

La terza gamba del tavolo umano.

Una riflessione su mito e sinistra a partire da Mitocrazia di Yves Citton.

Francesca Gruppi

The third leg of the human table. A reflection about myth and the Left starting from Mitocrazia by Yves Citton. *Starting from the recent book Mythocratie, written by Yves Citton, the essay tries to comprehend the relationship between myth (and generally the narrative dimension of human rationality) and politics, deconstructing the common idea about sort of a necessary connection between mythology and right wing. Moving through the philosophical categories of different thinkers, the reflection goes from the anthropological dimension of our narrative cognitive structures through the construction of mythological political horizons to the unavoidable duty of thinking a left-wing way of using myth without losing a critical and enlightened tension.*

Keywords: myth, mitocrazia, narration, storytelling, collective imagination, politics, culture, the Right, the Left

Una notte – racconta Roberto Bolaño – appare in sogno al professore cileno Oscar Amalfitano, su un patio di marmo rosa, l’ “ultimo filosofo marxista del Novecento”. Canta una canzone in russo avvicinandosi barcollando ma, benché dia sempre l’impressione di cadere, resta in piedi. E dice ad Amalfitano:

Ascolta le mie parole con attenzione, compagno. Ti spiegherò qual è la terza gamba del tavolo umano. Te lo spiegherò io. E poi lasciami in pace. La vita è domanda e offerta, oppure offerta e domanda, tutto si limita a questo, ma così non si può vivere. È necessaria una terza gamba perché il tavolo non crolli negli immondezzi della storia, che a sua volta crolla perennemente negli immondezzi del vuoto. Perciò prendi nota. Questa è l’equazione: offerta + domanda + magia. E cos’è la magia? La magia è epica ed è anche sesso e bruma dionisiaca e gioco (Bolaño 2004, pp. 286-287).

Possiamo chiamare “mito” la “terza gamba del tavolo umano” e “mitocrazia” – propone Citton ispirato dal musicista afroamericano Sun Ra – la capacità del mito, come *parola* o *storia* dalla vocazione fondatrice, non solo di assopire e manipolare, ma di suggerire e far sognare “ciò che non siamo mai diventati di ciò che dovremmo essere” (Lock 1999, p. 61, cit. in Citton 2010, p. 24). Insomma, una via di accesso all’utopia. Per questo l’equazione che introduce l’elemento magico non stona in bocca all’ultimo filosofo marxista di Bolaño (che la pronuncia, ahimè, poco prima di inabissarsi in un burrone rosso): l’immaginario di sinistra non può fare a meno dello *storytelling*, non può fare a meno del mito.

Secondo la lettura di Hans Blumenberg, l'allegoria platonica della caverna allude, nell'attitudine alla conservazione degli abitanti, che diffidano del filosofo emancipatore tornato per liberarli, alla "sindrome del rifugio e del ritiro" e all'intimo bisogno di sicurezza legato alla condizione precaria di *homo sapiens*; alla retorica, all'affabulazione dei creatori di ombre, "addetti alla simulazione" (Blumenberg 1989, p. 619) come tecnica di sopravvivenza attraverso la costruzione di orizzonti di ovvietà, familiarità, mondi della vita. Tuttavia, nel far ciò, il racconto segnala che il bisogno di immagini dei prigionieri potrebbe non essere per forza regressivo: nel sentiero stretto tra l' "iperstimolazione che ottunde" e la "monotonia che addormenta" l'uomo (ivi, p. 624), "animale sognante" (ivi, p. 20), si serve della "fantasia" per immaginare l'assente, la usa come "organo per altri mondi" (ivi, p. 625).

Se ciò è vero, si tratterà di correggere Roland Barthes quando afferma che, mentre il linguaggio del mito eternizza, depoliticizza e naturalizza il presente, il linguaggio rivoluzionario parla "per trasformare il reale e non più per conservarlo in immagine" e per ciò stesso, se rimane tale, non può diventare mitico (Barthes 1957, p.226). O di intendersi su che cosa effettivamente sia il linguaggio rivoluzionario (o più modestamente la sinistra) e in che cosa possa consistere un utilizzo di sinistra di materiali mitologici.

È esattamente ciò che Citton si propone di fare con il suo *Mythocratie*.

