludere la "scienza del mito"; deve escluderla, però in modo da farsene forma in cavo *mai colmabile*, cioè deve essere la scienza che, restituendo l'immediatezza di fronte al materiale mitologico, diviene consapevolezza precisa e circostanziata dell'impossibilità di una "scienza del mito".⁹

Tutto questo non significa *annientare* la possibilità che un mito vero e genuino possa esistere, ma retrocedere di fronte alla possibilità o meno della sua manifestazione. La *macchina mitologica* è una macchina del dubitare, cauta nei confronti dei materiali che descrive e manipola, ma allo stesso tempo non completamente razionalizzata. Per questo la *macchina mitologica* è duale: da un lato tende alla credenza, dall'altro alla secolarizzazione, restando così sospesa fra *mythos* e *logos*. La cautela rispetto alla sostanza del mito produce quindi una curvatura metodologica che tende a concentrarsi sull'aspetto *produttivo*, piuttosto che *gnoseologico*. Poiché il mito non si può dare come oggetto di una riflessione *puramente* scientifica (non è un fatto analizzato da una scienza naturale), lo studioso di mitologia è allo stesso tempo studioso delle narrazioni dominanti, ovvero delle ideologie. In questo senso la distanza fra mito ed ideologia si accorcia: da un lato il mito non è considerato come una sostanza sondabile, ma vengono registrati solo i suoi effetti, dall'altro le ideologie non sono semplicemente delle "false credenze", ma costituiscono un elemento ineliminabile nella struttura delle società moderne.

Affermare o negare che il mito sia una sostanza effettivamente circoscrivibile entro le pareti impenetrabili della macchina mitologica, una sostanza conoscibile se non altro nella misura in cui si può dire di essa: "c'è", e tale da manifestarsi in epifanie le quali non consistono soltanto nel prodotto della macchina mitologica

8 FURIO JESI, *Mito*, Milano, Mondadori, 1980, pp. 105-106.

9 *Ivi*, p. 36 e p. 83.

vuota, bensì nell'irradiazione – per il tramite dei meccanismi produttivi della macchina – di un contenuto misterioso della macchina stessa – affermarlo o negarlo, significa compiere una scelta squisitamente ideologica, di portata assai ampia.¹⁰

La macchina gnostica e quella orfica rinviano alle modalità di decostruzione e montaggio di miti ed ideologie. Poiché la sostanza del mito e dell'ideologia non può mai essere messa in discussione dai suoi produttori, essa è un elemento pieno, molare, identitario, tautologico. Radunando gli elementi sparsi di una formulazione discorsiva, la macchina orfica *produce* miti e ideologie a partire da un insieme di componenti frammentari ed eterogenei. Decostruendo le unità molar del mito e dell'ideologia, la macchina gnostica riconduce allo stato di confusione e disseminazione le formazioni apparentemente compatte che la macchina orfica genera. Il funzionamento di queste due macchine è costante, esse non appartengono né a una cultura di destra né a una di sinistra, anche se tendiamo a identificare l'operazione di *critica dell'ideologia* come macchina gnostica e quella di *produzione dell'ideologia* come macchina orfica.

Si è scelto di adoperare gli aggettivi 'gnostico' ed 'orfico' non tanto in riferimento alle religioni cui rimandano, ma all'interpretazione filosofica che George Didi-Huberman ed Eric Voegelin hanno attribuito a questi sistemi teologici in alcune delle loro opere. In sostanza 'orfismo' e 'gnosticismo' designano qui metodi per formare discorsi: avremmo potuto anche chiamarli *disgregativo* ed *aggregativo*, il significato concettuale è lo stesso. Eric Voegelin ha sottolineato come l'operazione di *critica dell'ideologia* sottenda un arcaico sostrato gnostico, ovvero un dispositivo di messa in crisi della realtà in vista di una sua ricostruzione.

Per Didi-Huberman l'operazione di *montaggio delle immagini* (pratica teorizzata da Sergej Ejzenštejn nella sua *Teoria generale del montaggio*)¹¹ custodisce un elemento orfico nella sua origine profonda. Così come nel mito orfico di Dioniso dilaniato dai Titani il dio greco viene ucciso e ridotto a brandelli per poi rinascere, allo stesso le immagini possiedono una particolare *sopravvivenza*.¹² La morte opera sulle immagini con un potere defigurante, il tempo che le attraversa le rende diverse, le modifica donando loro nuova forma ad ogni nuova sopravvivenza. Per questo il compito di chi produce miti e immagini è quello di rendere giustizia ai brandelli del passato (le immagini morte) e di infondere loro nuova vita raccogliendoli e ricomponendoli in una sequenza inedita.

Il nucleo della critica dell'ideologia sembrerebbe avere un'origine gnostica, com'è stato rilevato da Eric Voegelin ne *Il mito del mondo nuovo*:

[...] ogni intellettuale gnostico che elabora un programma di trasformazione del mondo deve prima di tutto costruire un quadro del mondo dal quale siano stati eliminati quei caratteri essenziali della costituzione dell'essere che farebbero apparire disperato e insensato il programma stesso [...].

[...]

¹⁰ *Ivi*, p. 106.

¹¹ Si veda SERGEJ EJZENSTEJN, *Teoria generale del montaggio*, a cura di Pietro Montani, trad. da Cinzia De Coro e Federica Lamperini, Venezia, Marsilio, 1985.

¹² DIDI-HUBERMAN, *Sentir le grisou*, cit., pp. 90-93.

Il fine dello gnosticismo [...] è di distruggere l'ordine dell'essere, che è avvertito come difettoso e ingiusto e, grazie alla forza creatrice dell'uomo, di sostituirlo con un ordine perfetto e giusto.¹³

È possibile verificare la correttezza della tesi di Voegelin mettendo a confronto questa scarna descrizione della dottrina gnostica con le affermazioni di un noto esponente della critica dell'ideologia, Guy Debord: «È un bel momento, quello in cui si mette in moto un assalto contro l'ordine del mondo. Dal suo inizio, quasi impercettibile, sappiamo già che, presto e indifferentemente da quello che potrebbe accadere, nulla sarà più come prima».¹⁴ Per lo gnostico la realtà che si manifesta ai sensi è il prodotto di una divinità malvagia, un universo intrinsecamente lacunoso, contaminato dal male. Per il cristiano l'origine di questo male è la stessa natura dell'uomo, il suo essere in perenne stato di *colpa*. Al contrario, per lo gnostico, questo male è inscritto nell'ordine del mondo, un ordine imperfetto che *può* essere riconosciuto come tale da una superiore conoscenza e migliorato per mezzo dell'azione umana.¹⁵

2 PSICANALISI E ANTROPOLOGIA

In questo articolo si tratterà di considerare come le ricerche di Furio Jesi possano essere integrate con alcune teorie contemporanee di critica dell'ideologia, *visual studies* e antropologia cognitiva. Un esito parziale di questo confronto è stata la proposta di suddividere il concetto di macchina mitologica in due parti, vedremo meglio più avanti come questa divisione possa essere specificata in rapporto agli studi summenzionati. Il primo autore con il quale confronteremo le ricerche del mitologo torinese è il filosofo sloveno Slavoj Žižek, autore noto per le sue opere di filosofia e psicanalisi. La vasta produzione intellettuale di Žižek, slegata dall'ambito della pura riflessione teoretica, si confronta con la molteplicità dei discorsi ideologici della politica contemporanea. Nonostante la frammentarietà e la ridondanza di molti suoi studi, resta comunque molto importante l'attenzione accordata alle incrostazioni ideologiche delle produzioni narrative e cinematografiche *low culture* e dei fatti di cronaca. Allo stesso modo, anche Jesi, serio studioso di mitologia e cultura romantica tedesca, non esita ad applicare le sue categorie concettuali all'analisi di testi "attuali", come ad esempio un articolo di giornale o un discorso commemorativo.¹⁶

A prima vista potrebbe sembrare che ciò che è pertinente nell'analisi dell'ideologia sia solo il modo in cui essa funziona come un discorso, il modo in cui la serie dei significanti fluttuanti è totalizzata, trasformata in un campo per mezzo dell'intervento di un certo "punto nodale". In breve: il modo in cui il meccanismo del discorso costruisce il campo

¹³ ERIC VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, trad. da Arrigo Munari, introduzione di Francesco Alberoni, Milano, Rusconi, 1990, p. 25 e p. 104.