Flussi di desideri, potere e scenarizzazione

Siamo – come ha denunciato Christian Salmon nell'ormai celebre *Storytelling* – irretiti da un "nuovo ordine narrativo", sorto negli Stati Uniti a metà degli anni Novanta, edificato da demiurghi e professionisti dello "storytelling" come tecnica di comunicazione, controllo e potere? (Salmon 2007). Salmon è davvero convinto che si debba alla "narrative turn" post-moderna il proliferare incontrollato di storie, il cui uso ha permeato in maniera tentacolare il management, l'economia, l'arte della guerra e – ciò che più ci interessa – la discorsività politica e il funzionamento dei media. L'esito di tutto ciò consisterebbe nella trasformazione del potere esecutivo in "potere di esecuzione" (ivi, p. 109) e nell'avvento di un' "età performativa delle democrazie" (ivi, p. 111), dove all'assemblea deliberante dei cittadini si va sostituendo un uditorio prigioniero e al linguaggio politico non è più fatta richiesta di *pertinenza*, ma di mera *plausibilità* (ivi, p. 117). L'arte della narrazione si sarebbe tramutata, attraverso lo *storytelling*, in strumento della "menzogna di Stato e del controllo sulle opinioni", producendo un incredibile "blocco dell'immaginario" (ivi, p. 16).

Già i Wu Ming si erano accorti di quanto questa posizione fosse problematica. Sostenere che le storie vadano di moda – ironizzano – sarebbe come affermare che sia una nuova tendenza baciarsi, o mangiare il pane, poiché l'uso di

miti e narrazioni per diffondere valori e influenzare le folle è antico quanto il mondo degli uomini. Dal tempo dei sacerdoti alla corte dei faraoni egizi, a quello dei retori greci, fino al secolo buio delle dittature fasciste, “l’immaginazione è al potere da sempre” (Veyne 1983, p. 6) e non vi è stata età del mondo in cui “la comunicazione fosse sganciata dal racconto e dalle mitologie depositate nel linguaggio” (Wu Ming 2009, p.135). Ciò ha a che fare con le “strutture narrative” che informano la mente umana (Cfr. Lakoff 2004; 2008).

La tesi di Salmon e le conseguenze che ne deriverebbero (idiozia collettiva, scomparsa dei fatti, affabulazione obbligatoria, inflazione dell’immaginario) non fanno i conti con questa dimensione che non esito a chiamare *antropologica*, e in tal modo attribuiscono un valore assiologico immediatamente nefasto a qualcosa che, se non è mai neutro in quanto sempre “riempito” da contenuti parziali e specifiche “immagini del mondo”, non ha nulla di perverso in sé. In realtà, l’effetto di *Storytelling* è l’aggiunta di un tassello all’inflazione di discorsi allarmati sul proliferare del racconto come tecnica di assopimento dello spirito critico. Insomma, se un fenomeno contemporaneo c’è, è perché si è prodotto un discorso attorno a esso fino a farne un oggetto di studio e una *tèchne* da apprendere e applicare a vari settori dell’attività umana (Citton 2010, p. 84).

Le storie funzionano da sempre come “macchine per orientare i nostri flussi di desideri e convinzioni” (ivi, p. 94), perché la distribuzione del potere all’interno di una collettività ha a che fare con un’ “economia dell’attenzione” (ivi, p. 34), ove questa è la posta in palio da captare e attrarre a sé, intrecciata a un’ “economia degli affetti” (ivi, p. 39), delle emozioni che condizionano pensieri, comportamenti e volontà degli individui. Economia dell’attenzione ed economia degli affetti dipendono l’una dall’altra in un intreccio in cui è difficile stabilire quale delle due influenzi l’altra in prima battuta. L’affetto agisce come un “varco facilitatore” (*frayage*) (ivi, p. 41) che canalizza l’attenzione del “pubblico” in quel contesto di sovranità diffusa che caratterizza la nostra epoca (ivi, p. 47).

Questa prospettiva presuppone una concezione del potere che, attraverso Tarde, Foucault, Deleuze, Guattari e altri autori contemporanei, non lo identifica con qualcosa che si possa *detenere*, ma “della cui circolazione siamo costituiti” (ivi, p. 49): una corrente che viaggia attraverso canali e campi di onde magnetiche ed è fatta di “flussi di desideri e convinzioni” (ivi, p. 51; cfr. Lazzarato 2001). Sono i desideri e le convinzioni le forze che aprono i varchi e circolano dentro e tra le menti. Siamo – per esprimersi in termini deleuziani – ingranaggi di “macchine desideranti”, a loro volta molecole che popolano le “macchine sociali e tecniche”, o sorta di inconscio del campo sociale: non una sovrastruttura ideologica, ma qualcosa che è immerso nell’*infrastruttura* stessa della società, nei rapporti economici, nell’organizzazione del potere. Di macchine desideranti, che producono proiezioni immaginarie, noi facciamo parte senza averne il controllo;

non le *usiamo*, le “abitiamo” come conduttori delle connessioni potenzialmente infinite che le percorrono (Cfr. Deleuze, Guattari 2004, pp. 97-123).

Della materia dei nostri desideri (non completamente nostri) si nutre il “*soft power*”, quel potere che più che vietare, ordinare e costringere, simula, suggerisce e stimola (Citton 2010, p. 18). I flussi circolano attraverso le persone ed è a partire da qui che dobbiamo intendere anche i soggetti e i soggetti della Storia: “gli individui non esistono che come luoghi di marcatura, di tracciatura e di apertura facilitatrice (allineata o deviante); sono percorsi da correnti che costituiscono la loro esistenza nel momento in cui li attraversano” (ivi, p. 54).

Le concatenazioni narrative condizionano la nostra capacità di orientamento grazie a meccanismi di “scenarizzazione”, sono “spinte” che proiettano verso scenari futuri forzando l’immaginario attraverso i varchi facilitatori (ivi, pp. 108-109), intercettando flussi di attenzione e di desideri per mezzo di “attrattori”: “agganci” che catturano la percezione oltrepassando la soglia dell’indifferenza (ivi, pp. 127-128) e *plot* che concatenano gli elementi in una *Gestalt* dotata di senso, all’interno di una dialettica tra l’ “inelasticità” che garantisce familiarità con la “grammatica narrativa” del recettore (ivi, 131-133) e piccole spinte trasformatrici.

Il mito allora, che sia una grande narrazione fondatrice, una piccola storia quotidiana o addirittura un solo verbo pronunciato per adeguarsi o opporsi ai poteri in campo, è una “parola che ‘mette in scena’”, una “macchina per convincere” che seduce, affascina e incanta (ivi, p. 112). Non è un caso che Furio Jesi abbia parlato di “macchina mitologica” (Cfr. Jesi in Cavallari, a cura di, 2013, pp. 20-58): il mito non è mai genuino, originale, è piuttosto un vuoto, qualcosa che viene evocato da una macchina che produce e lavora in sua assenza, come “processo sociale e culturale la cui funzione è, in ogni tempo, intrattenere un rapporto con l’invisibile mediante la produzione di “mito” come materiale primitivo, originale, vivo” (Manera 2012, p. 94). Chiarito ciò, il concetto di mitocrazia definisce “il potere scenarizzatore dei miti” (Citton 2010, p. 110).

Servitù volontaria, violenza simbolica, egemonia culturale

È chiaro che tutto ciò conduce alla questione della *servitù volontaria* e della *violenza simbolica*. Si comincia a capire perché e attraverso quali meccanismi “tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno” o – diremmo oggi – varie forme di coercizione e rapporti di potere diffusi, che non hanno altra potenza “se non quella che essi gli concedono”, né alcun potere di nuocere “se non in quanto essi hanno la volontà di sopportarlo”, né saprebbero far loro alcun male “se essi non preferissero subirlo anziché contrastarlo” (De la Boétie 1853, p. 30). Perché sembra a volte che la libertà sia “la sola cosa che gli uomini non desiderano affatto”? (ivi, p. 35)

L'*abitudine* è – secondo Étienne de La Boétie – la prima ragione della servitù volontaria, poiché per l'uomo diventa naturale tutto ciò di cui si nutre e a cui si abitua. Ciò significa vivere immersi in orizzonti di senso in cui discorsi, parole, metafore sono “precompressi”, “regimi discorsivi” – direbbe – che “governano” gli enunciati (Cfr. Foucault 1977, pp. 6-7). Per usare le categorie di Pierre Bourdieu, non c'è atto linguistico “liberato” dai rapporti di forza che intercorrono tra i locutori e i loro rispettivi gruppi di appartenenza. E non c'è agente – al di là della sua posizione di dominante o dominato – che sia al riparo dalle varie forme di “violenza simbolica” presenti nelle società, ovvero da quel genere di violenza che viene esercitata attraverso il linguaggio su un agente sociale con la sua complicità, vale a dire senza che egli riconosca la violenza come tale, in quanto la accetta come un insieme di “presupposti fondamentali, preriflessivi”, ovvi e naturali come il mondo stesso. Poiché nasciamo e cresciamo in un mondo sociale, saremo portati ad accogliere una serie di assiomi tacitamente, senza il bisogno di alcuna forzatura. Bourdieu la chiama “accettazione dossica del mondo”, una forma di “persuasione occulta” che discende semplicemente dall' “ordine delle cose” (Cfr. Bourdieu, Wacquant 1992, pp. 129-130).