¹⁴ GUY DEBORD, *Oeuvres cinématographiques complètes 1952-1978*, Paris, Gallimard, 1994, p. 261 (quando non diversamente segnalato, le citazioni tratte da testi stranieri sono tradotte dall'autore).

¹⁵ VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, cit., pp. 7-9.

¹⁶ FURIO JESI, *Cultura di destra*, a cura di Andrea Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2011, pp. 269-285. Come ad esempio nel progetto di elaborare una teoria del *cattivo selvaggio* a partire da fonti testuali alte (romanzi e ricerche di mitologia), e basse (articoli di giornale, discorsi del senso comune).

del significato ideologico – in questa prospettiva il *godimento-nel-significante* [*enjoiment-in-signifier*] sarebbe solo pre-ideologico, irrilevante all'ideologia come legame sociale. Ma il caso dei cosiddetti totalitarismi mostra l'elemento paradigmatico di ogni ideologia: l'ultimo supporto dell'effetto ideologico (o il modo in cui una rete ideologica di significanti ci unisce) è il cuore insensato, pre-ideologico del godimento. Nell'ideologia la totalità è non ideologia (cioè il significato ideologico), ma è il *surplus* che costituisce l'ultimo supporto dell'ideologia. Per questo possiamo dire che ci sono due procedure complementari di 'critica dell'ideologia':

1. Una è quella discorsiva, la "lettura sintomale" del testo ideologico portata avanti dalla "decostruzione" dell'esperienza spontanea del suo significato – cioè dimostrare come un dato campo ideologico è il risultato di un montaggio di "significanti fluttuanti" eterogenei, e della loro totalizzazione per intervento di un certo "punto nodale";
2. L'altra ambisce ad estrarre il cuore del godimento e ad articolare il modo in cui – oltre il campo del significato, ma tuttavia interno ad esso – un'ideologia implica, manipola e produce un godimento pre-ideologico strutturato nella fantasia.¹⁷

Per esporre la teoria di Žižek dobbiamo fare riferimento ad alcuni elementi prelevati dalle ricerche etnografiche di Marcel Mauss e Lévi-Strauss, in particolare il concetto di *significante fluttuante*¹⁸ e quello di *istituzione zero*,¹⁹ rivisitati alla luce di uno degli ultimi seminari di Jacques Lacan.²⁰ Per rendere quest'esposizione più chiara, intendiamo leggere la critica dell'ideologia di Žižek accostandola al concetto di *macchina antropologica* esposto da Jesi in *Conoscibilità della festa*.²¹ Il presupposto della critica dell'ideologia e dello studio della mitologia è un certo livello di separazione dall'oggetto di studio. Narrazioni mitologiche, riti e costruzioni ideologiche devono essere posti in una sfera di osservazione *distante* dallo studioso:

[L'etnologo] è dunque una spia entro una sfera che egli stesso ha organizzato: entro una sfera che è tale, organizzata, solo dal momento in cui, e solo perché egli vi penetra come una spia. In quella sfera l'unico materiale autonomo dell'organizzare/spiare dell'etnologo è la diversità dei diversi: il fatto che i diversi siano oggettivamente suscettibili d'essere spiati. Diversità e spiabilità dei diversi sono un'identica cosa. Non è infatti possibile spiare altro che il diverso. Non è possibile penetrare in incognito nella sfera dell'uguale, senza essere riconosciuti: il che significa anche: non è possibile spiare di nascosto il proprio io e ciò che è identico ad esso [...].
[...]

Nell'io dell'etnologo è l'io del "selvaggio": l'etnologo può osservarlo con distacco, può separarsi da lui, poiché l'etnologo è "civile". "Civile" è lo sguardo dell'osservatore, "selvaggio" è l'io dell'osservatore.²²

¹⁷ ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, cit., p. 140.

¹⁸ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993, pp. IX-LII.

¹⁹ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 154-188.

²⁰ JACQUES LACAN, *Le Séminaire - Livre XX Encore*, Paris, Seuil, 1975.

²¹ FURIO JESI, *Conoscibilità della festa*, in *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2013, p. 82.

²² *Ivi*, p. 77 e p. 91.

La diversità che caratterizza i “selvaggi” e la separazione dalle loro feste, dai loro riti e dai loro dèi presuppone l'esistenza di una sfera autonoma, quella dei “civilizzati” – i portatori dello sguardo, della scienza e della critica all'ideologia. Una delle accezioni del termine “ideologia” è infatti legata al campo della mitologia, del folklore, delle credenze e dei pregiudizi. Ovviamente, questo secondo il *nostro* punto di vista, come evidenzia Rossi-Landi: «In altre parole la mitologia *qua* mitologia, il folklore *qua* folklore, e così via, sono sì ideologici dal nostro punto di vista: ma non per questo costituiscono degli aspetti negativi della pratica sociale». ²³ Sia Rossi-Landi che Žižek sono concordi nell'affermare che se esiste un discrimine fra discorso ideologico e non ideologico, questo è situato proprio nell'emergenza di una tecnica razionale che separa fatti e valori, credenza e verità:

Una volta riconosciuto il carattere intimamente linguistico dell'ideologia, tutto ciò che sappiamo sul linguaggio e degli altri sistemi segnici può essere applicato consapevolmente allo studio delle ideologie e alla loro demistificazione. L'ideologia non ci si presenta più come una nebulosa di sentimenti o idee non espressi, bensì come una struttura relativamente obiettiva, nella quale possiamo scavare con strumenti analitici moderni [...].

[...]

L'*ideologia*, insomma, è un *complesso prodotto*, che richiede l'intero uso situazionale del linguaggio. È appunto adoperando segni verbali *a livello del discorso e della riflessione*, che si *producono* ideologie e si scoprono ideologie più o meno nascoste nel discorso altrui. ²⁴

[...] la scienza effettivamente “tocca la realtà”, la sua conoscenza è “conoscenza della realtà” – il punto morto risiede nel fatto che la coscienza scientifica non può fungere da simbolico “grande Altro”. Lo scarto tra la scienza moderna e l'ontologia filosofica del senso comune aristotelico è a questo punto insormontabile: esso emerge con Galileo, e viene portato all'estremo dalla fisica quantistica, dove abbiamo a che fare con regole/leggi che funzionano, sebbene non possano essere tradotte nella nostra esperienza di una realtà rappresentabile. ²⁵

Ammettiamo che l'ideologia *non sia eliminabile* del discorso: a questo punto il problema è capire quale posizione dobbiamo adottare nei confronti dei *nostri* idoli. Rossi-Landi fa risalire le prime formulazioni della critica dell'ideologia alla razionalizzazione del discorso politico (Machiavelli) ed all'elaborazione del metodo scientifico (Bacon). ²⁶

Queste sono innanzitutto *critica dell'aspetto misterioso e sacrale dell'origine del potere politico* e *critica delle metodologie inefficaci della filosofia naturale*. Machiavelli e Bacon teorizzano una scienza razionale del potere ed un metodo scientifico per l'indagine della natura che *esclude* il ricorso ad una presunta Autorità immaginaria che detta le leggi della natura e l'ordinamento della società. Il nesso che le associa alla critica dell'ideologia di stampo marxista è l'eliminazione della spiegazione *teologica* dei fenomeni naturali e sociali. Ciò significa essere esclusi dai propri miti, non credere più ai simboli. Per questa

²³ ROSSI-LANDI, *Ideologia*, cit., p. 65.

²⁴ JESI, *Conoscibilità della festa*, cit., p. 278 e p. 283.

²⁵ ŽIŽEK, *The Matrix*, cit., p. 18.

²⁶ ROSSI-LANDI, *Ideologia*, cit., pp. 43-44.

ragione, Lévi-Strauss, facendo ricorso al lessico della linguistica strutturale, utilizza termini come «significante fluttuante» e «istituzione zero». Sia l'uno che l'altro rimandano all'impossibilità da parte dell'etnografo di accedere all'esperienza di *immersione* nello spazio mitico. Il primo termine rinvia all'impossibilità di rendere conto del funzionamento di fenomeni "selvaggi" come la credenza nella magia o nell'animazione di oggetti artificiali. Il secondo, invece, applica la stessa struttura alle regole che costituiscono i vincoli che tengono unita una società. Da dove provengono i poteri magici? Cosa motiva la credenza nella vita degli oggetti? Perché la società è strutturata secondo una serie di leggi immutabili? A queste domande l'etnologo *non* può rispondere facendo uso delle categorie del pensiero "selvaggio", ma può costruire una macchina antropologica che gli permetta l'osservazione partecipata (ma comunque separata) di fenomeni ai quali ha smesso di credere.

Chi crede nell'esistenza del mito come sostanza autonomamente esistente, tende a credersi anche depositario dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito, distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire. Qualsiasi studio del concetto di *mito* che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito.²⁷

Abbiamo esposto la posizione di Žižek, Rossi-Landi e Jesi in rapporto alla mitologia ed all'ideologia; vediamo ora più dettagliatamente le differenze fra questi modelli. Žižek elabora una teoria dell'ideologia elaborando la sua analisi a partire dalla dottrina psicanalitica di Lacan e dal confronto con alcuni concetti etnografici di Lévi-Strauss. Questa critica si fonda sulla differenza ontologica fra primitivi e civilizzati. Il sapere scientifico renderebbe l'uomo moderno *immune* all'ideologia nella sua forma più triviale: civilizzato è chi non crede ai miti, chi non crede che la realtà possa essere strutturata secondo un'armonia prestabilita, o un ordine governato da dio. Questo perché la scienza moderna ci insegna che la realtà è una *struttura incompleta, lacunosa, insensata*. Credere nella pienezza del senso significherebbe essere *costantemente* immersi in una qualche ideologia. È vero che c'è differenza fra credere che gli eventi naturali siano determinati da occulte forze spirituali e aderire a un'ideologia sociale come il nazismo o lo stalinismo, ma, nella prospettiva di Žižek, *entrambe* queste credenze si scontrano con la verità della psicanalisi, e cioè che il Reale oltrepassa in eccesso o in difetto la sua simbolizzazione. Questo significa, dal punto di vista della scienza della mitologia di Jesi, essere convinti dell'inesistenza di un nucleo pieno all'interno della macchina mitologica.

Secondo Žižek infatti:

[...] l'ideologia non è una semplice "falsa coscienza", una rappresentazione illusoria della realtà, ma è proprio la *realtà stessa* che deve essere concepita come "ideologica". È *ideologica una realtà sociale la cui esistenza implica la non-conoscenza dei suoi partecipanti in rapporto alla sua essenza* [...] la riproduzione del fatto che gli individui "non sanno quello che stanno facendo". *Ideologica non*

²⁷ JESI, *Mito*, cit., p. 8.

è la “falsa coscienza” di un essere (sociale) ma questo essere stesso nel momento in cui è supportato da una falsa coscienza.

[...]

[...] la fantasia è un mezzo che l'ideologia usa per impedire il suo stesso fallimento. La tesi di Laclau e Mouffe che “la Società non esiste”, che il Sociale è sempre un campo inconsistente strutturato attorno ad una impossibilità costitutiva, attraversato da un antagonismo centrale – questa tesi implica che ogni processo di identificazione che vorrebbe farci raggiungere una qualche identità socio-simbolica fissa è destinato al fallimento. La funzione della fantasia ideologia è di mascherare questa inconsistenza (il fatto che “la Società non esiste”) e quindi di compensare la nostra identificazione fallita.²⁸

L'ideologia non è uno schermo fra noi e la realtà materiale, concreta, tangibile, non è la lente che distorce il nostro sguardo. Piuttosto il nostro sguardo sulla realtà è sempre sfuocato, parziale, incompleto. La nostra percezione della realtà è costantemente alterata, come se osservassimo il mondo attraverso un caleidoscopio o per mezzo di un dispositivo ottico distorcente. L'ideologia è ciò che ci fa credere che esista uno sguardo puro, oggettivo ed unico sulla natura e sulla società.

Secondo Rossi-Landi l'ideologia è un effetto connaturato all'uso umano del linguaggio: «La macchina del linguaggio costituisce la struttura portante dell'ideologia [...] in assenza di segni linguistici non ci sono ideologie».²⁹ Nella sua forma più elaborata è *programmazione sociale*, ovvero un complesso discorsivo che organizza come un codice i segni, le parole e le azioni degli uomini. Essa separa la coscienza dall'azione, producendo un'*alienazione*, ovvero una separazione fra competenze cognitive (ciò che so) ed etico-politiche (ciò che posso fare). L'analisi di Rossi-Landi, così dettagliata e precisa nella determinazione dei vari livelli del discorso ideologico, si rivela troppo rigida nella separazione fra *ideologia rivoluzionaria* e *conservatrice*:

Si può chiamare “rivoluzionaria” (o almeno innovatrice) ogni azione che tende a sanare la pratica sociale di cui si occupa ricongiungendovi coscienza e *praxis*; e “reazionaria” (o almeno conservatrice) ogni azione che in un modo qualsiasi ostacola tale ricongiungimento e perpetua pertanto una pratica sociale malata.³⁰

Sebbene questa distinzione sia presente nel testo di Rossi-Landi in forma meno rigida, resta tuttavia l'idea di fondo che l'innovazione, la spinta verso il progresso e la modifica dello stato attuale delle cose sia una caratteristica dell'ideologia di sinistra. A noi sembra che questa posizione e quella di Žižek debbano essere rivisitate alla luce delle ricerche di Jesi. In primo luogo il mitologo torinese considera ‘ideologia’ e ‘propaganda’ come termini complessi, legati alla mitologia e non semplicemente all'elaborazione di un discorso di manipolazione delle coscienze (si veda la sezione **I a pagina 9**). Per questo egli afferma che *l'ideologia è sempre innovatrice*:

[...] l'epifania di un'idea, il suo porsi al centro di un'esperienza dell'essere e di un comportamento che prima non erano (anche se magari ne esistevano i modelli

²⁸ ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, cit., pp. 15-16 e p. 142.

²⁹ ROSSI-LANDI, *Ideologia*, cit., p. 266.

³⁰ *Ivi*, p. 342.

nel passato), sono non soltanto fatti nuovi, ma fatti apportatori di novità, fatti sovversivi, sintomi o determinanti – a seconda di come si intende la storia – del perenne divenire o dell'eterno ritorno. L'ideologia marxista e quella fascista sono, da questo punto di vista, egualmente novatrici e sovversive, egualmente destinate a «frangersi sugli scogli dell'esistenza» quando l'idea, per un destino ricorrente, è divenuta rigida ideologia.³¹

In secondo luogo, l'idea che sia possibile penetrare la sostanza del mito, decidendo così della sua esistenza o no, gli è estranea. Il grande pregio delle ricerche di Jesi sta proprio nell'elaborazione di una posizione intermedia fra *secolarizzazione del mito e pensiero selvaggio*. Determinare la complessa relazione che lega mito ed ideologia significa considerare il rapporto psicologico e gnoseologico fra credenze irrazionali e verità scientifiche. Parlare di *macchina* mitologica in luogo di mito significa prendere posizione rispetto alla possibilità di *falsificare* le credenze irrazionali per mezzo di un apparato teorico che appartiene solo alla modernità europea. Jesi ammette che ci sia evidentemente una distinzione fra il tipo di credenze che l'etnologo registra in una popolazione non-moderna e ciò che gli individui osservati fanno, dicono e pensano – questo però non significa eliminare completamente il problema dell'origine del *senso esistenziale* che il mito produce. Non basta dire che per i moderni i miti debbano essere considerati come ideologie (ovvero come credenze irrazionali), è invece necessario capire e tematizzare l'operare stesso del sapere dell'antropologo e del mitologo e le relazioni di potere che queste metodologie instaurano.