Ciò significa che nessuna delle storie che sentiamo o che raccontiamo è “innocente”. Non c'è denominazione che non implichi una concatenazione di domande non poste e di risposte già date che, se decostruite e analizzate, rivelano “una pluralità conflittuale di richieste” (Citton 2010, p.233) che acquisiscono senso all'interno di *narrazioni scenarizzanti*. Nessun discorso è neutrale e le posizioni da cui si parla non sono interscambiabili tra loro: “se un francese parla con un algerino, o un americano nero con un WASP, non sono due persone che si parlano ma, attraverso di loro, parla tutta la storia coloniale o tutta la storia della sudditanza economica, politica e culturale dei negri (...) negli Stati Uniti” (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 109).

Esiste – direbbe ancora Blumenberg – una situazione costitutiva di *miseria del linguaggio e inerzia della coscienza*, che produce “metastasi terminologiche” (Blumberg 1966, p.69): espressioni linguistiche ereditate dal passato sopravvivono a lungo agli orizzonti di senso che le hanno generate; per questo cause che si inscrivono in linguaggi, *frame*, metafore già familiari vengono riconosciute e sanzionate; si torna a prendere alla lettera ciò che era già divenuto metaforico, il che non può che produrre conseguenze storicamente produttive. Gli attrattori all'interno delle narrazioni – scrive Citton – non sono solo ciò che attira l'attenzione degli spettatori verso il racconto, ma anche ciò che tende ad “attirare la loro attenzione verso gli schemi ereditati dal passato” (Citton 2010, p. 134). Ed esiste un potere di *denominazione* legato all'egemonia di chi domina il campo grazie al peso del proprio capitale simbolico. Il “potere” si configura come

capacità di azione collettiva mobilitata dalle istituzioni, in quanto riescono a canalizzare le “potenza” transindividuale in cui i corpi e le intelligenze della moltitudine si immergono e si ricostituiscono continuamente (ivi, pp. 56-58)¹. Così, la politica vive di “catture, riorientamenti” e canalizzazioni della potenza collettiva attraverso le istituzioni (ivi, p. 61).

Ma tutto ciò significa che non si dà nessuna liberazione materiale che non tenga conto del nesso tra strutture incorporate e strutture oggettive, ossia che non implichi una “rivoluzione simbolica capace di mettere in discussione i fondamenti della produzione e della riproduzione del capitale simbolico” (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 135). A questo punto però occorre chiedersi: la strada per un’emancipazione dalla violenza simbolica è il risveglio della coscienza? Il rovesciamento dell’ideologia? Un gesto illuministico di disincanto e demitizzazione? Che cosa significa tutto ciò?

Bisogna forse esplicitare la questione in termini marxiani, perché – pare ovvio – una riflessione sulla futuribilità di un immaginario di sinistra non può fare a meno di partire da lì. Se è corretto distinguere analiticamente *mito* e *ideologia* (Cfr. Bottici 2012, pp. 193-215), le interconnessioni fra i due sono indubbie: intendendo con ideologia, prima che la “falsa coscienza”, in un’accezione più generale e neutrale la dimensione sovrastrutturale della società, o l’insieme delle caratteristiche e la struttura dello spirito di un’epoca o di un gruppo (Mannheim 1965), accade che gli uomini, fra le diverse costruzioni sovrastrutturali, *devono* anche “fare ricorso a narrazioni che rispondono a un bisogno di significatività” (Bottici 2012, p. 205) e mobilitano la sfera emotiva attraverso una forma drammatica.

Quando si chiamano in causa le ideologie e la loro presunta fine – scrive Citton – in realtà non si fa riferimento a un “sistema di idee”, ma piuttosto a un “immaginario” che tiene insieme interpretazioni, metafore, racconti, sentimenti, speranze (Citton 2010, p. 23). Per questo, alla classica dicotomia struttura-sovrastruttura l’autore preferisce la dicitura deleuziana: infrastruttura. E in effetti – come abbiamo visto – la circolazione stessa della *potenza* della moltitudine avviene in questo *infra*, seguendo i percorsi della circolazione dei flussi di desideri e convinzioni (Cfr. ivi, p. 61).