Poiché noi siamo, appunto, nella situazione dello studioso e non di colui che vive la festa, non possiamo avanzare serie ipotesi su ciò che forse si nasconde di là dalle pareti traslucide della macchina antropologica [...]. In mancanza di esperienze epifaniche, privo di immagini che siano davvero rivelazioni, l'etnologo può aver a che fare unicamente con macchine, modelli gnoseologici funzionanti – la macchina mitologica, la macchina antropologica –, i quali lasciano intendere di contenere al loro centro, come nucleo inaccessibile, primo motore immobile, le immagini epifaniche.³²

In questo senso anche la polarità fra scienza che “tocca il Reale” e senso comune, è troppo rigida. Poiché l'etnologo è caratterizzato da uno sguardo che *distanzia* l'oggetto del suo studio (il mito, la festa, le credenze), egli non può decidere del valore ideologico di questo oggetto. Diverso è il discorso della cultura di destra, poiché in questo caso si può parlare di *mito tecnicizzato*. La cultura di destra del nazismo, del fascismo, del discorso esoterico ottocentesco e novecentesco si sviluppano all'interno degli studi sul mito nella *moderna* Europa in un tempo in cui gli dèi sono *già esiliati*. Richiamarsi quindi ad un ordine gerarchico della società, ad una presunta conoscenza trascendente, ad un discorso che crede all'esistenza di un centro pieno della macchina mitologica, significa in effetti riesumare il cadavere di dio (e con esso lo Stato, la Famiglia, le Razze ecc.) quando la razionalizzazione della politica ed il metodo scientifico avevano già disattivato questa possibilità nel XVI e nel XVII secolo.

³¹ JESI, *Spartakus*, cit., p. 4.

³² JESI, *Conoscibilità della festa*, cit., pp. 104-105.

3 L'ESCLUSO E I SIMBOLI DEL POTERE

Vediamo ora cosa significa fare uso della *macchina gnostica* come strumento di critica dell'ideologia. Ritorniamo per un'ultima volta alla prospettiva di una *psicanalisi del sociale* elaborata da Žižek: che cosa significa decodificare e disattivare un discorso ideologico? Per Žižek la critica dell'ideologia assume l'aspetto di una *lettura sintomatica* che procede attraverso l'individuazione di un *elemento eccedente* che impedisce a un sistema sociale di essere completamente totalizzato. Poiché la realtà è lacunosa sia dal punto di vista delle possibilità della nostra conoscenza, sia come costruzione politica che si proclami inalterabile e universale, è possibile individuare in ogni sistema sociale un *punto di fuga*, un elemento oscuro che faccia saltare l'armonia e l'ordine.

[...] il "sintomo" è un particolare elemento che sovverte la sua stessa fondazione universale, una specie che sovverte il suo stesso genere. In questo senso, possiamo dire che la procedura elementare della marxiana "critica dell'ideologia" è già "sintomatica": essa consiste nell'individuazione di un punto di rottura *eterogeneo* di un dato campo ideologico, punto che però è allo stesso tempo *necessario* a quel campo per completare la sua chiusura. Questo processo implica una certa logica dell'eccezione: ogni ideologico Universale – ad esempio la libertà o l'eguaglianza – è "falso" poiché necessariamente include un caso specifico che rompe la sua unità [...].

[...]

La "critica dell'ideologia" deve quindi invertire il nesso causale percepito da uno sguardo totalitario: lontano dall'essere la causa positiva dell'antagonismo sociale "l'Ebreo" è solo l'incarnazione di un certo blocco – dell'impossibilità che impedisce alla società di completa la sua identità completa come una totalità chiusa ed omogenea. Lontano dall'essere un caso di negatività sociale, "l'Ebreo" è un *punto in cui la negatività sociale in sé assume un'esistenza positiva*. In questo senso possiamo articolare la formula della procedura più semplice della "critica dell'ideologia" [...]: individuare, in un dato edificio ideologico, l'elemento che rappresenta al suo interno la sua stessa impossibilità. Non è che la società non possa completare l'elaborazione della sua identità a causa dell'Ebreo: essa non può per la sua stessa natura antagonistica, per il suo stesso blocco interno. La società, quindi, "proietta" questa negatività interna nella figura dell'"Ebreo". Detto altrimenti: ciò che è escluso dal Simbolico (dal *frame* dell'ordine socio-simbolico corporativista) ritorna nel Reale come costruzione paranoide dell'"Ebreo".³³

Chiamiamo questo processo d'individuazione sintomatica: *macchina gnostica*, il cui funzionamento è riassumibile in tre punti:

1. Costatare che le società umane *moderne* costituiscono degli insiemi eterogenei e costantemente percorsi da tendenze antagonistiche che mettono in crisi la loro stabilità.
2. Ammettere che l'ideologia è quel particolare tipo di credenza nella *compattezza* e nella *chiusura* di una società. Queste caratteristiche istituiscono un rapporto fra società moderne e pre-moderne. Nelle società "selvagge" l'unità è un *presupposto*,

³³ ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, cit., p. 16 e p. 143.

legato alla *pienezza* della macchina mitologica. Nelle società “civili”, invece l’idea di armonia e chiusura è da considerarsi una *sovrastruttura ideologica*. Poiché per i “moderni” la macchina mitologia può solo essere *cava*, allo stesso modo anche le strutture sociali non possono essere considerate come totalità chiuse. E questo è anche il significato dei concetti di “significante fluttuante” e “istituzione zero” conati da Lévi-Strauss.

3. Una costruzione ideologica *moderna* è dunque una particolare programmazione sociale (una credenza largamente condivisa) non più fondata su un *mito genuino*, ma su un *mito tecnicizzato*, su un supplemento di completezza. Compito della *macchina gnostica* è quello di restituire alla sua natura frammentaria l’impalcatura apparentemente impenetrabile del sociale.

Jesi aveva iniziato a lavorare a un progetto intitolato *Il cattivo selvaggio. Teoria e pratica della persecuzione dell'uomo 'diverso'*, benché non sia arrivato a completare il suo lavoro, ci ha comunque lasciato delle indicazioni interessanti rispetto alla costruzione dello stereotipo dell'*escluso*: «Dai due documenti che stiamo esaminando risulta, dunque, che il diverso è colui che, con la sua sporcizia dovuta all’ordinamento sociale cui è sottoposto, rappresenta un inciampo per quanti ritengono giusto e gradito quell’ordinamento». ³⁴ L’escluso (sia esso Ebreo, Migrante, Omosessuale ecc) costituisce il punto di contraddizione del processo di totalizzazione della società. L’esclusione non è una semplice volontà di rigetto della diversità, ma il punto dove la società coagula le sue contraddizioni. Per questo motivo Jesi nota che l’antisemitismo nazista è caratterizzato da una polarità fra fascinazione/terrore e disgusto:

Detto in termini un po’ sbrigativi: si ha la netta sensazione che l’aspetto meno pubblicizzabile dell’antisemitismo nazista fosse quello di un’ostilità, dettata anche dalla paura, verso una “razza” di frequentatori di forze occulte, di maghi, di inquietanti personaggi-tramite fra l’immediata, sensibile realtà del mondo e le sue presunte radici segrete. ³⁵

La stessa polarità contraddittoria (l’oggetto “sublime” dell’ideologia), la ritroviamo nella strana fascinazione che le masse di cittadini in rivolta provano rispetto ai *simboli del potere capitalistico*:

I «critici di sinistra», se parlano di demoni, ne parlano generalmente come di allucinazioni di febbricitanti. E purtroppo questa cecità o questo chiudersi gli occhi coincide esattamente con quanto dicevamo al principio del capitolo: i simboli del potere capitalistico esercitano una fascinazione tale da far riconoscere in essi i simboli oggettivi e trascendenti del potere, che oggi appartengono agli sfruttatori, domani apparterranno agli sfruttati.

[...]

Il mostro si rivela davvero depositario di *un* potere quando i suoi avversari sentono la necessità di contrapporgli il potere della virtù eroica (dunque la morte dell’eroe). E il mostro ha la temibile facoltà di determinare la formazione del

³⁴ JESI, *Cultura di destra*, cit., p. 285.

³⁵ *Ivi*, p. 81.

proprio mito, di interferire in modo fondamentale nel processo di mitologizzazione della lotta di classe, proprio là dove sembrerebbe manifestarsi la rivoluzionaria denuncia. Non si tratta propriamente di racconti sacri, ma certo di racconti simbolicamente *veri*, che alimentano le attività propagandistiche e le rendono efficaci, poiché essi costituiscono moduli di conoscenza e di esperienza propri dei rivoltosi, radicati ormai da generazioni nella loro psiche.³⁶

Lo stereotipo dell'escluso e la rivolta contro i simboli del potere costituiscono le due metà di una stessa macchina ideologica. Così come nella cultura di destra la società concentra tutte le sue contraddizioni nella figura di un escluso disgustoso, temuto e necessario, allo stesso modo nell'istante della rivolta i simboli del potere (i "palazzi di cristallo", i "ricchi borghesi", gli "avidisti capitalisti") si dispongono come un'epidermide onirica sopra i volti dei nemici. È questo il funzionamento della *macchina orfica*: l'operazione di concentrazione e condensazione dei singoli moti di rabbia, delle private idiosincrasie, verso un bersaglio unico, un demone da abbattere, ovvero l'elemento che impedisce alla società di essere *veramente* giusta. Purificare la collera in un montaggio narrativo e immaginario è anche l'operazione che Pasolini svolge nel suo documentario "*La rabbia*" prelevando e rimontando immagini della stampa, pubblicità e propaganda politica in un'opera innovativa, allo stesso tempo critica e creativa:

La "rabbia poetica" sarebbe dunque, agli occhi del cineasta [Pasolini], un modo di evidenziare, di far emergere uno *stato di urgenza* che vuole costantemente soffocare quello *stato di normalità* di cui Giorgio Agamben avrebbe più tardi mostrato essere [...] null'altro che uno *stato di eccezione* mascherato sotto gli stracci del "tutto va per il meglio".

[...]

La virtù critica del montaggio è possibile, agli occhi di Pasolini, solo se la "decodifica ideologica" si accompagna ad una potenza poetica, potenza che permette di *vedere diversamente* [*voir autre chose*] in tutto quello che mostrano in modo manifesto le immagini consensuali del cinegiornale: riconoscere qui i volti del traditore, dell'indigeno e là "*il sorriso della vera speranza*" o la bellezza inattesa – ancora più sconvolgente o "emergente" quanto più inattesa – di un volto d'infante, di proletario o di cosmonauta.

[...]

È quindi come se il montaggio dovesse *prendere atto della morte per decostruirla rimontando la vita stessa* [*pour la démonter en remontant la vie*], cioè instaurare qualcosa come una forma di *sopravvivenza*.³⁷

Il montaggio poetico pasoliniano, la rabbia rivoltosa contro i simboli del potere, la costruzione di uno stereotipo dell'escluso sono tre modalità di composizione ideologica, tre operazioni della *macchina orfica*. Questa lavora alla composizione di una figura ideologica pura, identitaria e molare; per farlo necessita di materiali parziali: i problemi dei singoli individui, i materiali mitologici del passato, le immagini del tempo presente. L'operazione successiva è quella di compattare ed omogeneizzare questi lacerti, realizzando così un prodotto altamente polare e contraddittorio.

³⁶ JESI, *Spartakus*, cit., p. 45 e p. 50.

³⁷ DIDI-HUBERMAN, *Sentir le grisou*, cit., pp. 39, 45 e 92.

4 EPIDEMIOLOGIA DELLE CREDENZE

Il secondo autore con il quale vorremmo confrontare in modo dettagliato l'apparato concettuale di Jesi, è Dan Sperber, antropologo francese allievo di Lévi-Strauss che da anni lavora a un progetto di *naturalizzazione* delle scienze umane. La disciplina di riferimento di Sperber è l'*antropologia cognitiva*, un ibrido di psicologia evoluzionistica, biologia e antropologia sociale che studia la nascita e la diffusione delle credenze all'interno di un dato campo sociale.

Letti attraverso le lenti dell'*antropologia cognitiva* di Dan Sperber, ideologie e miti rientrano nella categoria delle *credenze riflessive o meta-rappresentative*. In *Explaining culture: a naturalistic approach*, Sperber invoca uno studio dei fatti culturali che non si concentri sulle macro-spiegazioni (ad es. la relazione fra sistemi economici e produzione artistica), ma che sia fondato sull'ipotesi della *propagazione delle rappresentazioni mentali* all'interno di un dato ambiente socio-culturale.³⁸ Assumendo che le idee si riproducano nell'ambiente delle società umane così come gli organismi si distribuiscono in un ambiente naturale, Sperber intende rispondere alla domanda:

Perché alcune rappresentazioni hanno più successo di altre all'interno di una data popolazione umana? [...] Un'epidemiologia delle rappresentazioni tenta di spiegare macro-fenomeni culturali per mezzo di due tipi di micro-meccanismi: meccanismi individuali che concernono la formazione e la trasformazione delle rappresentazioni mentali, e meccanismi inter-individuali che, attraverso l'alterazione dell'ambiente, portano avanti la trasmissione delle rappresentazioni.³⁹

Per Sperber esistono essenzialmente *due* tipi di rappresentazioni mentali: quelle *intuitive* e quelle *riflessive*.⁴⁰ Le prime sono praticamente innate (lo sono ad esempio le *tassonomie vernacolari*, le classificazioni intuitive della flora e della fauna), le seconde sono costruite, e la loro esistenza e sopravvivenza è determinata dalle possibilità di trasmetterle e riprodurle all'interno di un dato sistema sociale. Miti e ideologie appartengono a questo secondo insieme. La ragione per la quale una credenza riflessiva o meta-rappresentativa è più diffusa di un'altra dipende principalmente da due fattori: 1. La *salienza* dell'idea, il suo grado di stranezza o contro-intuitività rispetto al sistema concettuale dal quale emerge; 2. I canali di diffusione di queste credenze (media, istituzioni, racconti orali ecc):

Le rappresentazioni più evocative sono quelle che da un lato sono strettamente legate alle altre rappresentazioni mentali del soggetto, e dall'altro non possono mai essere esplicitate completamente [...] Le credenze apparentemente irrazionali possiedono una particolare rilevanza: esse non appaiono irrazionali perché si allontanano leggermente dal senso comune, o perché vanno timidamente oltre ciò che l'evidenza accetta. Esse appaiono, al contrario, come una provocazione deliberata contro la razionalità del senso comune. Queste rappresentazioni includono credenze riguardo creature che possono trovarsi in due posti allo stesso momento,

³⁸ SPERBER, *Explaining Culture*, cit., pp. 25-31.

³⁹ *Ivi*, pp. 49-50.