Qui interviene – e merita qualche accenno in più – la dimensione antropologica: siamo dotati di strutture cognitive mitopoietiche perché il nostro rapporto con la realtà si dà come bilanciamento e contaminazione di *conoscenze* e *credenze*; perché il nostro “bisogno di mito” è legato a un rapporto spesso inconcettuale, metaforico, retorico e mediato con il reale. Non ci libereremo delle “forme simboliche” (Cfr. Cassirer 1923-29), non saremo in grado di “portare a

¹La distinzione è spinoziana.

termine il mito” attraverso una chiarificazione esaustiva e totale, perché non è alla nostra portata ottenere né potremmo tollerare dosi massicce di “verità”. Il mito come “razionale in concettuale” acclimata, produce “abitabilità” del mondo e si offre come strategia razionale alternativa e complementare al “clamore della coscienza” (Cfr. Blumberg 1960; 1979a-b).

Per questo è difficile anche per la politica fare a meno di miti e racconti. Sono problematiche la “nostalgia di realtà” e la “paura dell’apparenza” (Wu Ming 2009, p. 141) implicite nell’ipotesi baudrillardiana della “precessione dei simulacri” (Baudrillard 1978, pp. 45-95). Ed è controversa la scelta di “lasciare il mito alle destre”, in qualche modo identificando mito politico e “cultura di destra” (Cfr. Jesi 2011). Non in ragione dell’oscurantismo reazionario di una parte, ma dell’intreccio indissolubile di forme concettuali e forme narrative nel nostro modo di comprendere e accogliere la realtà esterna, non solo le *idee*, ma anche le *storie* divengono *forze materiali*. Ciò significa che c’è sempre un nesso tra *mitocrazia* ed *egemonia culturale*. Si tratta insomma di reimpostare il discorso sulla coscienza di classe alla luce della struttura mitopoietica della mente umana.

Ciò che conta è la “posizione” che si occupa entro una “struttura di circolazione” delle parole, delle idee e delle immagini, ossia l’ “accesso all’attenzione di un pubblico”. La “sfera pubblica”² (Cfr. Habermas 1962) intesa come “infrastruttura” a un tempo materiale e simbolica è qui la posta in gioco (Citton 2010, p. 176).

Neolingue della nostra discorsività politica e culture di destra

Il nostro presente politico è stato attraversato da svariate mitologie che si sono contese l’egemonia della sfera pubblica. Ciascuna di esse ha prodotto un racconto genetico, una neolingua, vari *storytelling* e si è preoccupata di dotarsi dei canali attraverso cui influenzare l’immaginario collettivo.

Se è vero che appartiene alla storia della destra – della destra di stampo fascista – un uso politico tecnicizzato del mito, che si nutre di un linguaggio monumentale e celebrativo, di una musealizzazione del passato, del culto dei morti, abbiamo conosciuto recentemente in Italia almeno due culture di destra non fasciste (non cito quindi il leghismo) ma entrambe fortemente mitologiche, cariche di quelle “idee senza parole” che Jesi definiva come idee veicolate da parole tanto “spiritualizzate” e “lontane dal ‘materialismo’” – “non-parole” – da risultare poco più che “uno scheletro morfologico e sintattico di idee” (Jesi 2011, pp. 25-27); poggiando su frasi fatte, locuzioni ricorrenti e stereotipe, esse assumono perciò una dimensione esoterica ed elusiva (si pensi all’evocazione

² Citton fa qui riferimento al concetto habermasiano di “sfera pubblica”.

dello *spread*), insomma si trasformano in *gergo* (esito da cui anche alcune esperienze di sinistra non sono e non sono state esenti).

Vale qui una distinzione tra mitologie *soft* e mitologie *hard*, o narrazioni miti ed estreme (Cfr. Bottici 2012, p. 265), dove le prime sono le più pervicaci proprio in forza dell'apparente sobrietà che offre ai loro enunciati un manto di naturale ovvietà. La prima a cui faccio riferimento, non così *soft*, è la lungamente egemonica subcultura televisiva berlusconiana (Cfr. Panarari 2010), imperniata sull'auto-racconto dell'uomo che si fa da sé, su una mitologia maschile e machista, individualista, piena di *nuances* che rimanderebbero a un certo "carattere italico", paranoica nella retorica sul complotto del terzo potere e sul pericolo comunista.