⁴⁰ *Ivi*, p. 89.

o che possono essere qui ed allo stesso tempo non essere visibili, o ancora possono contraddire palesemente assunzioni universali riguardo i fenomeni fisici [...].⁴¹

L'ipotesi dell'epidemiologia delle credenze è stata ulteriormente elaborata dall'*antropologia della memoria* di Carlo Severi⁴² e dall'*antropologia delle credenze religiose* di Pascal Boyer.⁴³ In questi studi viene sottolineato come il carattere controintuitivo di certe rappresentazioni iconiche o narrative legate a spiriti o a divinità sia legato all'esplicita contraddizione di regole universalmente assunte. Queste regole sono principi cognitivi di classificazione del mondo, principi in un qualche modo intuitivi, come la distinzione fra le specie naturali, fra stati di moto e quiete, identità e differenza, ecc. Gli studi di Sperber, Boyer e Severi dimostrano che più una rappresentazione culturale (un mito, una credenza, un'immagine) è *contraddittoria, semplice, polare*, più facilmente potrà propagarsi all'interno di un ambiente sociale, come un organismo parassitario. Il discorso dell'antropologia cognitiva sulle credenze può facilmente essere applicato anche alle ideologie politiche, ma in questo caso, nota Sperber, più che per caratteristiche *intrinseche* dell'idea, l'ampiezza della propagazione dipende dai *canali*, ovvero dai *media* che la diffondono e la ritrasmettono:

In altre parole, diversamente dal mito, che sembra avere una sua vita propria in grado di farlo sopravvivere e proliferare, come mito o come narrazione in una grande varietà di condizioni storiche e culturali, il destino culturale di una credenza politica è legato alle istituzioni. Fattori ecologici (in particolare, l'ambiente istituzionale) giocano un ruolo più importante nella spiegazione della distribuzione di una credenza politica più che i fattori cognitivi.⁴⁴

Il "fattore ecologico-istituzionale" che determina la diffusione delle ideologie politiche sembra essere oggi l'elemento più importante: soltanto la continua e ossessiva ripetizione delle *stesse* immagini, degli *stessi* slogan, delle *stesse* parole d'ordine può sperare di *catturare l'attenzione* degli spettatori e degli utenti.

5 MITOCRAZIA

[...] la nuova rarità, nelle nostre "società dell'informazione" non è affatto l'informazione stessa, ma il tempo necessario a percorrere la massa sconvolgente di informazioni, di tutte le specie ed i valori, che sono messe a nostra disposizione [...]. Di fatto in seno alle nostre società di consumo e alle nostre democrazie rappresentative, la cattura del tempo d'attenzione degli individui costituisce lo scopo nodale di tutta la vita economica e politica.

[...]

41 *Ivi*, p. 73 Il testo continua affermando che queste credenze irrazionali possono contraddire anche assunzioni universali nel campo della biologia e della psicologia.

42 CARLO SEVERI, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.

43 PASCAL BOYER, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Gallimard, 2004.

44 SPERBER, *Explaining Culture*, cit., p. 96.

Le istituzioni (politiche, militari, religiose, economiche, educative, linguistiche, letterarie, etc.) appaiono in effetti come delle strutture di cattura, di disposizione e di composizione, di allineamento e di canalizzazione dei flussi di desiderio e di credenze che circolano nella società.⁴⁵

L'ultimo autore contemporaneo che vorremo mettere in rapporto con Jesi è il teorico della letteratura francese Yves Citton. Entrato nella *tool box* della critica letteraria militante italiana per mezzo del gruppo di narratori anonimi Wu Ming,⁴⁶ Citton è associato a Jesi per la comunanza di interessi (narratologia e mitologia, critica delle formulazioni discorsive fasciste, aspetti politici della letteratura).

In *Mythocratie: storytelling et imaginaire de gauche*, Citton elabora una teoria che mostra l'importanza delle narrazioni nella costruzione di immaginari politici comuni. In particolare Citton mostra come gli strumenti della narratologia e della psicologia degli affetti possono essere utilizzati per decostruire le narrazioni "tossiche" delle destre e per fornire indicazioni utili all'elaborazione di un canone narrativo-mitologico "di sinistra". Il lavoro di Citton presenta molti punti in comune con quello di Jesi, soprattutto a livello tematico e come intenzione politica. Vediamo ora più in dettaglio lo schema generale di costruzione di una narrazione per Citton:

[...] una proprietà essenziale dell'esperienza narrativa [è] *quella di distillare l'iper-complessità del reale in un modello immaginario schematico e unificante* [...] la narrazione offre una *struttura integrativa* che ci aiuta a costituire la molteplicità eterogenea delle nostre percezioni in un piano consistente, sulla quale la nostra potenza di agire possa trovare il modo di orientarsi [...] le storie che ci raccontiamo funzionano come delle *macchine per orientare il nostri propri flussi di desideri e credenze*.⁴⁷

Citton incontra l'*epidemiologia delle rappresentazioni* nel momento in cui afferma che il compito delle narrazioni è quello di *semplificare e unificare* la molteplicità delle informazioni in un cristallo concettuale – l'idea contraddittoria e memorabile in grado di orientare le azioni politiche. Per Citton il processo di propagazione di miti e ideologie avviene in due tempi: in un primo momento c'è un *attrattore*, un elemento la cui funzione è quella di *aprire un frame*, di catalizzare l'attenzione dello spettatore per qualche secondo; in seguito si attiva la macchina della *scenarizzazione*:

Prestare attenzione a una narrazione, è far entrare la sua sensibilità, la sua complessione affettiva, i suoi sistemi di valorizzazione in una macchina che canalizza e tratta i flussi secondo dei dispositivi propri [...] *Le macchine narrative sono il luogo della (ri)valorizzazione dei valori in nome dei quali noi pretendiamo di condurre le nostre condotte*.⁴⁸

45 CITTON, *Mythocratie*, cit., pp. 25-27 e 50.

46 Si veda l'edizione italiana: YVES CITTON, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, trad. da Giulia Boggio Marzet Tremoloso, prefazione di Enrico Manera, postfazione di Wu Ming, Roma, Alegre, 2013.

47 CITTON, *Mythocratie*, cit., pp. 72-74.

48 *Ivi*, pp. 116, 117.

Le narrazioni operano una canalizzazione delle singole passioni e credenze verso cristalli ideologici, elementi semplici, contrattatori e polari che scatenano passioni semplici e violente. Il contenuto condensato delle narrazioni ideologiche contemporanee è il prodotto delle macchine mitologiche tecnicizzate, o, per utilizzare un concetto introdotto precedentemente, delle *macchine orfiche*. Si tratta di dispositivi che canalizzano le informazioni entro una figura contraddittoria, e allo stesso tempo stabile e identitaria. Dal punto di vista *cognitivo* le macchine orfiche producono *idee salienti*, cristalli di memoria che si imprimevano nelle menti per semplicità ed estraneità dall'ambiente culturale dal quale emergono. Dal punto di vista *narrativo* possiamo parlare di semplificazione dell'iper-complessità della realtà (e del suo eccesso di informazioni) in una storia semplice e memorabile che sia in grado di coagulare le passioni collettive.

6 POSTILLA: MITO A DESTRA, MITO A SINISTRA

Il mito di sinistra è inessenziale. Innanzitutto perché gli oggetti che preleva sono rari, si tratta di qualche nozione politica, oppure ricorre allo stesso arsenale dei miti borghesi. In nessun caso il mito di sinistra ricopre il campo immenso delle relazioni umane, la vasta superficie dell'ideologia "insignificante" [...] Infine, soprattutto, è un mito povero, essenzialmente povero. Non sa come proliferare: prodotto su comando e in vista di un tempo limitato, si inventa male. Qualsiasi cosa faccia, resta in lui qualcosa di ruvido e letterale, un tanfo di parola d'ordine: come si dice espressamente, resta secco.

[...]

Statisticamente, il mito è a destra. Là è essenziale: ben nutrito, lucente, espansivo, chiacchierone, si reinventa senza posa. Comprende tutto: le giustizie, le morali, le estetiche, le diplomazie, le arti domestiche, la Letteratura, gli spettacoli [...] Il mito [di destra] priva l'oggetto di cui parla di tutta la Storia. In lui, la storia si evapora: è una sorta di domestica ideale: apparecchia, apporta, dispone, il signore arriva, e lei scompare silenziosamente: non resta che gioire senza domandarsi da dove viene questo bell'oggetto. O meglio: non può che venire dall'eternità [...].⁴⁹

Quando nel 1957 Roland Barthes scrive le sue *Mythologies*, il problema della sostanza di un mito "di sinistra" è affrontato in senso *negativo*. Certo c'è una sostanza comune, una sorta di cristallo ideologico costituito dalla *macchina gnotica*, dalla critica dell'esistente, ma resta il problema di rendere *prolifico* questo nucleo, di poterlo trasmettere con semplicità nella *noosfera* contemporanea. Quando nel 2009 Citton elabora la sua *Mitocrazia* il problema non è cambiato: la "mitologia di sinistra" non può essere:

[...] un *sistema di idee*, coerente e totalizzante, fermamente ancorato nel rigore del concetto, rassicurante gli spiriti inquieti per la sua pretesa di avere risposte a tutto (*una ideologia*), ma piuttosto un *bricolage eteroclito* d'immagini frammentarie, di metafore dubbie, d'intuizioni vaghe, di sentimenti oscuri, di speranze folli, di racconti non inquadrati, di miti interrotti, che prendono assieme la consistenza di un *immaginario*, non tanto per coerenza logica, ma per il gioco delle riso-

49 ROLAND BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 2014, pp. 221-222 e 225.

nanze comuni che attraversano la loro eterogeneità per affermare la loro singolare fragilità.⁵⁰

La nostra proposta è invece di *semplificare* questo enorme dispositivo di *critica dell'ideologia* che abbiamo chiamato *macchina gnostica* per provare a riflettere sulla possibilità di una *macchina orfica* di sinistra più agile, snella ed efficace.

A dispetto di quanto afferma Jesi sulla presunta *oscurità* al centro della macchina mitologia, oggi le analisi di psicologia evoluzionistica ed antropologia cognitiva, unite al chiarimento di alcuni aspetti neurologici sul funzionamento della memoria e dell'attenzione,⁵¹ ci permettono di penetrare un po' di più all'interno della *macchina*. E quanto ci dicono questi studi risponde alla domanda sulle ragioni della diffusione di *alcune* ideologie a dispetto di altre. I caratteri li abbiamo visti: si tratta di semplicità, polarità, contro-intuitività, contraddittorietà. Ciò che forse manca alle analisi del mitologo torinese, e che le ricerche sulla diffusione delle credenze possono apportare, è la risposta alla domanda psicologica sulla motivazione della credenza. Concetti come 'cultura di destra' o 'macchina mitologica' descrivono correttamente certe strutture discorsive, ma non si pongono la questione cognitiva della loro diffusione. Se la narratologia di Propp e Greimas ci ha insegnato che la forma di ciò che narriamo tende ad essere sempre la stessa, l'antropologia e la psicologia cognitive azzardano un'ipotesi sulle ragioni per le quali continuiamo a raccontare le stesse storie e ne studiano i caratteri psicologici.

Se in una società senza scrittura si diffondono racconti che possono venire tramandati per generazioni per mezzo di artifici mnemonici, questo avviene per la necessità di stabilizzare e ricordare certe esperienze acquisite nel passato. Nelle società dove l'eccesso di informazioni è la norma, le narrazioni dominanti svolgono invece una funzione di *semplificazione* delle esperienze, che produce ideologie diffuse quanto schematiche che servono ad orientare in un qualche modo l'agire umano in un ambiente complesso e contraddittorio.⁵²

Quello che proponiamo, infine, è di riprendere la valutazione *positiva* della propaganda da parte di Jesi (ciò che teniamo del suo ragionamento) e di considerare anche gli aspetti cognitivi delle narrazioni e delle ideologie (ciò che il mitologo torinese non poteva ancora fare). Nell'attuale guerra delle immagini e delle narrazioni possono vincere solo coloro che sono in grado di accoppiare *macchina gnostica* (decostruzione del discorso ideologico altrui) e *macchina orfica* (produzione di un discorso ideologico).

Ciò che *manca* nella costruzione delle narrazioni di sinistra è appunto una maggiore attenzione al perfezionamento della *macchina orfica*, ovvero una semplificazione di discorsi, immagini, e idee. È invece ancora *troppo elaborato* il lavoro sulla *macchina gnostica*, ovvero sui dispositivi concettuali di critica delle ideologie (si veda la figura 1). Tale

⁵⁰ CITTON, *Mythocratie*, cit., p. 16.

⁵¹ Si veda, ad esempio YVES CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.

⁵² Nell'attualità politica italiana sono noti il discorso razzista e xenofobo di Matteo Salvini, leader della Lega Nord, e la critica alla cosiddetta "ideologia del gender". Si vedano TOMMASO GUARIENTO, *Matteo Salvini e il nicodemismo*, in «Dialoghi Mediterranei», XIV (luglio 2015), <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/matteo-salvini-e-il-nicodemismo/> e VALENTINA RAMETTA, *IntransiGender. Del gender e di altre catastrofi*, in «Dialoghi Mediterranei», XIV (luglio 2015), <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/intransigender-del-gender-e-di-altre-catastrofi/>.