E poi la destra neoliberista, il cui linguaggio, almeno in Italia, ha permeato i discorsi pronunciati dalle più alte cariche dello Stato e i commenti dei più importanti notisti politici dal governo Monti in poi (nonostante le variazioni renziane sul tema che vivacizzano solo un po' il grigiore di questa favella) ed è stato mutuato dall'impostazione ancora dominante al livello delle istituzioni europee. Qui abbiamo conosciuto una neolingua (non così "neo", a dire il vero) costruita attorno a parole-feticcio come "responsabilità", "sacrificio", "austerità" e alla personificazione dei mercati e dell'Europa (un'Europa monolitica, neutra e indifferenziata) come entità che "chiedono" senza scampo, con coerenza inesorabile. È questa una cultura che si fa mito negando il mito, a cui non servono tradizioni e utopie perché afferma di avere dalla sua la scientificità dei meccanismi reali che, in analogia con il funzionamento classico dell'ideologia borghese, pronuncia una "parola depoliticizzata", naturalizza ciò che è frutto della storia, eternizza il contingente, lo priva della sua dialetticità (Barthes 1957, pp. 222-223) appellandosi a una "mitologica 'purezza dei fatti'", che è tale proprio per quanto si è detto in precedenza: i fatti non sono mai puri se pretendono di avere un significato; "ogni presunta 'obiettività' è malcelata interpretazione" (Wu Ming 2009, p. 174); c'è sempre un punto di vista dal quale si parla, il che vale anche per la più rarefatta indagine scientifica.

Infine, si potrebbe azzardare, c'è una terza cultura di destra, la più aderente alle categorie jesiane e barthiane: il grillismo³, che usa in modo feticistico parole come "cittadino", "partecipazione", "casta", propugna il livellamento delle differenze e l'elevazione dell' "uomo qualunque", ma rimuove l'organizzazione classista della società, si nutre di rabbia anti-intellettualistica, evoca scenari apocalittici e intrattiene un rapporto idolatrico con la rete.

L' "egemonia sotto culturale" berlusconiana, come ben sappiamo, si è radicata aggirando la stampa come contropotere, attraverso un appello diretto alla

³ Per una fenomenologia del MoVimento 5 Stelle si veda in particolare Santoro G., 2012.

maggioranza silenziosa (Cfr. Salmon, 2007, p. 112)⁴, quindi tramite una dichiarazione di guerra nei confronti del quarto potere. La reazione abbastanza tipica da parte della sinistra è consistita in una dichiarazione di disprezzo del mezzo televisivo e nella conservazione di una posizione comunque rilevante negli organi di stampa. Quando Grillo e Casaleggio hanno lanciato la loro offensiva allo *status quo*, l'hanno fatto a loro volta aggirando e rifiutando (almeno nel rapporto immediato) i principali canali di costruzione dell'opinione pubblica: giornali e televisioni, per approdare alla nuova tecnologia comunicativa del web. Poiché il potere di scenarizzazione dipende dalle possibilità di accesso ai “*punti archimedei dell'infrastruttura di diffusione*” (Citton 2010, p. 181), si comprende come mai spesso la battaglia mediatica sia una battaglia *fra media*: la lotta per l'egemonia culturale si gioca più che all'interno di un canale di informazione per ottenerne il controllo, tra un canale e l'altro, in genere sfruttandone uno nuovo per soppiantarne uno vecchio ritenuto *saturo*. A questo punto è lecito chiedersi: dov'è la sinistra in tutto ciò? Qual è il canale che la veicola, che la mostra, che le dà voce? A conti fatti, nessuno.

Per una nuova sinistra mitocratica (Cfr. Manera in Citton 2010, pp. 245-256)

Il “potere di scenarizzazione” opera tramite l'iniezione di “precedenti” nel tessuto sociale che inducono comportamenti basati sull'applicazione di questi *exempla*. Esso è potere, e non solo *potentia*, se istituito da norme che regolano l'economia dell'attenzione, la sintassi narrativa, il riconoscimento del simile; se si trasmette attraverso percorsi formativi ed è sanzionabile o ricompensabile. In realtà, per quanto un governo si sforzi di controllare la diffusione di storie e le sue interpretazioni e applicazioni, ogni soggetto dispone della potenza di produrre “contro-condotte”, “contro-storie” e “contro-interpretazioni” (Citton 2010, p. 156). Si tratta perciò di individuare e far crescere “spazi per la parola subalterna” e di costruire e decostruire storie, *controsceggiando e meta sceggiando* (ivi, p. 174).

Purtroppo, nella sua foga demistificatrice e nella sua allergia alle storie, la sinistra italiana contemporanea (diciamo, il partito che ne ha ereditato il patrimonio infrastrutturale ed elettorale e la posizione all'interno del campo politico) si è data il compito, eseguito diligentemente, di non raccontare più storie (non posso non pensare a Bersani: “gli altri vi raccontano delle storie, delle balle, io parlo dei fatti”), con l'esito di perdere terreno in favore di narrazioni semplicistiche ed efficaci (Cfr. ivi, p. 187) o, il che è ancora peggio, di offrire il proprio stesso immaginario come terreno fertile per la colonizzazione delle culture

⁴ Analogamente a quanto Salmon racconta di Nixon.

di destra di cui sopra. Per parte sua, la sinistra radicale quasi sempre – qui i concetti di Salmon tornano utili – più che raccontare storie si è accontentata di recitare “litanie” (Cfr. Salmon 2007, p. 99) . Ma non c’è ragione – sostiene Citton e io concordo – per cui un racconto emancipatore non debba essere più efficace di una delle storie diffuse dalla destra (Cfr. Citton 2010, p. 89). Allo stesso tempo la sinistra è caduta – scrive Massimiliano Panarari – nell’equivoco del rigetto apocalittico del piccolo schermo» proprio mentre abbandonava l’obiettivo della “pedagogia di massa” (Panarari 2010, p. 127) che è cosa ben diversa dalla manipolazione, quindi di fatto ha abdicato anche al suo compito illuministico.

In ogni caso, la sinistra non può limitarsi a liberare l’immaginario senza *rioccuparlo*. Per usare ancora una volta una metafora wuminghiana: se nel New World di Aldous Huxley il *soma* è la droga sintetica che ottunde la mente e l’*ipnopedia* il bombardamento di mantra ideologici e slogan edificanti, il problema della sinistra non è il soma, ossia non è il mezzo: non è la forma narrativa né sono le tecnologie sempre nuove di trasmissione delle informazioni e dei racconti a renderli necessariamente tossici, anche se modificano le forme espressive; il punto è l’ipnopedia: il racconto reiterato di una certa visione del mondo, i diversi modi di credere che un racconto può attivare. Il problema non sono le storie ma la “cultura delle storie” (Wu Ming 2009, p. 137).

Anche la “macchina mitologica” può essere maneggiata da una contro-cultura, da una cultura di sinistra, senza che ciò necessariamente inquinino il tradizionale gesto del sospetto. Può insinuarsi nello spazio “infrapolitico”, che si apre ogniquale volta si allenti la sorveglianza delle pressioni dall’alto che custodiscono l’invulnerabilità del “verbale pubblico” (Scott 1990). E qui ha il compito di “spingere avanti” “discorsi perduti” (Citton 2010, p. 162), raccontare storie alternative, anche “epopee minoritarie” (ivi, p. 207) che illuminano sui futuri possibili che il passato non ha realizzato, purché lo sguardo non sia mai nostalgico e pietrificante, ma sempre produttivo. Quando Hans Magnus Enzensberger racconta la vicenda dell’anarchismo spagnolo strappandola letteralmente all’oblio cui la condannavano una perdita catastrofica di capitale simbolico e l’assenza totale di capitale sociale, non salva solo una storia giunta quasi al grado zero della narrabilità, di cui rischiava di rimanere l’equivalente del lascito di Durruti: “biancheria per un cambio, due pistole, un binocolo e un paio di occhiali da sole” (Enzensberger 1972, p. 13). Mette una contro-storia nelle mani di chi verrà affinché ne tragga un sapere utile per sé e la riscatti; fa qualcosa con il passato che in qualche modo prepara i materiali che serviranno a chi avrà la fortuna di captare un’apertura infrapolitica, così che quel giorno non si abbia l’impressione “di essere precipitati in un presente enormemente dilatato, in grado di ingoiare sia il passato che il futuro” (De Luna 2009, p. 222). Ma soprattutto, si può usare la macchina mitologica per “attirare gli attrattori” (Citton 2010, p. 134)

dalla propria parte, con storie altre su ciò che si dà in quel momento, spostando e ribaltando il punto di vista dominante.

E tutto ciò, perché no, ha bisogno di trovare i propri araldi: anche il *carisma*, stigmatizzato nelle lamentazioni sulla personalizzazione della politica, cessa di fare paura se inteso come magnete che canalizza e fa emergere i desideri e le credenze tenuti in serbo e rimasti nell'invisibilità del "verbale segreto": è il collettivo, è la storia spesso lunga delle speranze e delle indignazioni che l'hanno attraversato, è il mito che lega questa molteplicità, è la mitocrazia come liberazione del potenziale di trasformazione solo immaginato a fare il leader (Cfr. *ivi*, pp. 164-165). Un'altra cosa che in pochi a sinistra hanno capito. Se di recente dei tentativi in tal senso ci sono stati in Italia, fanno già parte delle storie dei vinti, dei futuri possibili non realizzati e quindi meritori di oblio, salvo l'intervento resuscitante di una contro-storia.