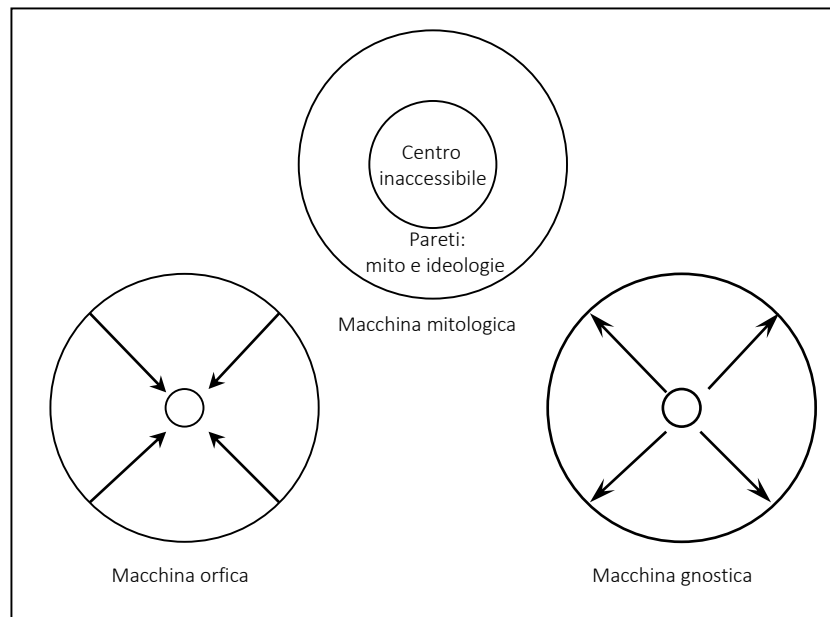


Figura 1: Macchina mitologica, macchina orfica, macchina gnostica

semplificazione deve essere intesa come un'ipotesi contrastiva in rapporto alla proliferazione di discorsi ideologici di destra (si veda la sezione [1 a pagina 9](#)). Non basta infatti conoscere le tecniche di disvelamento e decostruzione dei discorsi ideologici contemporanei, è necessario pensare il conflitto fra idee ed immagini in senso *strategico*. Produrre un nuovo immaginario di sinistra significherebbe quindi tenere conto delle caratteristiche che rendono un discorso *efficace* e *memorabile*, considerare le proprietà delle idee e delle immagini che sono in grado di garantire *diffusione* e *permanenza* all'interno della sfera della comunicazione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARTHES, ROLAND, *Mythologies*, Paris, Seuil, 2014. (Citato a p. 25.)
- BOYER, PASCAL, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Gallimard, 2004. (Citato a p. 23.)
- CITTON, YVES, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, trad. da Giulia Boggio Marzet Tremoloso, prefazione di Enrico Manera, postfazione di Wu Ming1, Roma, Alegre, 2013. (Citato a p. 24.)
- *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris, Ed. Amsterdam, 2009. (Citato alle pp. 10, 24, 26.)
- *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014. (Citato a p. 26.)
- DEBORD, GUY, *Oeuvres cinématographiques complètes 1952-1978*, Paris, Gallimard, 1994. (Citato a p. 13.)
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Sentir le grisou*, Paris, Minuit, 2014. (Citato alle pp. 10, 12, 21.)
- EJZENSTEJN, SERGEJ, *Teoria generale del montaggio*, a cura di Pietro Montani, trad. da Cinzia De Coro e Federica Lamperini, Venezia, Marsilio, 1985. (Citato a p. 12.)
- GUARIENTO, TOMMASO, *Matteo Salvini e il nicodemismo*, in «Dialoghi Mediterranei», XIV (luglio 2015), <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/matteo-salvini-e-il-nicodemismo/>. (Citato a p. 26.)
- JESI, FURIO, *Conoscibilità della festa*, in *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2013. (Citato alle pp. 14, 15, 18.)
- *Cultura di destra*, a cura di Andrea Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2011. (Citato alle pp. 13, 20.)
- *Mito*, Milano, Mondadori, 1980. (Citato alle pp. 11, 12, 16.)
- *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. (Citato alle pp. 10, 18, 21.)
- LACAN, JACQUES, *Le Séminaire - Livre XX Encore*, Paris, Seuil, 1975. (Citato a p. 14.)
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958. (Citato a p. 14.)
- *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993, pp. IX-LII. (Citato a p. 14.)
- RAMETTA, VALENTINA, *IntransiGender. Del gender e di altre catastrofi*, in «Dialoghi Mediterranei», XIV (luglio 2015), <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/intransigender-del-gender-e-di-altre-catastrofi/>. (Citato a p. 26.)
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma, Meltemi, 2005. (Citato alle pp. 10, 15, 17.)
- SEVERI, CARLO, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004. (Citato a p. 23.)
- SPERBER, DAN, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 1996. (Citato alle pp. 10, 22, 23.)
- VOEGELIN, ERIC, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, trad. da Arrigo Munari, introduzione di Francesco Alberoni, Milano, Rusconi, 1990. (Citato a p. 13.)

- ZEMMOUR, ÉRIC, *Le suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014. (Citato a p. 9.)
- ŽIŽEK, SLAVOJ, *The Matrix*, trad. da Sara Criscuolo, Milano, Mimesis, 2010. (Citato alle pp. 10, 15.)
- *The Sublime Object of Ideology*, London-New York, Verso, 1989. (Citato alle pp. 10, 14, 17, 19.)



PAROLE CHIAVE

Furio Jesi; Slavoj Žižek; Yves Citton; Dan Sperber; Ferruccio Rossi-Landi; ideologia; mito; macchina mitologica; macchina orfica; macchina gnostica.

NOTIZIE DELL'AUTORE

Tommaso Guariento è dottore di ricerca dell'Università di Palermo in Studi Culturali Europei. Ha scritto articoli per le riviste «Janus», «Agalma», «Roots-Routes» e «Dialoghi Mediterranei». Ha collaborato a due collettanee di antropologia dello spazio (*Spaction: nuovi paradigmi di ricerca multidisciplinare*, Aracne, 2015; *Metabolismo e spazio simbolico. (Ri)negoziazioni, (ri)appropriazioni nella Sicilia attuale*, Quodlibet, in corso di stampa). Si occupa di antropologia delle immagini e dello spazio, *visual studies* e filosofia contemporanea. Ha svolto un lavoro di tesi sulle conseguenze dell'*ontological turn* in antropologia ed in filosofia e sulle pratiche di produzione dello spazio nella tarda modernità.

viandante85@hotmail.com

COME CITARE QUESTO ARTICOLO

TOMMASO GUARIENTO, *Macchina gnostica, macchina orfica: decostruzione e montaggio delle ideologie*, in «Ticontre. Teoria Testo Traduzione», IV (2015), pp. 9–29.

L'articolo è reperibile al sito www.ticontre.org.



INFORMATIVA SUL COPYRIGHT

© La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Sommario – Ticontre. Teoria Testo Traduzione – IV (2015)

FURIO JESI a cura di A. E. Visinoni, R. Ferrari e M. Tabacchini	I
<i>Introduzione</i>	3
TOMMASO GUARIENTO, <i>Macchina gnostica, macchina orfica: decostruzione e montaggio delle ideologie</i>	9
GIULIA SCURO, <i>Macchina mitologica e machine célibataire: sulla rappresentazione del desiderio celibe nella letteratura francese del XIX secolo</i>	31
ANNA CERBO, <i>Il mito di Cupido riscritto da Tommaso Campanella e da Paolo Regio</i>	45
EMANUELE CANZANIELLO, <i>Le fascisme, c'est du théâtre. Macchina scenica e meccanica narrativa</i>	59
ANDREA RONDINI, <i>Furio Jesi, Irène Némirovsky e la macchina mitologica del sangue ebraico</i>	75
SAGGI	97
SERGIO SCARTOZZI, <i>La lirica cosmica di Pascoli. Il ciocco e il corpus astrale: fonti, immagini e intertestualità della mitologia siderale</i>	99
RAOUL BRUNI, <i>Sul tradurre in Landolfi: tra teoria e fisiologia</i>	125
ALBERTO FRACCACRETA, <i>Heaney l'amante infelice. Riprese del libro VI dell'Eneide</i>	141
MARCO MONGELLI, <i>Il reale in finzione. L'ibridazione di fiction e non-fiction nella letteratura contemporanea</i>	165
TEORIA E PRATICA DELLA TRADUZIONE	185
VALERIO NARDONI, <i>L'incontro con la propria voce: sull'apertura di Descripción de la mentira di Antonio Gamoneda</i>	187
REPRINTS	205
FURIO JESI, <i>Vera storia dell'uomo senza ombra</i> (a cura di Marco Tabacchini)	207
MARCELLO PAGNINI, <i>L'ermeneutica letteraria e i problemi della contestualizzazione</i> (a cura di Francesca Di Blasio)	225
INDICE DEI NOMI	241
CREDITI	247

TICONTRE. TEORIA TESTO TRADUZIONE

NUMERO 4 - OTTOBRE 2015

con il contributo dell'Area dipartimentale in Studi Linguistici, Filologici e Letterari

Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Trento

www.ticontre.org

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 14 dell'11 luglio 2013

Direttore responsabile: PIETRO TARAVACCI

ISSN 2284-4473

Le proposte di pubblicazione per le sezioni *Saggi e Teoria e pratica della traduzione* possono essere presentate in qualsiasi momento e devono essere inserite nella piattaforma OJS della rivista, seguendo [queste](#) indicazioni. Per la sezione monografica, invece, le date di scadenza e la modalità di presentazione dei contributi sono reperibili nel *call for contribution* relativo. I *Reprints* sono curati direttamente dalla Redazione. I saggi pubblicati da «Ticontre», ad eccezione dei *Reprints*, sono stati precedentemente sottoposti a un processo di *peer review* e dunque la loro pubblicazione è subordinata all'esito positivo di una valutazione anonima di due esperti scelti anche al di fuori del Comitato scientifico. Il Comitato direttivo revisiona la correttezza delle procedure e approva o respinge in via definitiva i contributi.

Si invitano gli autori a predisporre le proposte secondo le norme redazionali ed editoriali previste dalla redazione; tali norme sono consultabili a [questa](#) pagina web e in appendice al primo numero della rivista.

Informativa sul copyright

 La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza [Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported](#); pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.