Molto più concretamente, si tratta di far crescere gli spazi dove possa essere pronunciata e udita la "parola subalterna" (*ivi*, p. 174) e – dice Citton – anche di sviluppare istituzioni educative che insegnino a controc sceneggiare e metasceneggiare, quindi a non idolatrare il "dato" ma a respingerlo, ossia rifiutare il "quadro di riferimento nel quale si manifestano (oggettivamente, empiricamente) le informazioni esistenti" (*ivi*, p. 221). Quando una sinistra si affeziona ai dati, cerca di aggrapparvisi sempre più, bisogna cominciare a dubitare di lei.

E tuttavia bisogna cercare di definire il proprio spazio politico nell'"intervallo fluttuante e instabile" che separa "l'infantilismo estremista" dalla "sinistra ufficiale" (*ivi*, p. 231), responsabile. Trovare la nuova via a un radicalismo potenzialmente egemone. Proporre scenari subito, non appena la prospettiva ieri impensabile diviene pensabile.

Riferimenti bibliografici

- Barthes, R., 1957, *Mythologies*; tr. it., 1994, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino.
- Baudrillard, J., (1978) 1980, *La precessione dei simulacri*, in *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Cappelli, Bologna, pp. 45-95.
- Blumenberg, H., (1960) 1969, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna.
- Blumenberg, H., (1966) 1992, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova.
- Blumenberg, H., (1979a) 1991, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna.
- Blumenberg, H., (1979b) 1985, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna.
- Blumenberg, H., (1989), 2009, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano.
- Bolaño, R., (2004) 2007, *2666. La parte dei critici. La parte di Amalfitano. La parte di Fate*, Adelphi, Milano.

- Bottici, C., 2012, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cassirer, E., (1923-29) 1961, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze.
- Citton, Y., (2010) 2013, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Alegre, Roma.
- De la Boétie, É., (1853) 2014, *Discorso della servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano.
- De Luna, G., 2009, *Le ragioni di un decennio: 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Feltrinelli, Milano.
- Deleuze, G.; Guattari, F., 2004, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, Ombre Corte, Verona.
- Enzensberger, H. M., (1972) 2008, *La breve estate dell'anarchia. Vita e morte di Buenaventura Durruti*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M., 1977, *Intervista a Michel Foucault*, in Fontana A., Pasquino P., a cura di, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, pp. 6-7.
- Habermas, J., (1962) 2006, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Jesi, F., 2011, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma.
- Jesi, F., 2013, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in A. Cavallari, a cura di, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, pp. 20-58.
- Lock, G., 1999, *Blutopia: Vision on the Future and Revision on the Past in the Work of Sun Ra, Duke Ellington and Anthony Braxton*, Duke University Press, Durham.
- Lakoff, G., (2004) 2006, *Non pensare all'elefante*, Fusi orari, Roma
- Lakoff, G., (2008) 2009, *Pensiero politico e scienza della mente*, Bruno Mondadori, Milano.
- Lazzarato, M., 2001, *Puissances de l'invention. La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- Manera, E., 2012, *Furio Jesi. Mito, memoria, violenza*, Carocci, Roma.
- Manera, E., 2013, *Appunti di lavoro per una nuova sinistra mitocratica*, in Citton Y., (2010) 2013, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Alegre, Roma, pp. 45-56.
- Mannheim, K., (1965) 1999, *Idologia e utopia*, Il Mulino, Bologna.
- Panarari, M., 2010, *L'egemonia sottoculturale. L'Italia da Gramsci al gossip*, Einaudi, Torino.
- Salmon, C., (2007) 2008, *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Fazi, Roma.
- Santoro, G., 2012, *Un grillo qualunque. Il Movimento 5 Stelle e il populismo digitale nella crisi dei partiti italiani*, Castelvecchi, Roma.
- Scott, J.C., (1990) 2006, *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*, Elèuthera, Milano.
- Veyne, P., (1983) 1984, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna.
- Wu Ming, 2009, *New italian epic. Letteratura, sguardo oblique, ritorno al futuro*, Einaudi, Torino.